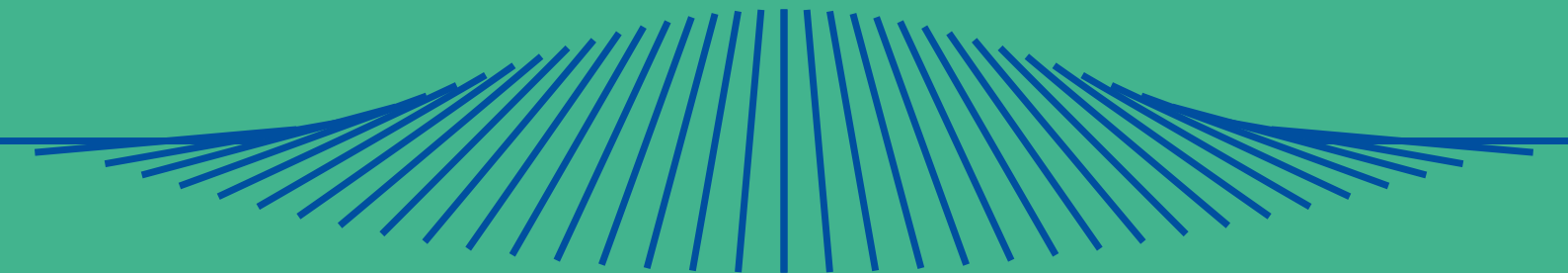


Introdução a

NIETZSCHE



TÍTULO

Introdução a Nietzsche

ORGANIZAÇÃO

Pietro Gori

EDITORA

Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA)
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa
ifilnova@fcsh.unl.pt
www.ifilnova.pt

DESIGN GRÁFICO

Filipe Pinto

ISBN

978-989-97073-8-2

DOI

<https://doi.org/10.34619/1qfh-igrigg>

FUNDING

This work is funded by national funds
through FCT – Fundação para a Ciência
e a Tecnologia under the project UIDP/00183/2020.

Lisboa, 2023



The Open Access version of this book has been made available
under a Creative Commons [Attribution-Non Commercial-No Derivatives
(CC-BY-NC-ND)] 4.0 license.

5	Introdução
13	PARTE 1
15	Aspectos do nilismo em Nietzsche João Constâncio
53	Ética Paolo Stellino
75	Epistemologia Pietro Gori
99	PARTE 2
101	Nietzsche e a afirmação da vida Marta Faustino
131	Nietzsche e o problema da "vontade" Luís Aguiar de Sousa
163	Nietzsche e a cultura europeia Bartholomew Ryan
191	Nietzsche na filosofia contemporânea Giovannbattista Tusa
215	Nietzsche na literatura Tatiana Salem Levy
243	O viajante e as suas sombras Antonio Cardillo
264	Siglas dos textos de Nietzsche

Introdução

“No fim das contas eu preferiria, muito mais, ser Professor em Basileia do que Deus. Mas não ousei levar tão longe o meu egoísmo privado a ponto de, por causa dele, me abster da criação do mundo”. Assim escreve Nietzsche na última carta conhecida assinada com seu nome, redigida em Turim no dia 6 de janeiro de 1889 e enviada ao seu amigo Jacob Burckhardt. Mas se em 1879 o professor Friedrich Nietzsche não tivesse abandonado, por motivos de saúde, a cadeira de filologia clássica na universidade de Basileia, o panorama do pensamento ocidental teria perdido uma das mentes mais estimulantes e controversas dos últimos séculos, um autor que conseguiu deixar uma pegada indelével na história da cultura europeia. Embora a atividade filosófica de Nietzsche tivesse já começado há uns anos, naquele momento abriu-se uma nova fase da sua vida, caracterizada por uma peregrinação quer geográfica quer intelectual que se reflete nos seus escritos enquanto expressão dum pensamento “apátrida”, isto é, não sistemático e, sobretudo, não dogmático. Ao longo deste percurso, Nietzsche formou-se espiritualmente, desenvolvendo um olhar sobre a cultura europeia e as suas manifestações antropológicas cuja apresentação, na época da sua maturidade filosófica, é sentida pelo Nietzsche como a fatalidade de um dever (CI, *Prefácio*). Isto é, o egoísmo privado do professor de filologia teve de ser deixado de lado, para que o Nietzsche filósofo e “médico da cultura” pudesse ensinar aos seus leitores a *transvaloração dos valores* que considerava fundamental para a cultura filosófica do futuro.

Uma possível abordagem ao pensamento de Nietzsche passa pela consideração da exigência de comunicação que os escritos da época 1886-88 expressam, isto é, da necessidade que ele sente de encontrar leitores capazes de compreender o seu diagnóstico da civilização ocidental, leitores com as qualidades espirituais adequadas para desenvolverem ulteriormente o percurso de reflexão por ele aberto. Com efeito, a atividade filosófica de Nietzsche pode ser interpretada, no seu conjunto, como uma tentativa de encontrar a matriz temática assim como formativa do percurso espiritual que conduz desde o pensamento platónico até a moral europeia e, finalmente, para além da mundividência metafísica que os dois incorporam (BM, *Prefácio*). A partir desta perspectiva, o pensamento nietzschiano tornar-se-ia um projeto para educar “filósofos do futuro” (BM 42), aqueles “europeus que possam dizer-se sem pátria”, aos quais Nietzsche recomenda a sua “secreta sabedoria e ‘gaia ciência’”, pois está convencido que eles conseguirão ultrapassar o espaço cultural que os originou (GC 377). Por outras palavras: examinado retrospectivamente, o percurso filosófico de Nietzsche revela uma articulação unitária dentro da qual as várias questões por ele abordadas

ao longo dos anos – o problema do niilismo, a questão da subjetividade, a reflexão sobre vontade e liberdade, a crítica da verdade e dos valores, até a nossa relação com formas civilizacionais anteriores (particularmente a cultura da antiguidade grega) – encaixam-se no contexto temático duma investigação sobre a contemporaneidade, cujo objetivo primário é reconstruir geneologicamente a origem das avaliações morais, observar os seus efeitos antropológicos e oferecer à humanidade uma indicação para se desenvolver ulteriormente (fisiológica e espiritualmente), continuando um processo que não pode ser parado sem consequências deletérias para o tipo humano (cf. GM, *Prefácio* e CI, *Moral como contra-natureza*).

Introduzir o pensamento de Nietzsche comporta, portanto, interpretar o complexo temático contido nos seus escritos como a articulação dum percurso de reflexão contínuo, focado nos sintomas da cultura europeia. Os conceitos e os assuntos filosóficos que, ao longo das décadas passadas, os vários intérpretes isolaram como fundamentação duma interpretação global do pensamento nietzschiano (refiro-me em particular à dinâmica entre *Apolíneo e Dionisíaco*, à figura do *supra-humano*, ao conceito ético-cosmológico do *eterno retorno* e ao princípio ontológico da *vontade de poder*) não seriam, portanto, senão paragens temporárias de um processo de elaboração dum pensamento experimental; um processo orgânico precisamente enquanto em devir, que atravessa fases diferentes e cuja realização é representada pelas figuras que aparecem ao longo do texto. Algumas dessas figuras têm uma continuidade maior, assinalando um interesse reiterado nelas por parte de Nietzsche; outras são mais evocativas ou filosoficamente mais interessantes, mesmo que a sua ocorrência nos escritos nietzschianos seja extremamente limitada. Mas elas são todas temporárias, experimentais e interligadas como se fossem os nós de uma rede que, no seu complexo, revela um pensamento coerente, embora não sistemático.

Este aspecto resulta evidente quer nas obras de Nietzsche – que, como é bem conhecido, na maioria dos casos são textos aforísticos – quer (talvez particularmente) no seu espólio (os *fragmentos póstumos*), que representa uma formidável ferramenta de trabalho, pois mostra o percurso de elaboração das ideias que Nietzsche apresenta nos escritos publicados, mas também os pressupostos teóricos delas, assim como as referências que muitas vezes Nietzsche não revela explicitamente. Os cadernos de Nietzsche são, de facto, o laboratório intelectual em que ele elabora novas ideias, as modifica, substitui, recupera, de maneira a que cada uma delas se torne estreitamente ligada às outras e, mais em geral, emerja do fluxo de reflexão que lhe doa sentido. É especialmente no que diz respeito ao significado dos conceitos filosóficos nietzschianos que o recurso ao espólio se revela fundamental, pois muitas vezes é apenas com o auxílio desses escritos que é possível esclarecer assuntos que nas obras publicadas Nietzsche apresenta de uma forma extremamente sintética e aparentemente aleatória. Pelo contrário, a origem de cada aforismo, mais ainda de cada palavra escolhida para aparecer dentro de cada aforismo, é apenas o momento final dum trabalho de seleção e experimentação, o tipo de trabalho que revela a matriz filológica da educação

de Nietzsche e a sua atenção aos detalhes linguísticos. Com efeito, nos escritos de Nietzsche as palavras são quase como sinais de percursos de reflexão que atravessam transversalmente a sua produção literária e até nos conduzem para além do próprio texto, numa dimensão ulterior, mais extensa, com referência à qual o sentido dessas palavras pode ser compreendido adequadamente.

Esta dimensão, a que Mazzino Montinari, um dos promotores da edição crítica dos escritos de Nietzsche, chamava “extratexto”, é constituída pelo conjunto de ideias e assuntos que se encontram quer nos textos nietzschianos, quer nas obras de autores conhecidos na sua época, mas também nas discussões sobre os assuntos que esses autores abordam e, mais em geral, na tradição à qual eles pertencem. Esse “extratexto” está geneticamente ligado ao conteúdo do pensamento nietzschiano e representa o âmbito que tem de ser considerado para se fundamentar adequadamente a filosofia deste autor. Aliás, a questão não diz respeito apenas à interpretação dos escritos de Nietzsche, mas prioritariamente à compreensão da linguagem que Nietzsche utiliza, pois não raramente ele modifica o significado de conceitos da tradição filosófica conforme a discussão que encontra em obras hoje quase desconhecidas, mas que influenciaram a história das ideias da época contemporânea. Para percebermos corretamente a linguagem nietzschiana, portanto, é muitas vezes necessário reconstruir a constelação semântica dentro da qual cada conceito está inserido, tendo em consideração que, como foi possível esclarecer ao longo das últimas quatro décadas, na maioria dos casos essa constelação reflete um âmbito temático que não se limita à filosofia, mas compreende trabalhos de autores da área da literatura, da religião, da arte, até das ciências naturais.

O exemplo mais evidente de tudo isso é representado, provavelmente, pelos dois livros que estimularam o interesse filosófico do jovem Nietzsche: *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer (1819) e *A história do materialismo* de Friedrich A. Lange (1866). O estudo sistemático dos escritos nietzschianos e a investigação sobre a sua biblioteca (quer real quer ideal – isto é, composta por todos os livros aos quais as obras de Nietzsche se referem, mesmo não se sabendo se alguns foram realmente lidos por ele) demonstraram que, de facto, o pensamento de Nietzsche está fundamentado nesta dupla matriz intelectual. Por um lado, Schopenhauer é o “educador” filosófico de Nietzsche, o autor com o qual ele se relaciona – direta ou indiretamente – ao longo da sua atividade inteira; por outro lado, o texto de Lange representou para Nietzsche um verdadeiro “tesouro”, pois naquele livro ele encontrou uma abordagem diferente de vários assuntos que dizem respeito à relação entre o homem e o mundo (cf. a carta a Carl von Gersdorff de 16/02/1868, KGB I/2: 257). Mas isso nada tem que ver com qualquer forma de dualismo filosófico, isto é, com uma duplicidade que pudesse ser encontrada no pensamento de Nietzsche. Pelo contrário, Schopenhauer e Lange representam pontos de partidas de percursos interpretativos que só aparentemente são separados, mas que de facto – e nos escritos de Nietzsche isto é particularmente evidente – no desenvolvimento da segunda parte do século XIX manifestam as suas interligações. Se o pensamento

de Schopenhauer conduz à questão filosófica do niilismo, ao “enigma do mundo” que diz respeito à impossibilidade de o homem encontrar um sentido para a sua existência assim como para os acontecimentos da realidade dentro da qual ele tem de viver e agir, o texto de Lange aborda o problema do conhecimento daquele mesmo mundo e reflete sobre a impossibilidade de conseguirmos representar objetiva e literalmente a realidade, desenvolvendo a mesma raiz kantiana do pensamento de Schopenhauer a partir de pressupostos e com modalidades e finalidades diferentes. Se sobrepostas, essas abordagens determinam a ontologia crítica que se encontra em Nietzsche, pois expressam a crise da mundividência tradicional e do dogmatismo metafísico sobre a questão do valor dos valores (de qualquer tipo: morais, estéticos, epistémicos, etc.) que constitui a base da “morte de Deus” tal como é pensada por Nietzsche. Nas obras daqueles dois autores, portanto, Nietzsche encontra os princípios da sua concepção antimetafísica do mundo – uma concepção cheia de sujeitos sem alma, vontades não livres, acontecimentos naturais que expressam apenas uma pura necessidade não teleológica e, finalmente, valores que não têm validade em si mesmos; mas as obras de Schopenhauer e Lange fornecem-lhe também os pressupostos que lhe permitem elaborar filosoficamente essa concepção, pondo em evidência o seu valor ético e antropológico enquanto fundamentação duma nova prática de ação e existência que tem que lidar com um mundo dentro do qual não é possível encontrar princípios de orientação senão a partir da própria atividade avaliativa humana (cf. GC 374).

Finalmente, Schopenhauer e Lange são figuras de referência para uma grande quantidade de autores que operaram na época de Nietzsche e cujas obras ele conhecia – senão diretamente, pelo menos através de resenhas publicadas em revistas literárias e filosóficas. Os dois, portanto, introduzem Nietzsche a um contexto cultural extremamente diversificado, que inclui trabalhos representativos da riqueza do panorama intelectual do século XIX. Uma riqueza que Nietzsche foi capaz de reconhecer e compreender, elaborando-a de forma original num pensamento focado nas contradições e potencialidades dessa cultura, nos problemas que a caracterizam, mas também nas consequências positivas – especialmente éticas e antropológicas – que podem resultar dela. É precisamente por isso que a filosofia de Nietzsche continua a ser atual. Do ponto de vista geral, ela consiste numa trajetória na cultura europeia, num percurso que olha para frente e tenta afastar-se o mais possível da tradição que produziu as formas de vida que Nietzsche encontra na sua contemporaneidade. Com efeito, o mundo que Nietzsche observa e diagnostica, sobre o qual reflete criticamente aplicando o seu martelo filosófico – que não destrói, mas apenas revela a inconsistência de qualquer forma de sabedoria dogmática (cf. CI, *Prefácio*) –, contém as raízes da nossa cultura assim como a direção do seu desenvolvimento potencial. Ter reconhecido essas raízes e até ter percebido algo de fundamental sobre como elas viriam a desenvolver-se foi, talvez, o maior mérito de Nietzsche.

Estas considerações pretendem, acima de tudo, esclarecer alguns dos mais importantes pressupostos metodológicos e temáticos desta *Introdução a Nietzsche*. O percurso que foi escolhido para mergulhar na obra e no pensamento de Nietzsche começa com uma reflexão sobre o assunto principal que caracteriza o seu pensamento, nomeadamente o problema do niilismo, que Nietzsche identifica como o núcleo problemático da cultura ocidental e a verdadeira questão que tem de ser colocada pelo pensamento filosófico. Essa questão consiste na incapacidade de encontrar metas, sentido, valor e finalidade no mundo – uma questão que faz o pensamento perder o seu sentido de orientação, e que conduz até à beira do abismo mais profundo e insondável que nos é possível experienciar. Embora, num certo sentido, Nietzsche aceite a “verdade do niilismo” — por exemplo, na medida em que já no *Nascimento da tragédia* defende que os Gregos da época trágica estavam certos ao verem o mundo como algo que não pode ser racionalmente justificado e que, neste sentido, é “absurdo” —, ele encontra no âmbito da estética o contexto que lhe permite esboçar um percurso alternativo ao relativismo cético e pessimista que não consegue ir para além dessa negação. Como defende João Constâncio no primeiro capítulo deste livro, é justamente a interpretação do mundo enquanto fenómeno estético que caracteriza a forma como Nietzsche desenvolve a sua luta contra o niilismo e reflete criticamente sobre ele. Por outras palavras, é a justificação estética do mundo que, segundo Nietzsche, nos permite pensar – e até realizar – uma “transvaloração dos valores”.

Uma vez esclarecido aquele que pode ser considerado o assunto fundamental do pensamento nietzschiano, o percurso de reflexão terá de considerar outros aspectos relevantes para uma consideração da contribuição de Nietzsche para o pensamento contemporâneo. Como a questão estética já está implicitamente abordada no que será dito relativamente ao tema do niilismo, esses aspectos terão que ver com as reflexões que Nietzsche desenvolveu relativamente às questões éticas e epistemológicas, i.e. ao tema da moral e do conhecimento. Neste sentido, os capítulos de Paolo Stellino e Pietro Gori tentam mostrar a continuidade de Nietzsche com a época cultural a ele anterior e particularmente com a sua matriz pós-kantiana, evidenciando também a originalidade que caracteriza a abordagem nietzschiana das questões filosóficas tradicionais. Conforme o que foi dito anteriormente, quer no âmbito da moral, quer no do conhecimento o problema fundamental tem que ver com o relativismo que resulta da aceitação do niilismo dos valores, isto é, com a questão do “valor dos valores” que Nietzsche identifica como assunto central do seu pensamento (e.g. GM, *Prefácio*). Nietzsche de facto manifesta um interesse particular para o juízo humano (incluindo isso as avaliações axiológicas e epistêmicas além das estéticas), que ele considera como o espaço de conhecimento e ação propriamente ditos, o contexto dentro do qual se desenvolve a nossa vida e que é o único no qual se pode falar de um “sentido”. Ora, embora Nietzsche seja conhecido por ter levado a cabo uma crítica radical da moral (tanto das suas fundações como das suas finalidades ou efeitos práticos), tal como da verdade e do seu valor, é possível defender a tese segundo

a qual essa crítica representa apenas a primeira parte duma “segunda navegação” em que o relativismo se revela enquanto espaço de potencialidades que poderiam ser aproveitadas pela futura geração de filósofos que Nietzsche pretendia criar (cf. GC 343). Um espaço, portanto, em que uma *nova* determinação dos valores seria possível, mas apenas com base em novos princípios, novos critérios, novas tarefas – e também uma nova *meta* (BM, *Prefácio*).

A forma como Nietzsche trata estas questões e as consequências desta nova abordagem no contexto cultural e civilizacional europeu são consideradas nos capítulos seguintes. Uma questão particularmente relevante, neste sentido, diz respeito ao tema da afirmação da vida, abordado neste volume por Marta Faustino. No seu capítulo, Faustino observa que esse tema permeia toda a obra de Nietzsche, e mostra a sua ligação com o conjunto do pensamento nietzschiano, especialmente com os outros temas que já foram mencionados: o problema do niilismo, a crítica e diagnóstico da cultura europeia e o projecto de reavaliação ou transvaloração de todos os valores. No seu estudo, Faustino desenvolve uma análise da tematização nietzschiana do problema do sofrimento, sublinhando os pontos de continuidade com a filosofia de Schopenhauer, mas também os elementos de ruptura que permitem a Nietzsche dar a este problema uma resposta significativamente diferente da de Schopenhauer e, assim, oferecer uma alternativa à mundividência niilista que, aos olhos de Nietzsche, caracteriza toda a cultura e civilização ocidental. Ao longo do capítulo, são também analisadas as duas principais formas de apresentação da tese da afirmação da vida na obra de Nietzsche, nomeadamente o eterno retorno do mesmo e o *amor fati*.

Outro tema que tem um papel muito relevante na obra de Nietzsche e que dificilmente pode ser deixado de lado numa introdução à sua filosofia é o da vontade — e isto não apenas porque a “vontade de poder” nietzschiana inclui uma referência implícita ao conceito-chave do pensamento de Schopenhauer, mas também porque Nietzsche desenvolve uma reflexão sobre as faculdades mentais que implica o questionamento do conceito de vontade em termos que têm grande afinidade com os de outros autores seus contemporâneos. Portanto, uma análise deste conceito em Nietzsche permite, por um lado, abordar um dos principais núcleos temáticos da sua obra tardia (pois a “vontade de poder” está estritamente ligada com o projeto de “transvaloração dos valores”) e, por outro lado, considerar a relevância e atualidade do pensamento nietzschiano com base na sua capacidade de dialogar com a sua contemporaneidade e até com a sua posterioridade. No capítulo dedicado a esse tema, Luís Sousa defende, com base numa detalhada análise dos textos em que Nietzsche trata do conceito de vontade, que é possível conciliar a crítica e até rejeição da noção de vontade enquanto faculdade mental com a crescente centralidade que o tema da vontade de poder adquire no pensamento de Nietzsche, mostrando a relação entre esses assuntos e sublinhando as consequências éticas e existenciais que Nietzsche retira das suas reflexões sobre o tema.

Introdução

A questão da cultura ou civilização é abordada por Bartholomew Ryan no capítulo seguinte. Neste texto, mostra-se a centralidade que a crítica da cultura europeia (ocidental) tem na obra de Nietzsche. O percurso do texto de Ryan divide-se em duas partes: primariamente, são considerados os vários sentidos e significados do conceito de cultura e as diferentes ideias e figuras históricas que Nietzsche acha estarem relacionadas com esse conceito, no contexto europeu; a seguir, Ryan tenta mostrar como Nietzsche analisa, critica e supera as várias formas de cultura do passado e do presente no desdobramento do seu próprio empreendimento filosófico. Ao longo do seu estudo, Ryan foca-se sobre as figuras filosófico-antropológicas de “espírito livre” e “bom europeu” enquanto centrais na visão que Nietzsche tem do futuro da cultura (ou da cultura do futuro).

Os capítulos seguintes esboçam aspectos relevantes da recepção que a obra de Nietzsche teve na época contemporânea. Giovanbattista Tusa dedica o seu capítulo a alguns dos pensadores mais importantes do século XIX, cuja filosofia foi particularmente influenciada pela obra de Nietzsche. Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze representam claramente uma seleção mínima entre a grande quantidade de autores que muito devem à filosofia nietzschiana, mas de qualquer forma nos permitem apreciar quão profundamente essa filosofia conseguiu enraizar-se na cultura ocidental e quão fértil se tem revelado. Também é importante observar que cada um destes autores conseguiu interpretar de forma diferente alguns dos muitos estímulos intelectuais que se encontram na obra de Nietzsche, evidenciando mais uma vez o seu valor e riqueza. O outro capítulo em que se trata da recepção do pensamento nietzschiano foca-se na literatura. Como observa a autora desse texto, Tatiana Salem Levy, dificilmente houve filósofo tão lido, comentado e apropriado pela literatura desde o fim do século XIX até os dias de hoje quanto Nietzsche; mesmo escritores que não o leram diretamente terminaram por dialogar, em maior ou menor grau, com questões presentes no seu pensamento. Por isso, faz todo o sentido considerar pelo menos alguns dos escritores que se referiram a Nietzsche ou cuja obra se apropriou, de um modo ou de outro, do pensamento nietzschiano. A importância desta relação com a literatura é reforçada pelo estilo da escrita de Nietzsche, a qual mescla a criação de conceitos com a narrativa poética, diluindo assim as fronteiras entre filosofia, arte e literatura; entre filosofia, cultura e vida; entre existência e estética.

O volume termina com um capítulo biográfico que reconstrói as várias etapas (geográficas e temáticas) da vida de Nietzsche. No pouco espaço que lhe foi atribuído – um espaço claramente inadequado para uma reconstrução exaustiva de uma biografia tão rica e complexa, embora Nietzsche não tenha vivido muitos anos, sem considerar também a década de insanidade mental – Antonio Cardiello consegue delinear um percurso que revela o papel que desempenharam no desenvolvimento intelectual e filosófico de Nietzsche as pessoas com quem ele manteve relações pessoais mais estritas.

* * *

Introdução

Queria concluir esta introdução com algumas palavras de agradecimento. A João Constâncio, por ter sempre apoiado o meu trabalho no Instituto de Filosofia da NOVA (não sem deixar de o criticar, obviamente, mas, como diria Nietzsche: “Cada vontade de poder só pode manifestar-se contra resistências”); a ele e a Maria João Branco, por terem incluído o presente volume entre as atividades do projeto “Nietzsche, o nihilismo e o valor da arte” (PTDC/FER-FIL/30172/2017), que decorreu entre 2018 e 2022, e que ambos dirigiram; a todos os colegas e amigos do Lisbon Nietzsche Group que contribuíram para este volume, pela sua disponibilidade e paciência na fase de elaboração, discussão, revisão e – finalmente – publicação deste trabalho, cuja recepção pelos leitores espero justifique a longa demora; à gestão da ciência do IFILNOVA, especialmente na pessoa da Catarina Barros, pela ajuda na fase final de publicação deste livro, mas também por todo o auxílio que sempre nos deu na realização prática do nosso trabalho académico.

Lisboa, Novembro de 2023

Pietro Gori

PARTE 1

1.1

Aspectos do niilismo em Nietzsche

João Constâncio

1

Um niilista não acredita em princípios, mas acredita em rãs, ensina-nos Turgueniev. E é porque um niilista acredita em que nada mais se pode saber do que o tipo de coisa que se pode saber através da dissecação de uma rã – e que, no que respeita aos seres-humanos, nada mais se pode saber do que as causas e os efeitos que a dissecação dos seus comportamentos permite descobrir – que também se pode dizer que um niilista não acredita em nada, ou acredita apenas no nada, *nihil*. Na obra de Nietzsche, são identificados muitos tipos de niilismo – o niilismo budista, o niilismo grego, o niilismo platónico, cristão, kantiano, schopenhaueriano, o niilismo dos *décadents* do fim do século –, mas, sem dúvida, que um desses tipos é o niilismo de que fala Turgueniev: o niilismo daqueles a quem Nietzsche chama “positivistas.” Mostrar que este tipo de niilismo não é, de todo, uma posição a que Nietzsche adira, mas, pelo contrário, uma que ele claramente rejeita, é uma tarefa que se tornou muito importante nos últimos dez ou vinte anos porque tem vindo a crescer, sobretudo na literatura secundária anglo-americana, a tendência para atribuir a Nietzsche um *naturalismo* que, na verdade, é extremamente semelhante, ou mesmo idêntico, ao positivismo que Nietzsche tão veementemente critica. Tal naturalismo não lhe é atribuído apenas por comentadores que o aprovam e nada vêem nele que seja niilista, mas também por pensadores, como Robert Brandom, que identificam tal naturalismo (o *bald naturalism* teorizado e criticado por John McDowell) com uma descrença niilista na razão.¹

O cerne desse naturalismo é a tese de que só têm valor explicativo as proposições que digam respeito a um “espaço de subsunção sob leis naturais,” isto é, a mecanismos causais, a causas e efeitos que ocorram no espaço e no tempo. Por isso, as razões que julgamos ter para pensar e agir de um certo modo – as razões que inferimos da nossa conceptualização do real e que achamos que justificam os nossos juízos e acções – são vazias se não puderem ser referidas a tais mecanismos causais. A autonomia do “espaço das razões” para estabelecer as normas do pensar e do agir, i.e. a normatividade desse espaço, a normatividade conceptual, seria, assim, uma pura ilusão: só o espaço das causas teria poder explicativo e justificativo, “explanations in terms of causes trump explanations in terms of reasons” (Brandom 2020: 565).

Nietzsche seria um representante deste modo de pensar porque este é implicado na concepção nietzschiana da filosofia como genealogia. O método genealógico descreve todo o discurso que pretenda justificar a adopção de certas metas, valores, fins

1 Cf. McDowell 1996: 67, 73, 76-77, 88-89, 108; Brandom 2020: 555, 565-6, 656-7.

– e especialmente todo o discurso moral – como sendo um mero “sintoma” ou “sinal” de determinados movimentos pulsionais e afectivos que estariam na sua origem, e que o explicariam em termos causais. O princípio da genealogia é o de que todo o discurso deve ser explicado como mero efeito de um mecanismo cego. Se Nietzsche exprime muitas vezes as suas reservas em relação aos conceitos de causa e efeito é apenas porque faz parte do seu projecto filosófico descrever as relações causais como relações de poder. O ponto decisivo é a natureza “cega” das relações de poder, isto é, a sua natureza a-conceptual, portanto irracional.

Se é, de facto, disso que se trata na genealogia nietzschiana, então trata-se nela de reduzir todas as metas, todos os valores, todos os fins humanos, até mesmo todos os conceitos, i.e. todo o sentido, a meras “projectões” da nossa subjectividade, ou do que somos enquanto uma “vontade de poder” que sente, quer e pensa. Em si mesma, a natureza é isenta de metas, valores, fins, sentido; ela é pura causalidade ou, mais exactamente, “imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder” (BM 22). A própria “verdade” não é senão mais uma “projectão,” um mero valor, um fim, uma meta que nossa vontade dá a si mesma, apenas “o tipo de erro sem o qual um determinado tipo de ser vivo não poderia viver” (NL 1885, 34[253]).

A adopção do método genealógico conduz, pois, à conclusão de que “nada é verdadeiro, tudo é permitido” (Za IV, *A sombra*, GM III 24). Uma verdade genealógica é possível, mas é uma verdade sobre rãs, não sobre princípios – não justifica a adopção de quaisquer valores em detrimento de outros. “Nada é verdadeiro” significa: nada é sagrado, nada importa realmente, não há nada senão diferentes “reivindicações de poder” em diferentes tempos e diferentes espaços, “tudo é permitido.” E isto justamente é o niilismo: esta ausência de metas (*Ziellosigkeit*), esta consciência de que o real é destituído de valores, de fins, de sentido (*wertlos, zwecklos, sinnlos*). É este o tipo de niilismo a que o pensamento de Nietzsche parece conduzir, e que ele parece abraçar como “niilismo activo.”

A tese deste capítulo é a de que há algo de fundamentalmente errado neste tipo de interpretação do pensamento de Nietzsche. A crítica de Nietzsche ao positivismo implica a rejeição do “naturalismo desnudado” que os seus leitores hoje lhe atribuem, e implica, em particular, uma concepção do que são os valores, do que são fins e do que é fazer sentido das coisas muito diferente daquela que acabámos de expor (os valores, os fins e o sentido como meras projectões subjectivas, etc). Ou, noutros termos: por um lado, o perspectivismo de Nietzsche recusa, de facto, ao “espaço das razões” o estatuto de um horizonte judicativo verdadeiramente autónomo – cujas normas valessem universalmente, e cuja normatividade fosse, portanto, a forma do pensamento em geral e, simultaneamente, a forma do real –, mas, por outro, não reduz as razões a causas, não reconduz os valores, os fins e o sentido a um mecanismo cego.

A estrutura do capítulo é a seguinte. Em primeiro lugar, considera o conceito de valor (*Worth*) e o modo como Nietzsche concebe a relação entre a natureza e os valores (secção 2.). Em seguida, analisa o conceito de propósito ou fim (*Zweck*) e a questão

da teleologia (secção 3.), e depois, o conceito de sentido e a relação entre natureza e sentido (secção 4.). Os resultados destas secções conduzem a uma análise e discussão do conceito de perspectivismo expresso na célebre nota póstuma de 1886-87 em que Nietzsche escreve que “factos é precisamente o que não há, apenas interpretações” (NL 1886-87, 7[60]) (secções 5. e 6.). Por fim, o capítulo foca-se na “luta contra o niilismo” (NL 1886-7, 5[50], 7[31]), e considera, à luz dos resultados das secções anteriores, o estatuto daquilo a que *O nascimento da tragédia* chama uma “justificação do mundo como fenómeno estético” (NT 24), por oposição a uma justificação racional do mundo, i.e. uma justificação que pretenda resultar do ou da racionalidade teórica ou da racionalidade prática, portanto do exercício (supostamente autónomo) do pensamento no “espaço das razões”. Ao longo de todo o capítulo desempenha um papel-chave a análise do modo como Nietzsche re-interpreta a crítica kantiana do juízo teleológico e do juízo estético.²

2

Não raramente, Nietzsche parece defender a tese de que a única fonte dos nossos valores é a nossa actividade de avaliar e de que, *portanto*, os nossos valores são *meras* projecções *impostas* pela nossa subjectividade a um mundo natural que seria em si mesmo destituído de valor. Devemos atribuir, de facto, a Nietzsche este “projeccionismo,” ou “imposicionismo,” este “naturalismo redutor”?

Consideremos dois exemplos da obra de Nietzsche que parecem justificar tal atribuição. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve que “apenas através do estimar existe valor,” todas as “tábuas de valores” são meramente “criadas” pelo nosso próprio “estimar” (*Schätzen*), visto que foram os humanos quem “primeiramente pôs valores nas coisas,” foi o ser-humano o primeiro a “criar sentido para as coisas, um sentido humano” (Za I, *Das mil metas e uma só meta*). E na *Gaia ciência*, escreve: “Nós, os pensantes que sentem (*Wir, die Denkend-Empfindenden*), somos os que de facto e continuamente *fazem* algo que não existe ainda: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. [...] O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme a sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor; e formos *nós* esses doadores e ofertadores!” (GC 301).

Mas o que Nietzsche quer dizer em passagens como estas não é tão simples quanto parece. Em *Assim falou Zaratustra*, a ideia não é a de que o valor, sendo “criado” pelo estimar ou avaliar humano, e não sendo, portanto, dado ao nosso espírito por algo exterior a ele, seja, por isso, meramente “subjectivo” e não pertença

2 O capítulo desenvolve, mas, em vários pontos importantes, também encurta e resume os resultados apresentados em Constâncio 2022 e Constâncio 2016. Excepto quando expressamente indicado, todas as traduções de originais alemães são da responsabilidade do autor do capítulo.

ao mundo. Pelo contrário, o que Zaratustra realmente diz é o seguinte: “apenas através do estimar existe valor, e sem o estimar seria oca a noz da existência” (Za I, *Das mil metas e uma só meta.*) Portanto, a ideia é a de que “a noz da existência” não é “oca” – pois a criação humana de valor faz que ela não seja oca, o avaliar humano faz que o mundo *ele mesmo* tenha valor. (Como Heidegger assinala, em passos como este Nietzsche usa uma terminologia kantiana-schopenhaueriana segundo a qual “existência”, *Dasein*, significa “o mundo,” a totalidade do que há, a realidade no seu todo. O que diz é, portanto, que a noz *do mundo* não é oca.)³

Também no passo de *A gaia ciência* Nietzsche convida-nos a imaginar o mundo, ou a natureza, sem a presença humana, e portanto sem valor: uma natureza “isenta de valor” (*wertblos*). É importante notar que também Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, evoca a imagem de uma natureza isenta de valor: “sem os seres humanos,” escreve, “a criação inteira seria um mero deserto” (KU §86, 442); sem os seres humanos, o mundo “não teria absolutamente nenhum valor,” já que não existiria nele qualquer ser com o mínimo conceito de um valor” (KU §87, 449).⁴ Como é sabido, o termo “niilismo” foi popularizado por Jacobi justamente para designar esta imagem kantiana da natureza – a imagem de um mundo puramente mecânico, um mundo destituído de valor e regido exclusivamente pelas categorias da crítica da razão pura levada a cabo por Kant. Ao dirigir-se ao mundo, a vontade humana dirige-se a algo que não tem valor algum, portanto é, na verdade, uma vontade que, como escreve Jacobi, “*não quer nada*” (Jacobi 1816: 3-57). Jacobi identifica este niilismo com o ateísmo, a “ausência de Deus” (*Gottlosigkeit*; Jacobi 1816: 37, 44), e entende-o como a consequência lógica do idealismo transcendental: se seguirmos Kant, somos conduzidos a um universo mecânico, newtoniano, do qual está desterrado todo o valor, e que além disso é apenas uma representação nossa, portanto uma mera multiplicidade de “aparições” (*Erscheinungen*), ou seja, “fantasmas,” “aparições do nada” (Jacobi 1816: 33.)

Ora, o problema é que, ao contrário de Jacobi – mas muito semelhantemente a Hegel e à crítica que este faz de Jacobi em *Glauben und Wissen* (1802) e em muitos outros lugares –, Nietzsche não crê que a razão nos force a conceber a subjectividade humana como a subjectividade de uma mente que construisse para si mesma um mundo de meras representações. Esta concepção da subjectividade e do mundo é, na verdade, muito semelhante, talvez até idêntica, àquela que leva ao desespero o célebre

3 Cf. Heidegger 1996: 245-246, 442, 465. Heidegger também faz notar, correctamente, que Nietzsche usa frequentemente o termo “vida,” *Leben*, como sinónimo de “existência” e “mundo”: cf. Heidegger 1996: 246, 297-298, 438-439, 442, 465, 512, 516, também: 215, 589. Cf. igualmente o curso sobre as *Considerações extemporâneas* (Heidegger 2003): 83, 140, 211-222. Este ponto terminológico é crucial para a interpretação do niilismo como algo que diz respeito ao mundo enquanto tal, à totalidade do que existe: cf. Heidegger 1997: 248-254.

4 Fez-se aqui uso abreviatura da *Crítica da faculdade de julgar* estabelecida pela revista *Kant-Studien*, com indicação do § seguida da paginação canónica da Akademie Ausgabe (AA). A tradução é de Fernando Costa Mattos (Kant 2016).

“homem louco” que, na *Gaia ciência* de Nietzsche, anuncia que “Deus está morto” (GC 125). O homem louco compartilha com Jacobi o medo do niilismo, tomado como sinónimo de *Gottlosigkeit*. Se Deus está morto, então existe apenas um “nada infinito, um “espaço vazio” (GC 125). Mas, *pace* Heidegger e muitos outros, Nietzsche não se identifica com o homem louco, ainda que certamente concorde em que “Deus está morto.” Como bem viu Robert Pippin, Nietzsche entende o desespero e a melancolia do homem louco como “um sintoma, ou uma patologia moderna,” para a qual procura “um diagnóstico” (Pippin 1999: 145-149). Mas, se Nietzsche não subscreve a visão do mundo expressa por Jacobi e pelo homem louco, então, quando afirma na *Gaia ciência* que somos nós quem “cria” e “faz” um “mundo de avaliações” e que sem nós a natureza é sempre “isenta de valor,” o que quer dizer com isso não pode ser que exista um “sujeito,” um *res cogitans* que “imponha” ao mundo o conceito de “valor.” O seu ponto de partida não é nunca a mente da filosofia de Descartes, mas sim aquilo a que chama a “óptica” ou o “prisma” *da vida* (NT/TA 2).

Assim, os “pensantes que sentem” referidos no texto, os seres peculiares que “fazem” um “mundo de avaliações,” *são parte da natureza, são eles próprios “natureza.”* Habitualmente, Nietzsche descreve-os (isto é, descreve-nos) como um corpo vivo e sentiente cujos pensamentos e desejos emergem das profundezas da unidade viva e corpórea de um mesmo “querer, sentir, pensar,” ou seja, de uma estrutura hierarquizada (mas também mutável e dinâmica) de pulsões e afectos primariamente animais – e não como seres essencialmente pensantes que pudessem, de algum modo, situar-se fora ou à margem da natureza e “projectar” sobre ela as suas representações *sui generis* em especial as suas avaliações e conceitos. O que Nietzsche afirma não é a tese de que o realmente real seja uma natureza isenta de valor e o valor, portanto, seja um mero aditamento humano ao realmente real, vindo, de algum modo, de fora da natureza. O que afirma é, antes, que há algo *na natureza*, nomeadamente nós, que “faz” dela algo diferente do que ela de outro modo seria, a saber: um mundo de “avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações” (GC 301).

Um tal mundo não existiria sem os seres-humanos, e contudo a conclusão que Nietzsche retira deste facto não é a conclusão idealista segundo a qual há uma “coisa em si” isenta de valor e, oposto a ela, bem como separado dela, um “sujeito” que lhe imponha valor. A oposição que Nietzsche estabelece não é entre a natureza e o humano, mas sim entre a natureza sem o humano e a natureza com o humano.

E, ao estabelecer esta oposição, o que pretende é sempre duplo. Primeiro, trata-se de nos fazer ver a necessidade de alterar a nossa concepção do humano, e de olhar para o humano como natureza: o humano como uma forma de vida, um corpo, um organismo que é “o animal avaliador em si” (GM II 8); o humano como “um animal venerador” (GC 346), como a forma de vida animal que merece o nome de “o estimador” (Za I, *Das mil metas e uma só meta.*) Mas, em segundo lugar, trata-se de nos fazer ver que, se reconhecemos a peculiaridade do tipo de vida que é a vida humana, temos de alterar, em consequência disso, a nossa concepção da natureza, e

olhar para ela como sendo não apenas espaço, tempo e causalidade, não apenas uma realidade espacio-temporal e mecânica que fosse destituída de valor – o “nada infinito” do homem louco na *Gaia ciência*, a “natureza isenta de valor” (GC 301) da concepção mecanicista do mundo –, mas antes como uma realidade constituída por “forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, capazes de produzir novas interpretações, novos direccionamentos e novas formas” (GM II 12), forças expansivas que podem ser criativas ao ponto de criarem valores. Se olharmos para nós mesmos, para o humano, através do “prisma da vida,” e se, ao fazê-lo, reconhecermos em nós “o estimador”, teremos de rever também, por analogia, toda a nossa concepção da vida e, na verdade, do mundo como um todo.

É a isto que Nietzsche chama no *Nachlass* o filosofar segundo a “analogia” do corpo e “seguindo o fio condutor do corpo.”⁵ Ao reflectirmos sobre o humano como “o animal avaliador em si” (GM II 8), somos forçados a rever a nossa concepção da vida e do mundo e, como Nietzsche assinala numa nota póstuma de 1885, a tentar compreender “o elemento criador em todo o ser organizado” (“*das Schöpferische in jedem organischen Wesen*”); a compreender que todas as unidades de vida orgânica tecem à sua volta “pequenos mundos inventados (*erdichteten*);” a reconhecer que a sua capacidade fundamental é “a capacidade de criar (dar forma, inventar, fabricar).” Para todo o ser orgânico, o assim-chamado “mundo exterior,” escreve Nietzsche, é “a soma das estimativas de valor,” de forma que “a representação mecanicista da pressão e do choque [*Druck und Stoß*]” não passa de “uma hipótese assente na visão e no toque” (NL 1885, 34[247]). Em passos como este, Nietzsche vai ao ponto de declarar que “não existe mundo inorgânico” (NL 1885, 34[247]). O mundo inorgânico é apenas o mundo pensado à luz da “representação mecanicista da pressão e do choque,” e esta é, quando muito, uma “hipótese reguladora,” que só podemos tomar por válida para fazermos sentido do “mundo visível” (NL 1885, 34[247]), mas não para fazermos sentido do mundo ou da natureza enquanto tal.

Portanto, em suma: ao estimarmos, ao darmos e concedermos valor ao nosso mundo, nós fazemos “algo que não existe ainda” (GC 301), mas isto não significa que o realmente real seja um mundo mecânico de processos causais cegos – e que os nossos valores sejam meros figmentos da nossa imaginação; segundo Nietzsche, ao “fazer” um mundo que é uma “soma de estimativas de valor” (NL 1885, 34[247]), o ser-humano, o “estimador”, *faz realmente da natureza algo que tem valor em si mesmo* – ou, por outras palavras, o que Nietzsche sustenta é que, através da actividade de avaliar que caracteriza “o animal homem,” a *natureza* torna-se algo que tem valor no interior da sua “noz” (Za I, *Das mil metas e uma só meta.*)

O estatuto de uma afirmação como esta é certamente problemático. Parece tratar-se de uma tese pertencente a uma “filosofia primeira,” uma tese fundacional com a pretensão de determinar, de uma perspectiva transcendental, a realidade

5 Cf. NL 1884, 26[374], 26[432], 27[27]; NL 1885, 36[35], 37[4], 39[13], 42[3]; NL 1885-86, 2[68], [70], 2[91]; NL 1885, 40[21]; NL 1886-87, 5[56].

dos nossos valores. Contudo, não é esse estatuto que Nietzsche atribui aos seus enunciados filosóficos. Voltaremos a este problema na próxima secção, juntamente com a consideração da questão da teleologia na obra de Nietzsche. Mas, no presente estágio da minha argumentação, o ponto que é realmente importante estabelecer é este: nada indica que Nietzsche pretenda reduzir os nossos valores a projecções *irreais* da nossa subjectividade. Talvez se possa dizer que, em vez disso, pretende que os concebamos como *antropomórficos mas reais*. Veja-se já, a título de exemplo, a célebre nota póstuma em que escreve que “factos é precisamente o que não há, apenas interpretações” (NL 1886, 7[60]). Justamente nesta nota, Nietzsche explicita que a sua tese *não* é a de que “tudo é subjectivo,” e sublinha que a razão por que seria errado sustentar tal coisa é que “o ‘sujeito’ não é algo dado, é algo que é adicionado e inventado e projectado por detrás do que existe” (NL 1886, 7[60]). O que existe é a natureza, e esta inclui as avaliações humanas. Semelhantemente, numa outra nota do *Nachlass* em que concede ter o seu próprio “tipo de ‘idealismo’” (“*Meine Art von ‘Idealismus,’*” NL 1882, 21[3]) – visto que crê que “toda a sensação contém uma certa estimativa de valor (*Werthschätzung*),” e que toda a estimativa de valor “fantasia e fabrica” (*phantasirt und erfindet*, NL 1882, 21[3]) –, Nietzsche escreve “idealismo” entre aspas, e acrescenta imediatamente que aquilo que as nossas estimativas de valor fantasiam e fabricam (ou “inventam,” “poetizam”) é *efectivamente-real*, ainda que o seu tipo particular de realidade (ou de “efectividade-real,” *Wirklichkeit*) seja “completamente *diferente* da efectividade-real da lei da gravidade” (NL 1882, 21[3]). Também aqui Nietzsche assinala explicitamente que “não podemos “despir (*abstreifen*)” da natureza todas as estimativas de valor que fantasiamos e fabricamos (NL 1882, 21[3],) de tal forma que, depois de o fazermos, pudéssemos lidar apenas com um mundo mecânico constituído por espaço, tempo e causalidade sem “projectar” nele quaisquer valores (cf., de novo, NL 1886-87, 7[60] e, por exemplo, GC 373).

O facto de que nós, enquanto seres-vivos sentientes-querentes-pensantes, “fazemos” o nosso mundo não obriga a retirar as conclusões “anti-realistas” que são frequentemente atribuídas a Nietzsche. E isso resulta ainda mais claro da análise do modo como Nietzsche usa o verbo “fazer” (*machen*) quando, por exemplo, apresenta a sua concepção da “moralidade dos costumes” (*die Sittlichkeit der Sitte*) na *Genealogia da moral*. Aí, escreve, em itálico, que os costumes “*fazem*” de nós um ser “até certo ponto submetido à necessidade, uniforme, igual entre iguais, regular e, conseqüentemente, previsível” (GM II 2,) e claramente não pretende dizer com isso que, ao obedecer a certos costumes, a nossa natureza original permaneça a mesma, enquanto um sujeito pensante lhe impõe um dado conjunto de representações meramente subjectivas. O que pretende dizer é, antes, que a *natureza* humana, que inclui o *corpo* (ou é corpo), sofre uma transformação *real* por efeito da prevalência do costume. Os costumes e a vida social *fazem-nos* diferentes do que éramos antes. Através deles adquirimos uma nova natureza: uma “segunda natureza” (*eine zweite Natur*).

Na sua obra publicada, Nietzsche usa por três vezes a expressão “segunda natureza” (Marino 2017: 231-261). Na *Aurora*, escreve que as nossas pulsões naturais podem ser “transformadas por juízos morais”, e nesse caso adquirem uma “segunda natureza” (A 38); na *Gaia ciência*, explica que aquilo a que chama “dar estilo” ao carácter envolve adicionar ao carácter “uma grande massa de segunda natureza,” assim como remover “um bocado de primeira natureza” (GC 290); e noutro aforismo da *Aurora*, intitulado “*Primeira natureza*,” elucida: “Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e têmo-la quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são suficientemente cobras para um dia se desfazerem dessa pele: quando, sob o seu invólucro, a sua *primeira natureza* se tornou madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou” (A 455). Ao habitar-mos um mundo no qual há juízos morais, no qual podemos igualmente empenharmo-nos em redesenhar o nosso carácter, e no qual recebemos uma educação (que pretende tornar-nos “utilizáveis” para a sociedade), desenvolvemos avaliações e valores que implicam o intelecto e juízos intelectuais. Estas novas estimativas de valor assentam em conceitos e raciocínios. É por isso que o modo humano de avaliar vai muito para além dos juízos instintivos inerentes às pulsões que constituem a nossa primeira natureza, e é por isso que difere em muito do modo de avaliar dos outros tipos de organismos animais de que temos conhecimento. E contudo, segundo Nietzsche, isso não impede essas novas estimativas de valor, essas “segundas” avaliações, de serem tão *naturais* como as anteriores e “primeiras.” Na verdade, como aqueles três passos ilustram, Nietzsche crê que essas avaliações supervenientes são suficientemente naturais e poderosas para lograrem transformar a nossa primeira natureza, isto é, para *fazerem* uma segunda natureza com base na primeira que nos é dada. A primeira natureza consiste naquilo a que Nietzsche chama os “velhos instintos” (GM II 16) do caçador-recolector, “esses instintos do ser-humano selvagem, livre e nómada” (GM II 16), os “instintos animais” (GM II 22) que se formaram no curso da evolução da nossa espécie e fizeram dela o que ela é antes de ser aprisionada na “camisa-de-forças” da “moralidade dos costumes,” i.e. da vida em sociedade (GM II 2). Tais instintos permanecem activos em nós enquanto vão sendo gradualmente transformados pelas avaliações sociais e espirituais, mas mesmo quando se “tornam maduros” em vez de “ressecarem,” são forçados a exprimir-se (a “descarregar-se”) num horizonte de sociabilidade parcialmente “feito” de juízos intelectuais, portanto num espaço de pensamento e acção no qual são pedidas e dadas *razões* para se pensar e agir de um certo modo e não de outro – ou seja, num horizonte de sociabilidade no qual está longe de se verificar que as razões que se pedem e dão para justificar pensamentos e acções *nada contam*, ou que são meras ilusões ou mistificações. Pelo contrário, um tal horizonte é, constitutivamente, um “espaço de razões.”⁶

Tudo isto significa que Nietzsche está, afinal, mais próximo do “naturalismo de segunda natureza” defendido por John McDowell do que do “naturalismo desnudado,”

6 Sobre o modo como Nietzsche distingue juízos intelectuais e juízos instintivos, cf. Lupu 2006 e Lupu 2012.

ou mecanicista e redutor, que muitos lhe atribuem. É igualmente interessante fazer notar que, tal como foi demonstrado recentemente por Stefano Marino, o facto de McDowell ter inspirado a sua concepção de uma “segunda natureza” na obra de Gadamer significa que a inspirou indirectamente (e sem se aperceber disso) em Nietzsche, pois Gadamer retirou a sua concepção de uma “segunda natureza” de toda uma tradição filosófica e científica que remonta não apenas a Jacob von Uexküll, Max Scheler e Arnold Gehlen, mas também ao modo como estes autores foram directamente influenciados pelos passos da *Aurora* e da *Gaia ciência* citados acima.⁷

Mas consideremos agora a questão da finalidade e a concepção nietzschiana de propósito ou fim (*Zweck*). Veremos que esta desempenha um papel crucial no modo como Nietzsche desenvolve a sua concepção não-mecanicista da vida e da natureza.

3

Em 1868, antes de começar a trabalhar nos textos que conduziriam, quatro anos depois, à publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche estudou a *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, e escreveu um conjunto de notas a partir das quais planeava fazer uma tese de doutoramento sobre a crítica kantiana do juízo teleológico. Recentemente, um artigo inovador de Sebastian Gardner sobre as posições de Nietzsche acerca de Kant e da teleologia tornou claro que aquilo que Nietzsche escreve nessas notas de 1868 é tão complexo quanto é original, visto que inclui um posicionamento crítico e um esforço de diferenciação em relação não apenas a Kant, mas também a Schopenhauer, Lange e Goethe.⁸ Procurarei mostrar que essas notas oferecem elementos cruciais para se compreenderem as posições de Nietzsche sobre a teleologia expressas nas suas obras da maturidade.

As notas são dominadas por um ponto em que Nietzsche concorda com Kant: os seres-vivos – na medida em que são organismos – não podem ser compreendidos em termos mecânicos, ainda que seja igualmente verdade que o conhecimento científico da natureza é mecanicista e nenhum outro tipo de explicação além da mecanicista seja admissível nas ciências da natureza (como, por exemplo, a explicação com recurso a uma providência divina); para se compreenderem os seres-vivos *qua* instanciações da “vida,” ou *qua* organismos vivos, é necessário que se recorra ao conceito de propósito ou fim (*Zweck*). Ao concordar com Kant neste ponto, Nietzsche assinala que, para Kant, “mecanismo” designa o mundo isento de causas finais, o mundo da mera causalidade (KGW I/4, 62[41]); que Kant viu que as ciências naturais são “exactas” só na medida em que são conhecimento da natureza enquanto um mundo mecânico regido por leis matemáticas (KGW I/4, 62[23]); que Kant também viu que um tal

⁷ Cf., de novo, Marino 2017: 239 e *passim*.

⁸ Gardner 2019: 23-48. Tal como Gardner observa, os dois volumes de Kuno Fischer sobre a filosofia de Kant (1866) foram cruciais para a compreensão da terceira *Crítica* por parte de Nietzsche. Cf. Brobjer 2008: 48-50.

mundo é a única coisa que podemos realmente compreender (“Wir verstehen nur einen Mechanismus,” KGW I/4, 62[24]), e que isto significa que as categorias mecânicas definem os limites do estritamente conceptual: tudo o que exceda o reino do mecânico situa-se para lá do alcance da física como ciência matemática, portanto para lá do alcance de conceitos exactos, constitutivos, determinantes (KGW I/4, 62[39-41]). Enquanto seres-humanos, somos, porém, forçados a pensar para lá do mecânico, pois não podemos deixar de pensar sobre o fenómeno da “vida,” tanto em nós mesmos quanto em outros seres orgânicos. Tal não é assim porque a *existência* de seres-vivos requiera uma explicação não-mecânica. A emergência de seres-vivos pode e deve ser concebida em termos mecânicos, acidentais, não-teleológicos (KGW I/4, 62[52], [5]). Mas a sua *forma* – ou seja, o *modo* como existem enquanto unidades individuais de vida – é descontínua com o inorgânico e não pode, portanto, ser explicada em termos mecânicos (KGW I/4, 62[47]; cf. 62[24], [43], [45], [46]). O que Kant demonstrou foi que a forma orgânica tem de ser pensada como tendo uma propositividade, ou finalidade interna: a actividade das partes causa a actividade do todo, mas a actividade do todo, i.e. o relacionamento funcional e hierárquico das partes no todo, causa a actividade das partes, de tal modo que “um organismo é aquilo no qual tudo é fim e, reciprocamente, meio [para um fim]” (KGW I/4, 62[22]). Contudo, só os conceitos das ciências matemáticas e mecânicas são determinantes, constitutivos, exactos (só deles se pode afirmar que “dão a lei à natureza”) – e, se por um lado eles excluem a finalidade, i.e. a relação entre meios e fins, mas, por outro, não se pode pensar uma unidade orgânica sem se pensar a sua finalidade interna, então os juízos nos quais se formula este pensar, os juízos que articulam a ideia de finalidade interna, não são “ciência,” não são juízos “lógicos” (i.e. cognitivos), mas não deixam por isso de ter um estatuto diferente de juízos meramente “subjectivos” (e.g. da mera expressão de preferência idiossincráticas): são juízos “reflexivos” (KGW I/4, 62[40]). Não são conhecimento, mas são um modo legítimo de contemplação: *eine Betrachtungsweise*, como Nietzsche diz (KGW I/4, 62[23]); ou, como remata Gardner no seu artigo, a teleologia não é realmente explicação, mas é “contemplação segundo formas.”

Em suma: Nietzsche subscreve a tese kantiana segundo a qual não podemos evitar conceber as unidades orgânicas (organismos, seres-vivos) como sendo em si mesmas uma finalidade interna e resultando, a partir de si mesmas, de uma tal finalidade, o que significa que a vida enquanto tal é já algo para lá do conceptual no sentido mais estrito do termo. Mas, para Nietzsche, isto quer dizer então que a vida é “o que gera espanto” (*das Wunderbare*, KGW I/4, 62[15]), a vida é “incognoscível” (KGW I/4, 62[52]), é “o segredo,” o “enigma”, (KGW I/4, 62[29]), é “obscura,” “algo completamente escuro para nós” (“*uns etwas völlig dunkles*,” KGW I/4, 62[47]). Porquê esta conclusão?

O ponto de partida de Nietzsche é a razão por que o próprio Kant considera que nunca poderá “surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de erva” (KU §75, 338), i.e. que há algo de inexoravelmente misterioso nos seres-vivos, algo que

nunca poderá ser explicado: nós precisamos das categorias mecânicas para pensar um objecto espaço-temporal, mas quando tentamos pensar um ser-vivo essas categorias colapsam, pois o que é causa é, ao mesmo tempo e no mesmo respeito, efeito e vice-versa. Como já se assinalou acima, as partes são causas do todo e um efeito do todo, e o todo é um efeito das partes e uma causa das partes. O modo como as partes se organizam num todo não pode ser compreendido segundo essas categorias, e obriga a pensar esse todo, ou seja, a forma particular de “vida” que é posta perante nós no curso da nossa experiência sensível, como o “fim” ou “propósito” das partes (KGW I/4, 62[47]). A forma sensível de um ser-vivo é apenas a superfície, ou a aparição, do todo que é o seu fim (ou, na terminologia de Goethe, da “ideia” que se realiza através das partes: a ideia de gardénia, ou de erva, ou de sapo, ou seja do que for) – só que esse fim não é observável no plano sensível, esse fim é *pensado* por nós, portanto algo que nós temos de “fabricar” ou “inventar” (*erfinden*, KGW I/4, 62[40], [52]) de modo a podermos subjugar, no plano da compreensão, o que na verdade não compreendemos, isto é, de modo a podermos fazer sentido dada forma orgânica, das “propriedades que aparecem” (KGW I/4, 62[40]): “o conceito do todo é porém obra nossa. Aqui reside a fonte da representação do fim. O conceito do todo não reside nas coisas, mas sim em nós” (KGW I/4, 62[28]); “o que vemos da vida é forma; o modo como a vemos é o indivíduo. O que se esconde por detrás disso é incognoscível” (KGW I/4, 62[52]).

O problema é, portanto, duplo: (a) por um lado, reconhecer a forma orgânica num ser-vivo individual implica pensar um fim, mas pensar um fim é pensar algo que nem é dado no plano sensível nem pode ser pensado segundo as categorias do entendimento, portanto algo que, apesar de ser pensado, permanece “completamente escuro para nós,” “incognoscível;” (b) por outro lado, mesmo que pudéssemos explicar e, portanto, compreender realmente a forma orgânica de uma unidade individual de vida, bem como a sua emergência a partir do inorgânico – de modo que nada de misterioso subsistisse na sua apresentação sensível –, ainda assim a nossa conceptualização da sua finalidade interna não nos permitiria compreender a *vida enquanto tal*. Como Nietzsche diz, existe uma “infinitude de formas finalísticas [*zweckäßig*, ‘conformes a um fim’],” mas “a vida ela própria não pode ser pensada como fim [*Zweck*] porque, para agir segundo fins, ela tem de estar já pressuposta” (KGW I/4, 62[46]). A vida ela própria não tem propósito (ela é antes o pressuposto de todos os propósitos singulares, de todas as instâncias de finalidade interna de organismos individuais), portanto a vida como um todo é caos. A questão é, em última análise, a impossibilidade de se dar uma *razão* para a existência da finalidade interna das inúmeras formas orgânicas individuais que se interligam umas com as outras e constituem a totalidade da vida no nosso planeta. Tal como Nietzsche afirma múltiplas vezes (cf., sobretudo, KGW I/4, 62[46]), a vida não é *racional*: da conformidade a fins das inúmeras formas de vida existentes não se pode derivar de modo algum a existência de um todo racional, ou, por outras palavras, uma conformidade a fins do próprio todo da vida, a racionalidade do todo (o que explica por que é tão importante para Nietzsche rejeitar uma das teses da crítica kantiana do

juízo teleológico – a ideia de que pensamos que há fins na natureza porque fazemos uma analogia com a ocorrência de fins na *racionalidade* da nossa acção; cf. Gardner).

Nietzsche considera que conceitos como “propósito” ou “fim, “meio,” ou “órgão” são “inventados,” “fabricados” – e contudo não considera que sejam *meramente* inventados. Nunca sugere que tais conceitos sejam um esquema conceptual meramente “imposto” pela nossa subjectividade a algo que, anteriormente, fosse dado aos nossos sentidos – ou seja, “imposto” a algo simplesmente “dado” (i.e. a um *datum* intuitivo ou a-conceptual). Não nega que os conceitos em causa captem uma distinção real. São conceitos “inventados,” mas são o que permite que concebamos e experimentemos a “vida” como algo diferente do inorgânico, ou mecânico, ou meramente material. O que desse modo concebemos e experimentamos, a “vida,” é *realmente real*, embora, ao mesmo tempo, seja “algo completamente obscuro.” Ou, por outras palavras, os conceitos inventados de que dispomos lançam *alguma* luz sobre o que é a vida, sem deixar por isso de ser verdade que essa luz é diminuta e, portanto, a vida permanecerá sempre para nós “um enigma.”⁹

Já aqui, Nietzsche sustenta que a vida escapa a uma conceptualização que pudesse torná-la transparente, compreensível – i.e. que não há uma justificação racional da vida. Mas isso não o leva, de modo alguma, a defender um naturalismo assente na ideia de causa e efeito. Para Nietzsche, a vida não é um reino de “subsunção sob leis naturais,” ou de “causalidade cega.” Ao contrário do que sustenta o “naturalismo desnudado” que McDowell tanto teme – e que, correctamente, compreende ser típico do niilismo da idade moderna –, Nietzsche sustenta que a vida não é redutível às categorias do mecanicismo. A vida não nos é acessível sem o conceito de finalidade interna – ainda que este conceito seja problemático, “fabricado.”

Mas importa verificar agora se o que Nietzsche diz sobre a teleologia nas obras da maturidade coincide ou diverge do que encontrámos nas notas de 1868 sobre a

9 Para Goethe (e depois para Hegel), o todo que unifica as partes de um ser-vivo como uma única unidade de vida organizada é uma forma ideal, i.e., é a “Ideia” no sentido kantiano de “um arquétipo das coisas em si mesmas,” ou “o fundamento da possibilidade do seu objecto:” cf. Förster 2012: 149, 253 (um livro que inspirou uma boa parte do artigo de Gardner). Mas a “ideia” como a forma arquetípica que torna possível a forma observável, sensível, particular é justamente o que Nietzsche considera ser “inteiramente escuro” – algo sobre o qual nós temos de pensar e reflectir para podermos distinguir, por exemplo, uma planta de uma pedra, mas que, mesmo assim, é “um enigma.” Como Gardner demonstra, é essa a crítica de Nietzsche, nas notas de 1868, à posição de Goethe: por um lado, Nietzsche sente-se atraído pela “aspiração goethiana a uma visão do mundo científico-estética” (cuja possibilidade Goethe julgou ver confirmada no modo como a terceira *Crítica* de Kant procurava unificar o juízo teleológico com o juízo estético numa mesma faculdade de julgar); por outro, Nietzsche defende, contra Goethe, que não há nada de transparente na finalidade interna que temos de julgar ser constitutiva da natureza *qua* vida. O facto de que as categorias mecânicas não podem tornar a vida inteligível significa que nada pode. Se, no que respeita ao nosso acesso à existência de um dado organismo vivo, tivéssemos de atribuir a nós mesmos um “entendimento intuitivo” – capaz de apreender o todo, a ideia, e assim a vida que constitui o organismo como organismo –, teríamos de reconhecer, por outro lado, que o que esse entendimento intuiria seria “inteiramente obscuro.” E tal valeria *a fortiori* para uma suposta “intuição” da vida como um todo.

teleologia em Kant. Uma resposta exaustiva não poderia deixar de requerer outro artigo, ou mesmo um livro, mas talvez um curto conjunto de notas permita concluir que, no essencial, o Nietzsche da maturidade concorda com o da juventude. (Veja-se também o final do artigo de Gardner).

Atente-se num texto crucial: o aforismo 109 da *Gaia ciência*. Aqui, Nietzsche parece rejeitar a realidade do teleológico, ao escrever “o carácter total do mundo [...] é caos, por toda a eternidade” (GC 109). De facto, se a teleologia implica a tese de que o universo tem uma finalidade última – que tudo nele são meios para a realização de um fim –, então é óbvio que Nietzsche nega em absoluto a teleologia. O principal ponto do texto é justamente este: que não devemos conceber a realidade orgânica, e especialmente a realidade humana, a vida humana, como uma espécie de “objectivo secreto” do universo (GC 109). Mas isto é completamente diferente de negar que haja seres orgânicos e que a organização interna dos seres vivos tenha de ser pensada como envolvendo uma finalidade *interna*. Sem dúvida, Nietzsche defende que “o carácter *total* do mundo [...] é caos, por toda a eternidade” (GC 109, *itálico meu*), mas, ao defendê-lo, defende também que *nem tudo* no universo é caos. É falsa a crença pré-moderna em que a realidade orgânica é “essencial, comum e eterna” no universo; o elemento orgânico no universo é, antes, algo “indizivelmente derivado, tardio, raro, accidental, que percebemos somente na crosta da terra” (GC 109). Mas é, ainda assim, algo real. Continuamos a ser forçados a reconhecer o carácter *excepcional* dos seres-vivos: que eles têm uma ordem interna, uma finalidade interna no meio do caos que é o universo. Ou, como diz Nietzsche, continuamos a ter de reconhecer que a “vida”, ou “o desenvolvimento do orgânico,” é “uma excepção,” e na verdade “a excepção das excepções” (GC 109).

Em suma: a experiência nietzschiana do universo como “caos” nada tem que ver com a negação de que os seres-vivos tenham de ser pensados como sendo constituídos por uma finalidade interna. Tal experiência é, antes, sinónimo da pergunta pelo “valor da existência,” a “aterradora” questão que Schopenhauer foi o primeiro a levantar na idade moderna: “*a existência [i.e. o mundo] tem, de todo, um valor?*” (GC 357). Nietzsche apresenta muito explicitamente o surgimento desta pergunta na obra de Schopenhauer como a consumação e a expressão final do lento processo histórico que, na idade moderna, fez cair a crença pré-moderna em que o universo teria uma finalidade última, especialmente uma finalidade *moral*. Nietzsche chama à morte desta crença um “evento pan-europeu”, que descreve assim: “Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e protecção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma – isso agora *acabou*” (GC 357). Não se trata aqui senão do desenvolvimento do que Nietzsche havia escrito nas notas de 1868: que a vida não é um todo racional, a finalidade interna das inúmeras manifestações singulares da vida

não significa que o todo tenha uma finalidade e possa ser racionalmente justificado: a vida é, neste sentido, “inteiramente obscura.”

Não deixa por isso de ser verdade que, nos escritos da maturidade, Nietzsche tenda a evitar o vocabulário dos “fins” ou “propósitos”, e a descrever o orgânico, ou aquilo a que chama a organização “oligárquica” dos organismos (e.g. GM II 1), como resultando de relações dinâmicas entre “esferas de poder” e, posteriormente, entre “vontades de poder.” Mas está longe de ser sempre assim, e sobretudo isso não implica o abandono do conceito kantiano de finalidade interna. Se considerarmos, por exemplo, o capítulo 12 do Segundo Ensaio da *Genealogia da moral* – um texto-chave neste quadro –, verificamos que a hipótese da “vontade de poder” (*Wille zur Macht*) aparece intimamente ligada ao conceito de “fim” (*Zweck*). Sem dúvida que, aqui, Nietzsche rejeita expressamente vários aspectos centrais da concepção tradicional da explicação teleológica. Mas, longe de despedir a ideia de finalidade interna, apenas a *redescreve nos termos de relações de poder* (ou “vontade de poder”).

O fio condutor do texto é a ideia de que nada é útil em si mesmo, nada nasce sendo em si mesmo um meio para um dado fim ou propósito. Algo só pode tornar-se útil na medida em que algo de outro exerça poder sobre esse algo: “[...] os fins, a utilidade, não são mais do que *sinais* [*Anzeichen*] de que uma vontade de poder passou a dominar uma outra coisa menos poderosa, imprimindo-lhe, por conta própria, o sentido correspondente de uma certa função” (GM II 12). E isto é assim não só no que diz respeito à utilidade (ou finalidade externa) de uma cadeira ou de uma maçã, mas também à função de um órgão de um organismo vivo. Por exemplo, um olho torna-se olho, algo que pode ser usado para ver, e uma mão torna-se mão, algo que pode ser usado para agarrar, só na medida em que o olho e a mão podem ser dominados pela unidade de “vontade de poder” que é o organismo no seu todo. Ora, nos próprios termos empregados aqui por Nietzsche, uma “vontade de poder” não é nada senão um “sistema de fins” (*ein System von Zwecken*, GM II 12). Os organismos vivos são sistemas de fins, i.e. uma *auto-organização de “pulsões” em relações de meios e fins* (ou de “comando e obediência”), o que significa que os organismos vivos só são compreensíveis como organismos vivos se forem concebidos como instâncias de finalidade *interna* – é esta, de novo, a tese kantiana que Nietzsche pretende fazer vingar.

Ao fazer isto, Nietzsche sublinha que o reino da realidade biológica é um reino de evolução, e que toda a concepção pré-darwiniana de finalidade interna – como a de Kant ou de Hegel – tem de ser revista. Por isso, escreve que o acaso, o acidental desempenha um papel decisivo no curso da evolução de toda e qualquer espécie biológica, na verdade de todo e qualquer órgão de uma espécie; sustenta que nenhum fim ou “sistema de fins” é eterno; e rejeita, com toda a razão, que o desenvolvimento dos seres-vivos possa ser entendido como um “*progressus* orientado para uma dada meta e menos ainda como um *progressus* lógico e económico, alcançado com o mínimo dispêndio de força e custos” (GM II 12). A evolução biológica (já para Darwin) nada tem que ver com um progresso em direcção a um *telos*, a um estado de

perfeição de certa forma dado de antemão, e portanto não há, novamente, qualquer razão para supor que pudesse haver um fim último para a vida como um todo, e menos ainda para o universo. *Mas* a conclusão que Nietzsche retira de tudo isto não é a de que as reflexões teleológicas devam ser substituídas por explicações mecanicistas. As reflexões sobre a vida têm de permanecer “quasi-teleológicas,” pois têm de considerar os “indivíduos,” i.e. as unidades ou instâncias particulares de “vida,” como “sistemas de fins.”¹⁰

Em passos como este, deve ser claro que a hipótese da “vontade de poder” não se limita a rever e descrever as relações causais como relações de poder: revê e descreve também a finalidade interna dos organismos como relações de poder.

Além disso, Nietzsche declara explicitamente no texto que o seu método filosófico é fundamentalmente oposto ao “instinto e ao gosto agora dominantes,” os quais levam a crer na “absurdidade mecanicista de todo o acontecer” (*die mechanistische Unsinnigkeit alles Geschehens*, GM II 12) Como sempre no contexto de uma genealogia, Nietzsche defende que esta visão mecanicista da natureza não resulta de uma descoberta científica sobre o carácter que as coisas objectivamente têm, mas sim de certos pré-juízos normativos. É a “idiossincrasia democrática” da idade moderna que leva as pessoas a evitarem reconhecer que as relações de poder fazem parte da essência da vida, e portanto que a vida é um reino de organização hierárquica emergente de tais relações de poder – ou seja, de confrontos que têm lugar entre “forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, capazes de produzir novas interpretações, novos direccionamentos e novas formas” (GM II 12). A visão mecanicista da natureza é uma função do “misarquismo moderno”, e na verdade uma forma de “niilismo administrativo,” fórmula cunhada por Huxley para censurar a visão mecanicista da evolução proposta por Herbert Spencer – a qual fórmula Nietzsche corrobora, acrescentando que (infelizmente) se trata de “bastante *mais* que ‘administração’” (GM II 12). (A ideia parece ser a de que se trata, na verdade, de domesticação, disciplina e cultivo, etc).

Não se pode deixar de referir também o modo como, nas obras da maturidade, Nietzsche relaciona o tema da finalidade interna com o da consciência. Tal como já Schopenhauer antes dele, Nietzsche compreendeu muito bem que a finalidade interna dos organismos não depende da consciência, i.e. da auto-consciência. Como escreve, por exemplo, numa nota póstuma de 1888: “Evitemos explicar a finalidade [*Zweckmäßigkeit*] através do espírito: não há razão para atribuir ao espírito a capacidade exclusiva para organizar e sistematizar. O sistema nervoso tem uma riqueza muito mais extensa: o mundo da consciência é-lhe acrescentado” (NL 1888, 14[144]). Esta afirmação é, obviamente, compatível com a concepção kantiana da finalidade interna dos seres-vivos, dado que Kant a concebe precisamente como um processo de auto-organização que não envolve qualquer tipo de tomada-de-consciência na maior

10 Sobre a relação de Nietzsche com o Darwinismo, cf. Stack 1983 chapter VII; Stegmaier 1987: 264-287; Richardson 2008; Emden 2014; Constâncio 2010: 109-154.

parte dos seres-vivos (por exemplo, num talo de erva ou numa árvore), e que, mesmo no caso dos seres-humanos, não é de modo algum architectada pela auto-consciência, sendo, pelo contrário, fundamentalmente “instintiva” e “inconsciente” no humano como nos outros seres-vivos.

Deve notar-se também que, nos anos da maturidade, Nietzsche parece, por vezes, negar a existência mesma de fins ou propósitos na natureza – mas, na verdade, o que quer dizer é apenas (a) que a finalidade interna dos organismos não depende de fins ou propósitos *conscientes* e (b) que ela não é da mesma ordem que a finalidade última que a racionalidade pode dar – ou pretende dar – a determinadas séries de eventos naturais ou históricos. Assim, escreve, por exemplo, numa nota póstuma de 1876, que “não há fins (*Zwecke*) na natureza, e contudo a natureza cria coisas da mais elevada finalidade” (*Zweckmäßigkeit*, NL 1876, 23[114]), ou seja: não há na natureza como um todo fins racionais e dependentes de uma consciência, e contudo cada ser-vivo é a emergência de um polo de auto-organização, uma unidade da “mais elevada” finalidade *interna*. Do mesmo modo, a concepção nietzschiana das nossas pulsões e instintos animais – e da forma como desempenham um papel crucial na formação de pensamentos conscientes e acções deliberadas – resulta da definição kantiana de instinto, provavelmente na formulação que ela adquire na obra de Schopenhauer: um instinto é “um agir segundo o conceito de um fim [*Zweck*], mas inteiramente sem este conceito” (WWV II §44, 616).¹¹ Não se trata de defender que a consciência seja meramente um efeito de mecanismos causais ocultos, mas sim que as formas orgânicas têm de ser concebidas como algo que opera segundo uma conformidade a fins que é interna e não depende nem da consciência nem muito menos da racionalidade. Por outro lado, nada nesta concepção da finalidade interna dos organismos humanos implica que a consciência, a auto-consciência e a racionalidade deliberativa sejam “epifenoménicas,” i.e. *nunca* contem para a decisão de *qualquer* acção humana. Quando Nietzsche escreve, por exemplo, no aforismo 360 da *Gaia Ciência*, que, numa acção humana, o “fim” tido em vista (pela consciência e pela razão) é “frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco [i.e. o organismo actuante] segue a corrente na qual fortuitamente caiu” (GC 360), tal não quer dizer que, *pelo menos por vezes* – e até nas vezes mais importantes, quando se trata de decidir como conduzir a vida –, os fins conscientes não sejam uma *força catalítica* (ou “directiva”) que, por um lado, não é o que faz mover o “barco,” mas, por outro, é como um leme que lhe dá direcção e que, portanto, tem impacto (ainda que um impacto menor) na “situação total de poder” que constitui o organismo (*die gesammte Macht-Lage*, NL 1885–86, 1[61]; cf. Constâncio 2018: 113–140).

11 Cf. também WWV I §28, 192; e veja-se também as noções de *Instinkt* e *Kunsttrieb* na obra de Kant, especialmente em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, AA 06), Anm. IV, 28: “Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht)”; cf. KU §85, §90. Sobre a consciência, o instinto e o organismo em Schopenhauer e Nietzsche, cf. Constâncio 2011: 1-42.

Mas, para se compreender melhor toda esta concepção da vida, há que considerar agora, ainda que sucintamente, a concepção nietzschiana de “sentido” (*Sinn*), a qual complementa a sua concepção de valor e de fim.

4

Nietzsche usa frequentemente a palavra “sentido” (*Sinn*) como sinónimo de “propósito,” “fim” e mesmo de “utilidade” (*Nützlichkeit*) (e.g. GM II 12-13, GM III 28), e praticamente não distingue “sentido” de “valor” (e.g. Za I, *Das mil metas e uma só meta*; GC 373). Encontrar ou dar sentido a algo é inserir algo num “sistema de fins” (GM II 12), e tal implica estabelecer uma certa hierarquia de valores. Assim, quando Nietzsche descreve, como vimos, a finalidade interna dos organismos como a formação de “sistemas de fins,” e quando argumenta que “os fins, a utilidade, não são mais do que *sinais* de que uma vontade de poder passou a dominar uma outra coisa menos poderosa, imprimindo-lhe, por conta própria, o sentido correspondente de uma certa função” (GM II 12), parafraseia esta afirmação dizendo que uma coisa (seja uma cadeira ou um “órgão fisiológico,” um organismo ou “uma instituição jurídica, um costume social, um uso político, uma dada forma no âmbito das artes ou no do culto religioso”) só adquire “utilização efectiva e ordenação dentro de um sistema de fins” na medida em que é “sempre de novo reinterpretada de uma nova perspectiva [*auf neue Ansichten ausgelegt*] por uma força que sobre ela vem exercer o seu domínio” (GM II 12). “Dominar,” “subjugar,” “exercer poder” ou “tornar-se senhor sobre...” é sinónimo de “re-interpretar,” “interpretar de um novo modo” (*Neu-Interpretieren*) (GM II 12).

Poder e interpretação são, pois, duas metáforas complementares, que nos ajudam a tornar compreensível o fenómeno da finalidade interna. Ou, por outras palavras, não podemos compreender um ser-vivo como ser-vivo se tentarmos compreendê-lo como um mecanismo: um ser-vivo só nos pode aparecer como ser vivo, i.e. ser compreendido como organismo, se concebermos as relações entre as suas partes como relações de poder e se compreendermos estas relações como relações entre signos ou sinais, isto é, como *sentidos*, não causas. A “interpretação” é, assim, uma nova metáfora para dar conta da mesma descoberta expressa nas notas de 1868 sobre a teleologia em Kant: os seres-vivos organizam-se internamente a si mesmos, em processos nos quais atribuem espontaneamente aos seus órgãos um *sentido funcional*, i.e. nos quais se *interpretam* a si mesmos como “sistemas de fins.” Similarmente, lidam com o assim-chamado “mundo exterior” *interpretando* o que nele aparece à luz dos seus “sistemas de fins” internos. Finalidade quer dizer sentido, e sentido quer dizer finalidade.

Porém, se o “sentido” de uma mão é ser útil para agarrar, o “sentido” de uma maçã é ser útil para comer, o “sentido” de uma forma artística é aparecer como bela a quem a contempla, etc, então “sentido” é, de facto, o mesmo que “valor,” e encontrar sentido no mundo (incluindo nas acções que se praticam) é o mesmo que

encontrar nele valor e propósito, ou finalidade. (Note-se que o facto de não podermos evitar interpretar tudo à luz dos nossos sistemas internos de fins não implica que, pelo menos até um certo ponto, não possamos compreender como é que outros seres-vivos interpretam o mundo e encontram nele valor, propósito e sentido).

Esta identidade entre sentido, valor e finalidade explica muitos aspectos do pensamento de Nietzsche, mas em especial aquele de que nos ocupamos neste capítulo: o conceito de niilismo. Aquilo a que Nietzsche chama niilismo é fundamentalmente uma incapacidade de encontrar sentido, valor e finalidade no mundo, um fracasso do “animal avaliador em si” (GM II 8), do “animal que venera” (GC 346), do “estimador” (Za I, *Das mil metas e uma só meta*) – um fracasso que faz dele “o animal doente” precisamente porque a sua *natureza* é ser no modo da finalidade interna e, portanto, é avaliar, venerar, estimar, em suma: encontrar sentido, valor e finalidade no mundo.

Mas, neste capítulo, não se trata de analisar todo os aspectos do conceito de niilismo (longe disso). Trata-se apenas de se considerar, por um lado, a relação entre o niilismo e o naturalismo (ou positivismo) e, por outro, a relação entre o niilismo e o perspectivismo de Nietzsche. Consideremos agora esta relação com base numa análise da nota póstuma que diz que “factos é precisamente o que não há, apenas interpretações”.

5

Citemos a nota póstuma na íntegra:

Contra o positivismo, que se detém diante dos fenómenos – “Há apenas factos” – eu diria: Não, factos é precisamente o que não há, apenas interpretações. Não podemos estabelecer qualquer facto “em si:” talvez seja um absurdo querer fazê-lo.

“Tudo é subjectivo” dizeis vós: mas isso já é *interpretação* [*Auslegung*], o “sujeito” não é dado, é algo acrescentado e inventado e projectado por detrás do que há [*etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestcktes*]. – Por fim, será mesmo necessário colocar o intérprete por detrás da interpretação [*Interpretation*]. Também isso é poesia, hipótese.

Na medida em que a palavra “conhecimento” tem, de todo, sentido, o mundo é cognoscível: mas é *interpretável* [*deutbar*] de um modo diferente, não tem qualquer sentido por trás de si, mas sim inúmeros sentidos. – “Perspectivismo”.

São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: as nossas pulsões e os seus prós e contras. Toda a pulsão é uma espécie de desejo de dominação [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, que gostaria de impor a todas as outras pulsões como norma. (NL 1886-87, 7[60]).¹²

12 Cf. também NL 1885 2[131]; NL 1888 14[82]. Para uma análise pormenorizada deste fragmento, cf. Gori 2019.

O texto é dirigido contra o “positivismo,” o naturalismo redutor ou mecanicista que “se detém diante dos fenómenos” porque, como diz uma outra nota póstuma citada acima, é “apenas uma hipótese assente na visão e no toque” (NL 1885, 34[247]). Mas o que significa que se trate apenas de uma “hipótese”? Como justifica Nietzsche esta afirmação?

O que está pressuposto no texto é que, sem a aplicação de certas categorias ao que é visível e palpável – as categorias que tornam o visível e o palpável compreensível em termos mecânicos –, o positivista não seria levado a crer que lida apenas com “factos,” e que pode assegurar que “há apenas factos.” Tal como Nietzsche esclarece na *Gaia Ciência*, o positivista engana-se a si mesmo ao não compreender que aquelas categorias são apenas “*menschliche Werthbegriffe*,” “conceitos de valor humanos” (GC 373). Tais categorias põem de pé uma *interpretação* do mundo – mas uma “interpretação” no sentido discutido acima: uma interpretação enquanto “sistema de fins.” Neste caso particular, o sistema de fins é conceptual, mas os conceitos que fazemos das coisas são, na verdade, “conceitos de valor:” as determinações do pensamento são determinações de valor. Causa e efeito, substância e acidente são parte de um esquema conceptual cuja *finalidade* é conhecer a verdade. Tais categorias *servem* este propósito, são meios para este fim. Recordemos o que Nietzsche diz nas notas de 1868: “Wir verstehen nur einen Mechanismus,” “a única coisa que podemos compreender é um mecanismo” (KGW 1/4, 62[24]). Assim, na *Gaia ciência* Nietzsche escreve que os positivistas – a quem chama os “senhores mecânicos” – têm “fé num mundo que deve ter a sua equivalência e medida no pensamento humano”, em conceitos de valor humanos – um ‘mundo verdadeiro’ [*Welt der Wahrheit*], a que pudéssemos aceder com a ajuda da nossa pequena e quadrada razão” (GC 373). A *interpretação* mecanicista do mundo torna o mundo compreensível para a razão, mas isso não impede que tal interpretação possa ser “uma das *mais estúpidas* de todas as interpretações possíveis, isto é, uma das mais pobres de sentido” (GC 373). E isto porque “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido*! Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exactamente nada daquilo que nela é de facto ‘música’...” (GC 373).¹³

No final da nota póstuma, Nietzsche escreve que “são as nossas necessidades que *interpretam o mundo*: as nossas pulsões e os seus prós e contras” (NL 1886, 7[60]). A interpretação mecanicista do mundo é um “sistema de fins” localizado num outro sistema de fins mais vasto e serve este sistema, isto é, de uma dada forma de vida, um organismo. Na verdade, serve em última análise as necessidades de toda uma cultura, a nossa cultura moderna assente no ideal da satisfação material para todos alcançada através do progresso científico e tecnológico. É isto que resulta do esforço que Nietzsche faz de olhar para a ciência “através do prisma da vida.” E

13 Cf. a análise completa deste aforismo da *Gaia ciência* em Constâncio 2019.

é neste modo de olhar para a ciência – como algo condicionado pelas necessidades de uma forma de vida, como a necessidade de orientação, de satisfação material, de preservar uma dada cultura, de solidificar um certo tipo de organização social etc. – que consiste a *genealogia* nietzschiana. Será esta, então, um método filosófico que, como defende Robert Brandom, reduz a ciência e, mais genericamente, todo o “espaço das razões” a efeitos de meras causas, efeitos de um “mecanismo cego”? Talvez já seja claro que a posição de Nietzsche não é tão simples quanto Brandom supõe. Ao dizer que são as nossas necessidades ou pulsões que interpretam o mundo, Nietzsche não pretende defender que a vida, ou uma certa forma de vida, seja a “causa” do esquema conceptual que é usado para interpretar o mundo, neste caso o esquema conceptual da interpretação mecanicista. Em primeiro lugar, o que pretende dizer é, pelo contrário, que a vida é demasiado complexa para ser compreendida em termos causais. A causa e o efeito são simplificações, conceitos “fabricados,” “inventados,” criados para tornar tudo, e especialmente a vida, mais fácil de compreender (GC 112); causa e efeito são “ficções lógicas” (BM 4), “ficções convencionais” (BM 21), “ficções reguladoras” (GC 344) ou, como se assinalou acima, “apenas uma hipótese assente na visão e no toque” (NL 1885, 34[247]). Portanto, o que Nietzsche defende não é que a vida “cause” o conceito de causa e efeito e as outras categorias mecânicas, mas sim que estas categorias emergem de um tipo de realidade, a “vida,” que é fundamentalmente diferente de um mecanismo e mais complexa do que um mecanismo – uma realidade que, propriamente falando, não pode “causar” nada, pois tem de ser pensada segundo o conceito de finalidade interna ou, mais exactamente, como uma multiplicidade caótica de polos de finalidade interna (organismos).

Mas é difícil captar esta ideia em toda a sua força. Ela implica uma determinada forma de pensar o que são “conceitos.” Nietzsche sustenta que todo o sentido conceptual deriva de sentido pré-conceptual (i.e. do tipo de sentido que, na secção anterior, vimos que tem de ser pensado como constituindo todo o organismo como organismo), e de novo: Nietzsche pretende sustentar que dizer isso não é o mesmo que dizer que o sentido conceptual seja “causado” pelo sentido pré-conceptual. O que pretende sustentar é que o sentido conceptual só é possível porque a vida, longe de ser compreensível como se fosse um mecanismo, só pode ser pensada como realidade avaliadora e dirigida a fins (ainda que a múltiplos fins), *ergo* como realidade “interpretante” e, por isso, provida de sentido. O sentido conceptual emerge da vida porque a vida (pelo menos no único modo como a podemos pensar, como podemos ajuizar sobre ela) já é algo provido de sentido a um nível que é ainda pré- (ou infra-) conceptual. É por isso que todos os conceitos são “conceitos de *valor*.”

Assim, quando Nietzsche escreve que as categorias mecânicas são “conceitos de valor *humanos*” (GC 373, itálico meu), a tese não é a de que elas sejam meramente “subjectivas.” Conceitos *não* são “formas” pré-dadas que um sujeito “impusesse” às coisas (ou a intuições livres de qualquer sombra de conceptualização). Tal como a nota póstuma deixa claro, a posição de Nietzsche é a de que um tal “sujeito” é “algo

acrescentado e inventado e projectado por detrás do que há” (NL 1886, 7[60].) Ou, dito de outro modo, afirmações como “tudo é subjectivo” ou “é preciso supor um intérprete por detrás da interpretação” são apenas modos de tentar encontrar uma “causa” do sentido conceptual. Implicam uma falsa concepção do “eu” como causa dos nossos pensamentos (cf. CI ‘Razão’, BM 54, etc.).

A tese de que não apenas a interpretação mecanicista do mundo, mas *todo* o sentido conceptual consiste em “conceitos de valor *humanos*” significa que todos os conceitos são avaliações e simplificações humanas, esquemas que os humanos inventam e fabricam para interpretar o mundo de um modo simplificado e em conformidade com as suas necessidades. Mas significa isto, por assim dizer, com uma *vírgula* muito peculiar. O sentido conceptual é, para Nietzsche, um esquema que *a vida* (não o “sujeito”) desenvolve para se compreender *a si mesma*. A fórmula “são as nossas necessidades que interpretam o mundo, as nossas pulsões com os seus prós e contras” significa: a vida ela mesma interpreta o mundo através dos nossos corpos, interpreta o mundo assumindo a forma de pulsões que constituem um organismo. É deste modo que Nietzsche historiciza todo o sentido conceptual, incluindo a normatividade das nossas categorizações mais básicas. Não há uma “forma do entendimento” no sentido kantiano do termo *excepto* enquanto resultado histórico do desenvolvimento da vida no planeta terra – o resultado de uma “cadeia contínua de sempre novas interpretações e adaptações” (GM II 12), a qual não está acabada e nunca poderá culminar numa “natureza humana” fixa e imutável.

No que diz respeito à limitação particular da interpretação mecanicista do mundo (a sua estupidez, ou idiotia, GC 373), o problema não reside tanto no facto de causa e efeito serem concepções humanas quanto no de os “senhores mecânicos” as aplicarem à vida, e portanto também a realidades como o amor, o ódio, a sociedade, a moral, ou a arte. Causa e efeito são conceitos perfeitamente adequados para se compreender um relógio, ou qualquer outro mecanismo. O problema é que se faça uso deles para se compreender “a existência,” isto é, o mundo enquanto tal e no seu todo, incluindo a realidade orgânica. Uma interpretação mecanicista da música não compreenderia “exactamente nada daquilo que nela é de facto ‘música’...” (GC 373), uma interpretação mecanicista de um organismo vivo também não compreenderia nada do que nele é de facto “vida,” e o mesmo vale, obviamente, para a compreensão da vida enquanto tal. Os “senhores mecânicos” pensam de outro modo apenas porque são uma peculiar configuração de pulsões e afectos na qual uma tão pobre interpretação da vida veio a fazer sentido (o que para Nietzsche significa que os próprios “senhores mecânicos” são um “empobrecimento” da vida).

Mas, por outro lado, Nietzsche parece conferir, de facto, um determinado tipo de restrição a *todos* os possíveis esquemas conceptuais, não apenas ao da interpretação mecanicista do mundo. Em que consistem exactamente tais restrições? Propriamente falando, não dizem respeito ao conhecimento. Nietzsche di-lo expressamente na nota póstuma: “na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem, de todo, sentido, o mundo

é cognoscível (NL 1886, 7[60]). As nossas “ficções reguladoras” e “hipóteses” (GC 344), os sentidos conceptuais que “inventamos,” “fabricamos,” “poetamos” etc são suficientes para que haja conhecimento do mundo. São suficientemente adequados para nos oferecerem normas de justificação e condições de verdade que nos permitem verificar que está a chover, que a terra gira em torno do sol, ou que, para usar um exemplo de Brandom, “um pedaço de ferro responde a determinados ambientes derretendo, a outros enferrujando, a outros caindo” (cf. Brandom 1994: 87). O problema, para Nietzsche, não é o conhecimento neste sentido classificatório e inferencial, mas sim a *compreensão* das coisas num sentido mais forte. Na terminologia de Kant e Hegel, diríamos que o problema, para Nietzsche, não se joga no plano do entendimento (*Verstand*), mas sim no da razão (*Vernunft*), não no plano do conhecimento finito, mas no do conhecimento do todo. O todo, a “existência,” inclui a vida – e, tal como Nietzsche concluiu, em 1868, do seu estudo da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, a vida é “algo inteiramente obscuro para nós” (KGW I/4, 62[47]). É por isso que todos os nossos esquemas conceptuais possíveis têm um alcance epistémico limitado. Na nota póstuma, Nietzsche dá a um nome a este seu posicionamento sobre o alcance do sentido conceptual: perspectivismo. Consideremos, pois, esta noção.

6

Como vimos, a nota diz: “Na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem, de todo, sentido, o mundo é cognoscível: mas é *interpretável* [*deutbar*] de um modo diferente, não tem qualquer sentido por trás de si, mas sim inúmeros sentidos. – “Perspectivismo” (NL 1886-87, 7[60]). Este é um dos principais temas do Livro V da *Gaia ciência* (escrito no mesmo período da nota póstuma). No aforismo sobre os “senhores mecânicos,” por exemplo, Nietzsche escreve que o problema com a interpretação mecanicista do mundo é que, no fim de contas, despe o mundo do seu “carácter ambíguo” ou, mais literalmente, do seu “carácter polissémico” (*vieldeutiger Charakter*, GC 373.) A ideia aqui é a de que, ao contrário do que sustenta toda a metafísica ocidental, o mundo “não tem qualquer sentido por trás de si” (NL 1886, 7[60]), isto é, só tem um sentido imanente, não transcendente – *mas*, além disso, o seu sentido imanente, o sentido nos termos do qual a vida e a finalidade interna das suas múltiplas manifestações se tornam acessíveis para nós, é intrinsecamente *vieldeutig*, poslissémico, ambíguo. A *Gaia ciência* praticamente começa com esta ideia: quando, no aforismo 2, Nietzsche descreve a sua vida filosófica como um “tremor de ânsia e gosto da interrogação [*Fragen*]” (GC 2), declara que aquilo que pode e deve ser questionado, o objecto do seu perguntar, é “a maravilhosa incerteza e ambiguidade (*Vieldeutigkeit*) da existência” (GC 2), ou seja, o carácter polissémico do mundo enquanto tal e no seu todo. No aforismo 375, dá outro nome ao carácter do mundo: o mundo tem um “carácter interrogativo,” “questionável” (*der Fragezeichen-Charakter der Dinge*) – ou, traduzindo de um modo ligeiramente diferente, as “coisas” têm “o

carácter de pontos de interrogação” (*Fragezeichen-Charakter*, GC 375). As coisas são um enigma, são pontos de interrogação, são algo inteiramente obscuro para nós.

Todo o contexto destes passos mostra que se referem à complexidade da vida. O mundo é polissémico e enigmático porque inclui a vida, e não é um mundo polissémico e enigma apenas “para nós”, apenas “subjectivamente.” Nietzsche procura reflectir sempre “através do prisma da vida,” não do “sujeito.” Assim, na *Genealogia da moral*, por exemplo, descreve o carácter polissémico e enigmático de todo o ser-vivo como uma “síntese global de ‘sentidos’,” cuja unidade é “difícil de resolver, de analisar, e que, importa sublinhá-lo, é mesmo inteiramente *indefinível*” (GM II 13). Note-se que uma realidade cultural (“uma instituição jurídica, um costume social, um uso político, uma dada forma no âmbito das artes ou no do culto religioso”) é *vida*: a cultura é natureza. Por isso, na *Genealogia* o exemplo que Nietzsche dá de uma “síntese de sentidos” difícil, na verdade impossível de desenlaçar é a instituição da “punição” (GM II 13). A punição não pode ser definida (“só o que não tem história pode ser definido.” GM II 13) – pois é uma “síntese de sentidos” extremamente complexa. Mas *esses sentidos são reais*, pertencem realmente à vida ela mesma, visto que são os fins ou usos que uma coisa viva acumulou ao longo do tempo e que fizeram dela o que ela é. Não são representações meramente subjectivas de certas propriedades de uma coisa.

Mas não só isso. Para Nietzsche, uma coisa, qualquer unidade mínima de vida, é *também* uma síntese de sentidos *possíveis*. É justamente isto que está implicado na ideia de perspectivismo: que nada “tem qualquer sentido por trás de si,” mas tudo é “*interpretável* de um modo diferente” (NL 1886-87, 7[60]). No aforismo 374 do Livro V da *Gaia ciência*, Nietzsche dá ainda outro nome ao carácter do mundo. Aqui, chama-lhe “o carácter perspéctico da existência (*der perspektivische Charakter des Daseins*)” (GC 374). A existência, o mundo é polissémico e enigmático porque é (*realmente, intrinsecamente, não apenas subjectivamente*) “perspéctico.” Nietzsche formula assim esta ideia-chave: “hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir do nosso ângulo, que somente dele se *podem* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC 374). Uma coisa é uma “síntese de sentidos,” e esta síntese é uma encruzilhada onde se encontram “infinitas interpretações” – uma encruzilhada de interpretações perspécticas potenciais e actualizadas, das quais não pode haver nunca uma visão sinóptica, i.e. às quais só se podem acrescentar outros “ângulos,” outras perspectivas particulares. Toda a interpretação que possa ser pensada como realmente possível será sempre apenas mais *uma* das interpretações que formam a encruzilhada (i.e., o ponto de interrogação, a “síntese” impossível de resolver). Mas note-se que tal não significa que toda a perspectiva seja uma mera ilusão. Significa apenas que toda a perspectiva é parcial e toda a objectividade realmente possível é perspéctica. Por exemplo, as perspectivas de Iago e Otelo sobre a mesma situação não se equivalem: uma é uma

perspectiva objectiva – sem deixar de ser só uma perspectiva, só uma interpretação –, a outra é uma ilusão, sem deixar, por isso, de captar algo do real. Tal como Nietzsche diz num passo célebre da *Genealogia*, “existe *somente* um ver perspectivo, *somente* um ‘conhecer’ perspectivo: e, relativamente a uma dada coisa, *quanto maior for o conjunto de afectos* a que damos voz, *quanto mais* olhares, diferentes olhares, formos capazes de lançar sobre uma mesma coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, ou seja, a nossa ‘objectividade’” (GM III 12).¹⁴

O facto de, na maturidade, Nietzsche formular o seu perspectivismo nos termos da hipótese da “vontade de poder” apenas confirma que pensa a vida como sendo intrinsecamente polissémica, enigmática e perspectica. A vontade de poder é a essência das nossas pulsões e afectos, portanto o acesso a ela depende do nosso acesso interior a nós mesmos, ao “nosso mundo dos desejos e das paixões” (BM 36). Como Nietzsche escreve na nota póstuma sobre factos e interpretações: “Toda a pulsão é uma espécie de desejo de dominação [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, que gostaria de impor a todas as outras pulsões como norma” (NL 1886-87, 7[60]). Mas, quando introduz, na *Aurora*, este vocabulário das pulsões e dos afectos, diz sem rodeios: “*es ist Alles Bilderrede,*” “é tudo metáfora,” “tudo isto é linguagem figurativa” (A 119).¹⁵ Por isso, nas suas inúmeras reflexões sobre a consciência como “superfície” cuja profundidade consistiria em pulsões e afectos, ou sobre a consciência como sendo “apenas uma certa relação das pulsões umas com as outras” (GC 333) etc, o que defende é sempre que tudo o que podemos pensar e dizer acerca da nossa vida interior é apenas um “signo” de um “movimento das pulsões” (*Triebbewegung*, NL 1880, 6[253]) – e de tal modo que tudo o que podemos tentar compreender sobre este movimento será, de novo, apenas um “signo” de outro “movimento das pulsões.” Todo o nosso acesso interior a nós mesmos é um acesso à “vida,” e tal acesso é mediado por “signos” tais como “consciência”, “eu,” “agente,” “pulsão,” “afecto,” “desejo,” etc. Estas palavras são “signos,” e não expressões linguísticas de conceitos que pudessem tornar adequadamente inteligível a realidade a que se referem. A auto-observação introspectiva é fundamentalmente vazia: não podemos conhecer *ex ante* os pensamentos, paixões e desejos que realmente *somos* e que realmente nos movem – só podemos conhecê-los retrospectivamente, depois de se expressarem nas nossas *acções* (cf. Pippin 2015: 654-667; Branco, 2015). Por isso, as palavras que usamos para pensar o nosso pensar, sentir, querer, etc são, na verdade, abreviações linguísticas (“signos”) de *imagens* que fazemos do nosso pensar, sentir, querer, *metáforas* de “sínteses de sentidos” que não podemos observar directamente, e que, logo por isso, não podemos desenlaçar. A nossa vida interior (“subjectiva”) dá-nos acesso à vida, mas de um modo que apenas confirma o carácter polissémico, enigmático e perspectico da vida em geral (cf. Stegmaier 2000; Constâncio 2011).

14 Sobre este aspecto do perspectivismo de Nietzsche, veja-se, por exemplo, Conant 2014.

15 Cf. também NL 1881, 11[128], e Wotling 2008: 163-164.

Porém, se é assim, então as escavações genealógicas que levam Nietzsche a falar de “pulsões” e “vontade de poder” compreendem-se muito melhor como *razões* do que como *causas*. Considere-se, de novo, o exemplo dos “senhores mecânicos.” Ao aplicar a abordagem genealógica à interpretação positivista do mundo e ao afirmar que ela resulta de certas “necessidades”; ao apresentar tal interpretação como uma “semiótica,” uma “linguagem por signos” (*Zeichensprache*) falada por uma dada configuração de pulsões e afectos (cf. NL 1888, 14[82]; 14[122]) e pelos seus “prós e contras” (NL 1886-87, 7[60]; ao tomar tal interpretação por não mais do que um “signo” de uma hierarquia na qual a pulsão para a verdade adquiriu uma dada forma e proeminência, de tal modo que tem agora uma posição de domínio ou governo sobre muitas outras pulsões e lhes impõe como meta última a verdade concebida como uma sistema de proposições sobre a uma realidade mecânica; ao olhar para tudo isto como apenas um “signo” e um “sintoma” de decadência de outras pulsões, bem como de “misarquismo” e “niilismo administrativo” (GM II 12), um “signo” e “sintoma” de uma disposição para procurar a mera preservação e o bem-estar (em vez de, por exemplo, a “tensão do espírito” e o “grande amor” pelos “problemas grandes”); ao fazer tudo isto, Nietzsche não reduz razões a causas. O que faz é expor os mais conscientes e “superficiais” compromissos normativos da interpretação mecanicista do mundo como compromissos dependentes de *outros compromissos normativos mais profundos* (cf. Pippin 2010: 26-32, 59-69, 73-75, 84). Nietzsche refere-se a estes outros compromissos como sendo valores que as pulsões perseguem (e como hierarquias de valores que determinadas constelações de pulsões perseguem) porque eles são, na sua maioria, compromissos *ocultos, escondidos* de quem é movido por eles, dos seres-humanos para quem eles importam. Tais compromissos normativos operam em nós implicitamente e a um nível pré-conceptual. Nietzsche trata-os frequentemente como “inconscientes.” Talvez muitos deles não tenham nunca sido conceptualizados, e, além disso, se pensarmos, por exemplo, no “belo,” na “justiça,” no “sexo,” ou na “felicidade” como “valores” que determinadas “pulsões” perseguem, devemos compreendê-los como “sínteses de sentidos” que nunca poderão ser “definidos,” isto é, completamente captados e fixados em conceitos exactos e explicitamente formulados. E, contudo, ao procurarmos *compreendê-los* como algo activo em organismos humanos, não podemos deixar de tentar nomeá-los e conceptualizá-los. Ora, ao fazê-lo, concebêmo-los, *não como causas, mas sim como normas* que governam certas “sínteses de sentidos,” i.e. que dão a certas pessoas *razões* para pensarem e agirem de um certo modo. Por isso, o próprio Nietzsche usa linguagem da normatividade, e escreve que cada pulsão gostaria de compelir todas as outras a aceitar a sua perspectiva – isto é, aquilo que valoriza, aquilo a que dá importância – “como norma” (“*als Norm,*” NL 1886-87, 7[60]).

Para podermos pensar os valores, os fins que movem os seres-humanos – quer aqueles que emergem à superfície da sua consciência, quer aqueles que tendem a permanecer nas profundezas e precisam de ser descobertos e explicitados –, temos de os pensar como “normas.” Por um lado, trata-se aqui de mais uma metáfora. Uma norma,

propriamente falando, é um dever-ser que se adopta como regra para a condução do pensamento e da acção. Os valores que as pulsões do organismo perseguem – de entre os quais os mais básicos (como, por exemplo, a digestão) não podem ser, de modo algum, conscientes – não são “normas,” são apenas *como* normas (tal como não são “valores,” pois também o vocabulário dos valores é figurativo, metafórico). Mas, por outro lado, se temos de pensar os valores como normas, então pensar os valores é pensá-los como *conceitos*. Como Kant mostrou, conceitos são normas, cada conceito estabelece, como se acabou de dizer, um dever-ser, uma regra, um princípio para a condução do pensamento e da acção.¹⁶ Mas, sendo assim, pensar os valores e as respectivas pulsões orgânicas nada tem que ver com identificar “mecanismos” que se situassem fora do horizonte do pensável, como se fossem uma espécie de cabos e roldanas capazes de interromper e dar direcção ao pensamento. Quando, por exemplo, Nietzsche atribui valor explicativo a um “instinto de rebanho,” o que faz é identificar um determinado compromisso normativo (geralmente inconspícuo) e contrastá-lo com outro (por exemplo, com a liberdade do espírito, ou com a afirmação da vida). O “instinto de rebanho” só tem força explicativa se entendido como uma *razão* por detrás da adopção de certos discursos e comportamentos – e, portanto, como algo que pode ser contestado à luz de outras razões em que assentem os nossos pensamentos e acções.

Assim, o que Nietzsche procura fazer na sua genealogia da interpretação mecanicista do mundo não é apresentá-la como uma mera mistificação assente em certas “causas cegas” ou “pulsões psicológicas,” como se a descoberta de tais causas ou pulsões pudesse ter autoridade epistémica contra as razões alegadas por essa interpretação. O que procura fazer é, antes, expor as (más) *razões* que explicam por que alguém poderia adoptar uma interpretação do mundo tão pobre e redutora quanto essa, assim como sugerir aos seus leitores (boas) *razões* para a rejeitar. A pobreza e o carácter redutor dessa interpretação são um *argumento* contra ela; mas não se argumenta contra cabos e roldanas.

Tal não significa, porém, que Nietzsche creia que a razão possa eliminar da vida toda a contingência, ou que os conceitos poderiam incorporar a ausência de finalidade interna da vida enquanto tal (i.e. da vida como um todo) e elevá-la a um plano de necessidade teleológica. Muito longe disso. Recorrendo à terminologia hegeliana, pode dizer-se que, para Nietzsche, o efectivamente real não é racional. As razões que a genealogia aduz para criticar certos valores e promover outros nunca são “puras,” nunca se jogam (recorrendo novamente à terminologia de Hegel) no plano de “O Conceito” como plano de pura racionalidade. Toda a racionalidade possível arrasta consigo um lastro de irracionalidade de que não pode livrar-se, uma “síntese de sentidos” que não pode ser desatada e livrada do seu carácter polissémico, enigmático e perspectivo. Há sempre algo de “fabricado,” “poetado,” “inventado,” “ficcionalizado” no que se pode dizer sobre os valores, visto que tudo o que se pode dizer

¹⁶ Cf., por exemplo, a magistral demonstração deste ponto em Brandom 2009.

sobre eles pertence ao plano do metafórico, figurativo. A própria ideia de “valor,” como a de “fim” e “sentido,” emerge da concepção figurativa, ou metafórica, da vida como finalidade interna de um organismo, não de um puro conceito de valor ou de vida deduzido de outros conceitos e esclarecido no plano da racionalidade, i.e. na sua relação com outros conceitos (e, assim, no plano de “O Conceito”).

Por isso, como escreve Martin Saar, “a atitude de Nietzsche em relação aos valores (ou à normatividade em geral) é primariamente anti-autoritária,” pois tal atitude não é nem construtiva – como seria se tivesse o objectivo de estabelecer princípios normativos universalmente válidos –, nem reconstrutiva – como seria se tivesse o objectivo de identificar o conteúdo genuíno de práticas normativas pré-existentes (Saar 2015: 133-137). De facto, tudo o que se diz sobre os valores é algo que se diz sobre a vida, mas tudo o que se diz sobre a vida diz-se a respeito de algo que não pode ser objecto de uma conceptualização estritamente racional, ou “determinada”. É também por isso que nada do que Nietzsche escreve sobre a vida e os valores (ou sobre o sentido e “sistemas de fins”) pretende ser “metafísica” ou “filosofia primeira” (pelo menos no sentido tradicional do termo). Não pretende ter um fundamento transcendental. O seu fundamento é a experiência dos limites da conceptualização, do carácter misterioso da vida – i.e. da experiência da vida como algo “inteiramente obscuro.”

Mas, por outro lado, é fundamental que se sublinhe que Nietzsche não considera que as suas reflexões sobre a vida sejam irracionais, mera expressão de preferências afectivas. Nietzsche não entende o espaço das razões como mero produto da subjectividade,¹⁷ não substitui o espaço das razões por um espaço de mera causalidade cega, e as suas reflexões são justamente isto: reflexões, juízos de reflexão, não arbitrariedades. É por isso que, *pace* Martin Saar, a atitude de Nietzsche em relação aos valores não é meramente “desconstrutiva.” A posição de Saar é correcta na medida em que sustenta que, para Nietzsche, os valores e as normas são objectos de interrogação e escrutínio, i.e. de crítica (Saar 2015: 26). Mas crítica não é necessariamente o mesmo que desconstrução. A posição de Saar também é correcta na medida em que sustenta que a crítica de Nietzsche ao “valor dos valores” não nos oferece novos e diferentes valores, por assim dizer, já feitos e prontos para satisfazer a nossa necessidade de sentido. Nietzsche não tem um método que lhe permita dar-nos tais valores. Mas as suas reflexões sobre o valor dos nossos valores não são meramente negativas, ou “desconstrutivas”: elas visam algo como uma “afirmação da vida,” uma expansão da liberdade de espírito dos espíritos livres, a rejeição da desvalorização niilista da vida, etc. Neste sentido, são de facto semelhantes aos “juízos reflexivos” de Kant sobre a arte e a vida. Não sendo puramente racionais, determinantes, realmente

17 Cf. a análise aprofundada deste ponto em Constâncio 2022 (no presente capítulo abstraiu-se da questão da “normatividade social” e do “lastro de irracionalidade” que a caracteriza, bem como da distinguir mas, simultaneamente, colocar num mesmo *continuum* de problematidade polissémica e perséptica três tipos de normatividade: “normatividade natural,” “normatividade social” e “normatividade racional”).

cognitivos (“lógicos,” na terminologia de Kant), por outro lado pretendem ser exemplares enquanto juízos (i.e. enquanto uso da faculdade de julgar) e, portanto, interpelar o juízo (não apenas a afectividade) de outros seres judicativos. Recorde-se que, nas notas 1868 sobre Kant, Nietzsche havia concordado em que os juízos sobre a vida são “juízos de reflexão” (KGW I/4, 62[40]), e em que estes exprimem um modo legítimo de contemplação da vida e das suas formas (KGW I/4, 62[23]).

Mas tudo isto se compreende melhor se emprendermos ainda uma última tarefa: considerar sucintamente como tudo isto se prende com a questão geral do niilismo. Fá-lo-emos através de uma breve análise de como esta questão figura já no *Nascimento da tragédia* – e de como a crítica kantiana do juízo teleológico e do juízo estético (ou seja, de uma faculdade de julgar “reflexiva”) tem uma influência decisiva neste momento-chave do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche.

7

O *nascimento da tragédia* descreve a cultura grega pré-socrática como uma cultura cujo laço social e cujo sentimento de comunidade assentavam em dois princípios: que o mundo é “absurdo” (NT 7) e que o mundo se justifica como “fenómeno estético” (NT 5 e 24; NT, *Tentativa de autocrítica* 5). Estes dois princípios podem parecer contraditórios, mas não são. O princípio do “absurdo da existência,” ou “absurdo do ser” (NT 7) diz que o mundo é *objectivamente* absurdo – ou, noutros termos, o mundo não tem uma *justificação racional*; o princípio da justificação estética diz que esta falta de uma justificação racional ou objectiva não impede que a arte dê ao mundo, numa dada comunidade (como a da *polis*), uma justificação estética, portanto com validade *subjectiva*, ou melhor: intersubjectiva, comunitária. É a adopção deste segundo princípio que “salva a vontade helénica” da “letargia” e da “negação budista do querer”; sem a arte, “qual feiticeira da salvação e da cura,” seria esse o efeito da adopção do primeiro princípio, isto é, da condução da vida individual e colectiva em conformidade com o “conhecimento trágico,” a “sabedoria de Sileno” (NT 3, NT 7 e *passim*).

Que natureza têm estes princípios se os pensarmos à luz da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant? O primeiro é um juízo teleológico, embora seja um juízo teleológico negativo. O que diz é que o mundo (“a existência,” “o ser”) *não tem uma finalidade*. É impensável o conceito de um fim que pudesse justificar que o mundo seja como é, ou, por outras palavras: que permitisse à razão compreender o curso do mundo como meio para a realização de um fim. O mundo é *objectivamente* absurdo. Nisto consiste o “conhecimento trágico”. E, dada a enorme extensão e intensidade do sofrimento humano, o conhecimento trágico conduz à “sabedoria de Sileno”: “o melhor de tudo para ti [i.e. para os humanos] é inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é morrer em breve” (NT 3).

Dir-se-ia que também o princípio segundo o qual há uma “justificação estética”

para o mundo é um juízo teleológico, visto que uma “justificação” implica a integração do que é justificado num dado “sistema de fins,” a sua compreensão como meio para um fim. Mas, pressupondo que Nietzsche distingue uma justificação estética de uma justificação racional em termos, pelo menos, semelhantes aos da *Crítica da faculdade de julgar*, então a finalidade de que se trata na noção de justificação estética é aquilo a que Kant chamou uma “finalidade sem fim” (*Zeckmäßigkeit ohne Zweck*), uma “conformidade a fins sem o conceito de um fim” (*Zeckmäßigkeit ohne Begriff eines Zweckes*). Enquanto uma “finalidade *objectiva* [...] só pode ser conhecida através de um conceito,” uma finalidade estética é “sem conceito”, e é, portanto, uma “finalidade *subjectiva*” (KU §15). Quando ajuízo, por exemplo, que “x é belo,” refiro a forma de x (o modo como x me aparece) ao prazer que gera em mim a sua contemplação através não apenas dos meus sentidos, mas também da minha imaginação e do meu entendimento. Deste modo, a existência dessa forma aparece-me como *justificada*: dou-lhe valor, vejo sentido no facto de ela existir, bem como no facto de eu estar na presença dela. Mas o meu juízo não resulta da aplicação de um *conceito* de “belo,” e portanto não resulta de um *conhecimento* que eu pudesse ter de uma propriedade *objectiva* do x sobre o qual ajuízo. Ao pensar x como sendo “belo,” atribuo-lhe uma finalidade, pois penso o meu sentimento de prazer – o sentimento de que x é belo, o meu sentimento de deleite na contemplação de x – como se ele fosse a razão de existir de x, isto é, como se a relação entre a forma de x e o prazer que tenho na sua contemplação fosse uma relação entre um meio e um fim. E, contudo, eu sei (ou devo saber) que esta finalidade não é, não pode pretender ser *objectiva*: x não é um meio para a minha contemplação dele, “ser belo” (i.e. gerar em mim um prazer contemplativo) não é um “predicado real” de x, não é algo que x seja *objectivamente* ou em si mesmo, apenas algo que vem a ser na minha relação sensorial e judicativa com x. Aprovo a existência de x, dou-lhe valor, vejo sentido no facto de x existir, mas apenas em função do que x *me faz sentir*: sendo estética, a justificação em causa assenta numa finalidade *subjectiva*.¹⁸

“O mundo é absurdo” e “o mundo justifica-se como fenómeno estético” são, pois, respectivamente um juízo teleológico e um juízo estético – e, nos termos da *Crítica da faculdade de julgar*, ambos são juízos de reflexão, ambos pertencem a uma mesma faculdade de julgar reflexiva. E é importante notar que a reflexão que lhes dá origem – ou em que, no fundo, consistem – não pertence a este ou àquele indivíduo. É, antes, um longo processo histórico, uma construção colectiva que passa de geração em geração, e se assemelha ao desenvolvimento de uma língua. É toda a cultura grega que, ao longo de muitos séculos, desenvolve a “sabedoria de Sileno” no quadro do culto

18 Para Kant, no caso do belo a justificação em função de um sentimento é a justificação em função da vivificação de um *Lebensgefühl*, de um “sentimento de estar vivo” (ou sentimento do corpo); no caso do sublime, a justificação em função da vivificação de um *Geistesgefühl*, de um “sentimento de ser espírito: cf. por exemplo Zammito 1992: 275, 285-305. Não cabe neste capítulo a reflexão sobre a influência da concepção kantiana do belo na concepção nietzschiana de apolíneo, nem a da concepção kantiana do sublime na concepção nietzschiana do dionisíaco.

de Dioniso, e é ela que vai gerando, de geração em geração, novas formas artísticas que tornam possível que a vida individual e colectiva seja conduzida de acordo com o princípio de que o mundo só pode aparecer justificado enquanto fenómeno estético. É igualmente importante notar que esta reflexão colectiva e intergeracional entende os juízos que a exprimem como juízos que não são apenas de “reflexão”, mas sim como juízos cognitivos, i.e. que simplesmente dizem “a verdade”. A arte dionisíaca pretendia ser uma arte que “na sua embriaguez dizia a verdade” (NT 4) – nomeadamente, a “horrenda verdade” (NT 7) que se revela ao olhar de quem penetra “no interior e no horrível da natureza” (NT 9). A verdade da sabedoria de Sileno é para os Gregos da época trágica a “verdade da natureza” (NT 8), ou simplesmente: “a verdade dionisíaca” (NT 10). A arte dionisíaca *não* desvia o olhar dos Gregos desta verdade: a verdade de que o mundo é absurdo e só pode aparecer justificado enquanto fenómeno estético. Pelo contrário: a sua essência é o fazer olhar para ela.

É neste mesmo quadro que, com o aparecimento de Sócrates, aparece na cultura grega um novo ideal – o “ideal do homem teórico” – e, com ele, uma nova concepção do mundo oposta àquela que até então vigorara. Esta nova concepção não aceita que o mundo seja justificado enquanto fenómeno estético, e exige, ao invés, que se procure uma justificação racional para ele. Na própria cultura grega e, depois, em toda a cultura ocidental, a perspectiva da justificação estética do mundo acabará por ser substituída pela perspectiva da justificação racional do mundo. Mas esta substituição não significa que Sócrates e Platão, os criadores desta nova perspectiva, não conheçam a experiência da absurdidade do mundo. Conhecem-na, mas consideram precipitado o juízo segundo o qual o mundo é *em si mesmo* absurdo. A sua absurdidade pode ser uma aparência; no plano de um “em si” para lá da experiência e dos fenómenos o mundo pode ter, afinal, uma justificação racional e, portanto, objectiva. Há que procurar nesse “em si” e “para lá” – na transcendência – a chave para a solução do enigma do mundo, a justificação do seu sentido (*e* da sua aparente falta de sentido).

Segundo a descrição de Nietzsche, esta nova forma de olhar para o mundo e reagir à experiência da sua absurdidade desenvolve-se, já entre os Gregos, como um “optimismo teórico,” que não apenas entende a procura da verdade como “a única vocação verdadeiramente humana” (NT 15), mas, além disso, faz aparecer “a existência como conceptualmente compreensível [*begreiflich*] e, portanto, justificada [*gerechtfertigt*]” (NT 15), pois *pressupõe* “a fé na perscrutabilidade [*Ergründlichkeit*] da natureza das coisas” (NT 15), i.e. pressupõe que uma justificação racional do todo, da “existência,” tem de ser, pelo menos, idealmente possível.

Na realidade, porém, a ciência a que este ideal dá origem (antes de mais, a metafísica como ciência) tem limites e esbarra sempre de novo nestes limites, e é por isso que o “segredo fundamental da ciência” é que, nela (isto é, para aqueles que a têm como ideal), “a procura da verdade importa mais do que a própria verdade” (NT 15). Há um elemento de “ilusão” (*Wahn*, cf. NT 15) na visão científica-metafísica do mundo: ao esbarrar nos seus limites, a ciência não interioriza que a realidade é o

“impossível de esclarecer” (*das Unaufhellbare*, NT 15) – o que faz é, antes, *criar* a ideia de que a verdade pode e *deve* ser procurada sempre para lá de todo o confronto com a inescrutabilidade do real. A perspectiva da justificação racional do mundo faz da procura da verdade, ou do célebre “exame da vida” referido na *Apologia de Sócrates*, o valor supremo. Mas, neste sentido, também ela é *arte* – a criação de um “mito” e de um “mecanismo” que oferece “protecção e remédio” contra a exposição ao terrível mistério das coisas (NT 15). Ou seja: a exigência de uma justificação racional, a procura de um “em si” para lá do mundo da experiência acaba por *funcionar* como uma justificação *estética* do mundo, mais um momento de “arte.”

Mas vejamos melhor o que isto significa relativamente à questão da verdade.

A “verdade” procurada pela perspectiva socrática, racionalista, teórica, optimista, metafísica – a justificação racional do mundo escondida no seio das coisas, num plano transcendente para lá da “caverna” – é uma ilusão que, como acaba de se ver, apenas serve a necessidade de sentido de um determinado tipo de ser-humano. De facto, *essa* verdade é apenas “o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres-vivos não poderia viver” (NL 1885, 34[253]). Mas a perspectiva da tragédia e da comédia, a perspectiva da justificação estética do mundo não só não é indiferente à ideia verdade, como julga possuir já a verdade – a “verdade dionisíaca”, que diz que o mundo é absurdo e só pode ser justificado como fenómeno estético. E não apenas isso. Tal como Nietzsche deixa claro nas notas póstumas de 1888, a perspectiva do Nietzsche que escreve e publica *O nascimento da tragédia* em 1872 coincide com essa perspectiva da justificação estética do mundo: “pode ver-se que, neste livro [*O Nascimento da tragédia*], o pessimismo, ou mais claramente: o niilismo passa por ser a verdade”, ou “o niilismo vale como sendo a verdade” (*als die Wahrheit gilt*, NL 1888, 17[3]). A “verdade do pessimismo, ou mais claramente: do niilismo” é, sem margem para dúvida, de que o mundo é objectivamente absurdo. Mesmo quando, nas notas póstumas dos últimos anos de vida, Nietzsche insiste permanentemente em que “não há verdade,” não deixa por isso de manter este vocabulário sobre uma “verdade horrível” ou “tremenda” com a qual não nos podemos confrontar sem a mediação da arte (“a verdade é feia: *temos a arte* para não perecermos às mãos da verdade”, NL 1888, 16[40] etc).

Mas então em que sentido – e por que razão – diz Nietzsche que “não há verdade”? Primeiro, “não ha verdade” significa, obviamente: não há o tipo de verdade metafísica procurada desde Sócrates e entendida pela fé cristã como a verdade que é revelada através dela. Tal “verdade” não é nada do que pretende ser. É apenas “arte,” uma peça de um mecanismo que dá sentido à vida. Em segundo lugar, “não há verdade” significa: aquilo que “passa por ser a verdade” no *Nascimento da tragédia*, a “verdade do niilismo,” tem o estatuto de uma reflexão, não de um conhecimento, pois é a combinação de um juízo teleológico com um juízo estético, não um juízo que assentasse num conceito determinado e tivesse o estatuto de juízo lógico. No *Nascimento da tragédia* é muito claramente um juízo de reflexão que

Nietzsche aprendeu com os Gregos da época trágica, não uma “verdade” que ele tenha demonstrado, ou faça qualquer esforço por demonstrar, num puro “espaço das razões” como espaço supostamente autónomo. Como procurei mostrar nas secções anteriores, para Nietzsche, o mundo – como “vida,” como “mundo de avaliações” – não se deixa propriamente “conhecer.” É um mundo polissémico, enigmático e perspéctico. Tal não quer dizer, de forma alguma, que a existência de seres-vivos, bem como de valores, fins e sentido, seja uma mera ilusão, uma “ projecção do sujeito” etc. O que quer dizer é que não há *nada* que se possa dizer sobre a vida, sobre valores, fins e sentido, que seja puramente racional, que pertença ao domínio do “sistema” no sentido hegeliano do termo. Não há sistema, só há “metáfora,” conceptualização “figurativa,” “reflexão” em última instância “estética”. Foi isso que Nietzsche compreendeu logo em 1868, quando estudou a *Crítica da faculdade de julgar*, e exclamou para si mesmo que a vida é “incognoscível” (KGW I/4, 62[52]), é “o enigma”, (KGW I/4, 62[29]), é “algo completamente escuro para nós” (KGW I/4, 62[47]).

8

Como sugerimos no início, a filosofia de Nietzsche é uma “luta contra o niilismo” (NL 1886-7, 5[50], 7[31]). Mas se, por um lado, a filosofia é, para Nietzsche, um “tremor de ânsia e gosto da interrogação [*Fragen*]” (GC 2), e trata de *pensar* os “problemas grandes” (GC 373) a que nos expõe o carácter interrogativo do mundo, por outro o modo como Nietzsche vê o problema do niilismo já desde *O nascimento da tragédia* determina que a sua filosofia – justamente enquanto “luta contra o niilismo” – seja um pensar muito diferente daquele que é inaugurado por Sócrates e sobrevive até Hegel e Schopenhauer. Na obra de Nietzsche, o pensar permanece um ousar pensar, mas abdica de procurar uma justificação racional do mundo. Certamente que não o procura num “em si” ou num “mundo verdadeiro” para além das aparências, mas também não o procura na imanência, ou na história, como se pode dizer que, por exemplo, Hegel o procura. O pensamento de Nietzsche acolhe o mundo como um mundo que tem, e não pode deixar de ter, um carácter polissémico, enigmático e perspéctico, o que significa que se trata de um mundo que não pode ser racionalmente justificado, portanto não pode ser objectivamente justificado. A filosofia ousa pensar o “absurdo da existência” (NT 7), não procura ocultá-lo transformando o mundo num objecto de procura de uma meta, de um valor, de uma finalidade, ou de um sentido que pudesse habitar por detrás das aparências e justificá-las objectivamente.

Mas, para Nietzsche, ousar pensar o absurdo do mundo, ousar pensar o niilismo é, ao mesmo tempo, ousar lutar contra o niilismo interrogando o mundo como “fenómeno estético” (NT 5 e 24; NT, *Tentativa de autocrítica* 5) – o mundo como um todo que não admite uma justificação racional, mas admite uma justificação estética. É esta dimensão fundamental do pensamento de Nietzsche que tende a fazer pensar que se trata nele de combater a racionalidade para nos lançar nos braços da irracionalidade,

ou encorajar-nos a substituir o uso da razão com vista à descoberta da verdade por um sentimento de poder e de afirmação que resultasse da pura contemplação estética da vida. Mas, como procurámos mostrar ao longo deste capítulo, nunca se trata para Nietzsche de abdicar do uso da razão e eliminar o espaço das razões como pura ilusão ou mistificação. O combate à razão é o combate a um certo tipo de uso da razão – aquele que, desde Sócrates, a sobrevaloriza e faz da filosofia a procura de uma justificação racional do mundo. Enforma toda a obra de Nietzsche um ousar pensar, um ousar interrogar e ousar reflectir, que é todo o contrário do abdicar do uso da razão.

Não só não se trata, para Nietzsche, de abdicar de pensar, como se trata, pelo contrário, de ousar pensar. Mas, além disso, não só não se trata de não pensar metas, valores, fins, sentido, como se trata, pelo contrário, de pensar justamente isso: metas, valores, fins, sentido. E por fim: não se trata de não pensar a verdade, mas, pelo contrário, de tornar possível que ela seja pensada.

Consideremos, em jeito de conclusão, estes últimos pontos.

Como vimos ao longo de todo este capítulo, a crítica de Nietzsche à racionalidade não o leva, de modo algum, ao positivismo, e o seu perspectivismo não o compromete com um naturalismo que implicasse a redução dos valores, dos fins e do sentido a meras projecções subjectivas. Para Nietzsche, o mundo é destituído de metas, valores, de fins, de sentido (*ziellos, werthlos, zwecklos, sinnlos*) no sentido em que *o todo* é absurdo, não tem uma finalidade última, não é racionalmente justificável. As vidas humanas, sejam as dos indivíduos, sejam as dos povos, são conduzidas segundo metas, valores, fins, sentido – e esta é, em última análise, a questão da filosofia para Nietzsche: a questão da “hierarquia dos valores,” a questão do “valor dos valores,” a questão de saber, em cada época histórica, *que* metas, valores, fins, sentidos devem reger a condução da vida. Como já indicámos, não se trata nem de estabelecer valores “universais,” nem de “desconstruir” os valores, mas trata-se de repensar os valores à luz dos dois princípios que, já desde *O nascimento da tragédia*, fundam e regulam todo o pensamento de Nietzsche: o mundo é absurdo e o mundo só pode ser justificado enquanto fenómeno estético. São estes princípios que orientam toda a filosofia de Nietzsche como “transvaloração de todos os valores”.

Repensar o valor da verdade é uma das suas tarefas maiores. E repensar o valor da verdade no quadro do desenvolvimento filosófico de algo como uma “justificação estética” do mundo nada tem que ver com um projecto escapista que pretendesse fazer-nos esquecer a verdade e abraçar, às cegas, o belo e o sublime, ou o apolíneo e o dionisíaco. A tese de Nietzsche – formulada até já antes do *Nascimento da tragédia* e reformulada de múltiplas maneiras ao longo da sua obra – é, pelo contrário, a de que a perspectiva estética, ou mais exactamente: aquilo a que chamámos acima a perspectiva da justificação estética do mundo – é *necessária* para que se *consiga* pensar a verdade. Uma das formulações mais claras desta ideia-chave (talvez a primeira!) surge no §3 do texto *die dionysische Weltanschauung* (*A visão dionisíaca do mundo*), escrito dois

anos antes da publicação do *Nascimento da tragédia*. Este curto parágrafo trata do trágico e do cômico como as duas dimensões constitutivas da arte dionisíaca. Sobre ambas, diz que elas existem num “*mundo intermédio [Mittelwelt]* entre a beleza e a verdade” (VD 3). Quer na “comoção do sublime”, quer na “comoção do riso”, o ser humano dionisíaco “permanece suspenso a meio caminho entre ambas” (VD 3), ou seja, entre a forma bela gerada pela arte e a verdade que através dela se revela sem que seja procurada enquanto tal. Na arte dionisíaca, o humano vai “além da beleza” e, contudo, “não busca a verdade”; aquilo a que aspira é, antes, “a aparência (*Schein*)” (VD 3), *mas* a aparência não é senão o filtro que, por um lado, cobre, por outro permite não apenas vislumbrar, mas demorar-se na contemplação da verdade:

“Fuga da verdade, poder adorá-la como se à distância, coberta por nuvens! Reconciliação com a realidade, porque ela é enigmática! Aversão à decifração de enigmas, porque nós não somos deuses! Jubilante prostrar-se no pó, paz de espírito na infelicidade!” (VD 3)

Como se vê, a “fuga da verdade” aqui em jogo que *não é realmente* uma “fuga da verdade”, mas sim uma forma de intuir a verdade e até de a *adorar* à distância (“coberta de nuvens”). Tal como no *Nascimento da tragédia*, a verdade é aqui o carácter enigmático do mundo, isto é, a sua absurdidade, a sua falta de uma justificação racional. E, tal como no *Nascimento da tragédia* o cerne deste “evangelho de artista” (NL 1888, 17[3]) é a tese de que a contemplação desta verdade – a “verdade dionisíaca,” o “absurdo da existência” – só é, de todo, possível porque a arte (por exemplo, na tragédia e na comédia) lhe dá uma *forma* que, ao mesmo tempo, gera *distância* em relação a ela e *prazer* nessa sua contemplação. Sem esta distância e este prazer (i.e., sem a perspectiva estética), a contemplação do absurdo do mundo não é suportável.

A “ilusão” (*Wahn*, NT 15) da perspectiva socrática está, desde logo, no facto de pressupor que seria possível uma pura contemplação da verdade sem a arte. E, como vimos, ela própria se torna “arte,” visto que só é uma perspectiva habitável, e não meramente auto-destrutiva, porque se desenvolve como um ideal e um mecanismo de “protecção e remédio” contra o absurdo (NT 15), i.e. porque, sem compreender o que faz, transforma a *procura* de um justificação racional do mundo num fim em si mesmo, portanto numa razão para viver, mas uma razão *subjectiva*, ou seja, *estética*.

Mas o que faz, então, a filosofia de Nietzsche, contrariamente à de Sócrates ou de Hegel? Limita-se a aplaudir o modo como a arte já torna possível a contemplação da verdade dionisíaca? Não, de todo. Já o dissemos: a filosofia reflecte sobre os valores, ocupa-se da transvaloração de todos os valores, e fá-lo segundo o princípio de que “a arte tem mais valor do que a verdade” (NL 1888, 14[21], 17[3]). Todo o “evangelho de artista” gira em torno deste ponto: “a arte tem mais valor do que a verdade,” o que significa que a verdade não é “o padrão de valor mais elevado” (NL 1888, 17[31]). Dado que o sentido desta afirmação não é que a verdade não tenha valor

algum e devamos passar sem ela, é certa a tese de Martin Heidegger sobre a questão da verdade em Nietzsche: “a verdade é de facto um valor *necessário*, porém *não o valor mais elevado*” (Heidegger 1996: 483. Cf. 484-495, 553-564, 573-574). Segundo Heidegger, a valorização da arte em detrimento da verdade na obra de Nietzsche é um momento-chave da história do Ocidente que não pode ser compreendido se não se atender ao facto de se tratar nele de uma *inversão do platonismo*, nomeadamente uma inversão do valor relativo atribuído por Platão à arte (ou ao belo) e à verdade na *República* e, em especial, no *Fedro*. É desta inversão que se trata na obra de Nietzsche. Mas esta inversão não nega um dos seus termos para afirmar o outro, portanto não despede a verdade como ilusão sem valor. O que ela faz é, antes, inverter, numa tábua em que se hierarquizam valores, a *subordinação* de um termo ao outro. O que Nietzsche faz é *subordinar a verdade à arte*, enquanto Platão havia subordinado, na tábua de valores mais influente de toda a história do Ocidente, a arte à verdade – e, assim, pensado a verdade como valor supremo e incondicional.

Bibliografia

- Branco, Maria João (2015): “Questioning Introspection: Nietzsche and Wittgenstein on ‘The Peculiar Grammar of the Word ‘I’” em J. Constâncio, M.J.M. Branco, B. Ryan (eds.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 454-486.
- Brandom, Robert B. (1994): *Making it explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (2009): *Reason in Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (2019): *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s “Phenomenology”*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brobjer, Thomas (2008): *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Conant, James (2014): *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz: Konstanz University Press.
- Constâncio, João (2010): “Darwin, Nietzsche e as Consequências Filosóficas do Darwinismo”, *Cadernos Nietzsche* 26, pp. 109-154.
- Constâncio, João (2011): “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *Nietzsche-Studien* 40, pp. 1-42.
- Constâncio, João (2016): “Nietzsche on Nihilism (Eine unersättliche Diskussion?)”, em A. Bertino et al. (hrsg.), *Zur Philosophie der Orientierung. Werner Stegmaier zum 70. Geburtstag*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 83-100.
- Constâncio, João (2018): “Nietzsche on Consciousness, Will, and Choice: Another Look at Nietzschean Freedom”, em M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 113-142.
- Constâncio, João (2019): “Nietzsche’s Aesthetic Conception of Philosophy: A (Post-Kantian) Interpretation of *The Gay Science* §373”, em P. Loeb e M. Meyer (eds.), *Nietzsche’s Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-206.
- Constâncio, João (2022): “Nietzsche on Normativity”, *Nietzsche-Studien* 51, pp. 1-38.
- Emden, Christian (2014), *Nietzsche’s Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Förster, Eckart (2012): *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*, Cambridge, /London: Harvard University Press.
- Gardner, Sebastian (2019): “Nietzsche on Kant and Teleology in 1868: ‘«Life» is something entirely dark....””, *Inquiry* 62, pp. 23-48.
- Gori, Pietro (2019): *Nietzsche’s Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, Berlin/Boston: De Gruyter.

- Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche I*, Gesamtausgabe (GA) 6.1, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): *Nietzsche II*, GA 6.2, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003): *Zur Auslegung von Nietzsche's II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, Gesamtausgabe (GA) 46, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Jacobi, Friedrich H. (1816): "Jacobi an Fichte (1799)," em F.H. Jacobi, *Werke*, dritter Band, Leipzig, pp. 3-57.
- Kant, Immanuel (2016), *Crítica da faculdade de julgar*, tr. Fernando Barros, São Paulo 2016.
- Lupo, Luca (2006): *Le Colombe dello Scettico, Riflessioni di Nietzsche sulla Coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa: ETS.
- Lupo, Luca (2012): "Drives, Instincts, Language, and Consciousness in *Daybreak* 119: 'Erleben und Erdichten'", em J. Constâncio, M.J.M Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 179-195.
- Marino, Stefano (2017): "Nietzsche and McDowell on the Second Nature of the Human Being", *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 9, pp. 231-261.
- McDowell, John (1996): *Mind and World*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Pippin, Robert B. (1999²): *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, Oxford University Press.
- Pippin, Robert B. (2010), *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Pippin, Robert B. (2015): "The Expressivist Nietzsche" em J. Constâncio, M.J.M. Branco, B. Ryan (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 654-667.
- Richardson, John (2008): *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford: Oxford University Press.
- Saar, Martin (2015): "Die Moral der anderen. Nietzsche's Wertkritik", *Nietzsche-Studien* 44, pp. 133-137.
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1, Sämtliche Werke, vol. 2, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV I)
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2, Sämtliche Werke, vol. 3, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV II)
- Stack, George (1983), *Lange and Nietzsche*, Berlin: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (1987): "Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution", *Nietzsche-Studien* 16, pp. 264- 287
- Stegmaier, Werner (2000), "Nietzsches Zeichen", *Nietzsche-Studien* 29, pp. 41-69.
- Wotling, Patrick (2008): *La philosophie de l'esprit libre*, Paris: Flammarion.
- Zammito, John (1992): *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Nietzsche é conhecido por ter levado a cabo uma crítica radical da moral, tanto das suas fundações como das suas finalidades ou efeitos práticos. No seu escrito autobiográfico *Ecce Homo*, o filósofo apresenta-se como “o primeiro imoralista” (EH, *Considerações* 2; *Humano* 6; *Destino* 2), declara ter levado a cabo uma “campanha” contra a moral (EH, *Aurora* 1) e define a mesma como “a Circe da humanidade” (EH, *Livros* 5). Já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que “a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (HH I 34) e, alguns anos mais tarde, no *Prólogo* de *Aurora*, declara que nesse livro “é retirada a confiança na moral” (Au, *Prólogo* 4). No entanto, o mesmo Nietzsche parece ter uma clara preferência pela moral aristocrática ou “moral dos senhores” (BM 260; CW, *Epílogo*), caracterizada pelo filósofo como expressão dos instintos saudáveis e fortes. Além disso, o filósofo defende abertamente certas virtudes (a sétima secção de *Para além do bem e do mal* intitula-se muito significativamente “As nossas virtudes”), em particular, a *honestidade* (*Redlichkeit*), a virtude do espírito livre *par excellence*, cuja origem é claramente moral, como o mesmo Nietzsche sublinha várias vezes (NL 1884, 25[447]; 1885, 2[191] e 35[5]).

Como é possível, portanto, que Nietzsche critique a moral tão radicalmente e, ao mesmo tempo, defenda uma moral específica – a dos senhores – e proponha um conjunto de virtudes como um modelo a seguir? Há aqui uma aberta contradição (algo que poderia até ser visto como uma característica típica da filosofia nietzscheana¹) ou trata-se de uma tensão meramente aparente? Nas páginas seguintes tratar-se-á de proporcionar uma resposta a estas perguntas. Para esse efeito, focar-se-á a atenção em primeiro lugar na crítica nietzschiana da moral ou *pars destruens*, para depois considerar a parte propositiva ou *pars construens* da sua filosofia moral.

1

Pars destruens. A crítica da moral

Se quiséssemos identificar um fio condutor de toda reflexão nietzscheana sobre a moral, a opção mais plausível seria a temática da origem dos valores morais. O próprio Nietzsche confessa, no *Prefácio* da *Genealogia da moral*, que

Os meus pensamentos sobre a *procedência* dos nossos preconceitos morais – porque é deles que se trata neste escrito polémico – encontraram uma

1 Veja-se, neste sentido, o texto fundamental de Wolfgang Müller-Lauter (1971).

primeira expressão, sintética e provisória, naquela recolha de aforismos que tem por título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cujo manuscrito foi começado em Sorrento [...] Aconteceu isto no Inverno de 1876-77, mas os pensamentos eram mais antigos. No fundamental eram os mesmos pensamentos que retomo nos ensaios que aqui apresento. (GM, *Prefácio 2*)²

Se considerarmos que a crítica nietzschiana da moral começa com a publicação em 1878 da primeira parte de *Humano, demasiado humano* e que a *Genealogia* é publicada no outono de 1887, isto é, aproximadamente um ano antes do começo da loucura, é possível ver como a problemática da origem dos valores morais abarca quase a totalidade do período em que Nietzsche se dedicou à filosofia.

A extrema importância que Nietzsche dá à questão da origem dos valores morais deriva da estrita relação que o mesmo estabelece entre a origem e o valor desses valores.³ De facto, no *Prefácio* da *Genealogia*, Nietzsche deixa claro que a formulação de “hipóteses genéticas [*Herkunfts-Hypothesen*]” (GM, *Prefácio 4*) sobre a origem da moral não é um mero exercício erudito. Pelo contrário, estas têm por objetivo o questionamento do valor (*Werth*) da moral, em especial “do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, de renúncia, de abnegação”, valor que Schopenhauer tinha considerado como um *em si* (GM, *Prefácio 5*). “Falta-nos uma crítica dos valores morais,” explica Nietzsche, “há que começar a pôr em questão o próprio valor desses valores... E, para tanto, é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias que lhes deram crescimento, que lhes permitiram desenvolver-se e transmutar-se” (GM, *Prefácio 6*). A tarefa futura da filosofia passa assim a ser a resolução do “*problema do valor*”, isto é, a definição da “hierarquia [*Rangordnung*] dos valores” (GM I 17).

Para entender exatamente em que consiste a relação que Nietzsche estabelece entre a origem e o valor dos valores morais é preciso reconstruir a gênese do método genealógico e considerar o que se poderia definir como a “viragem histórica” na filosofia nietzscheana. Em clara oposição à *metafísica do artista* do *Nascimento da tragédia*, a primeira parte de *Humano, demasiado humano* abre-se com um elogio da filosofia histórica. Segundo Nietzsche, o defeito hereditário dos filósofos é a “falta de sentido histórico” (HH I 2) – ou, para utilizar uma expressão posterior do *Crepúsculo*

- 2 Como Nietzsche explica no mesmo *Prefácio* (GM, *Prefácio, 4*), o primeiro impulso para dar a conhecer as suas hipóteses sobre a origem da moral foi-lhe dado pelo livro *A origem dos sentimentos morais* do seu amigo Paul Rée (1877). Embora no *Prefácio* da *Genealogia* Nietzsche ponha muita ênfase nas diferenças entre a sua abordagem à moral e a do seu amigo, a obra de Rée teve realmente uma influência muito importante “na adoção de novos paradigmas científicos e naturalísticos por parte de Nietzsche” (Fornari 2006: 33). Sobre a leitura nietzscheana da *A origem dos sentimentos morais*, veja-se o primeiro capítulo do estudo de Fornari (2006: 17-120). Uma tradução portuguesa do livro de Rée foi recentemente publicada no Brasil (cf. Rée 2018).
- 3 Nietzsche utiliza vários termos para falar da origem (*Ursprung, Entstehung e Herkunft*). Sobre esta questão, veja-se, o conhecido ensaio de Foucault (1979).

dos ídolos, o seu “egipcismo” (CI, *Razão* 1). Os filósofos cristalizaram ou mesmo ignoraram o devir, tendo perante o mundo uma atitude metafísica, ou seja, des-historicizadora, mumificadora. À filosofia metafísica, que supõe “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa” (HH I 1), Nietzsche opõe a filosofia histórica, “o mais novo dos métodos filosóficos” (*id.*), que procura a “*pudenda origo* [origem vergonhosa]” (A 102) das coisas, considerando a sua evolução no tempo.

A consequência mais relevante da aplicação do método histórico é uma *relativização* da verdade⁴: “tudo veio a ser;” afirma Nietzsche na parte final do segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, “*não existem factos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH I 2). O âmbito da moral não é isento desta relativização. Já no aforismo 42 da mesma obra, Nietzsche escreve que “a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos” (HH I 42). Daqui em diante, a temática da pluralidade e multiplicidade dos sistemas morais ou, para utilizar uma expressão de *Aurora*, das “modas morais” (A 131) tornar-se-á fundamental na crítica nietzscheana da moral, em particular, na *Genealogia da moral*, pois a heterogeneidade de tábuas de valores⁵ contrasta claramente com a pretensão típica de cada sistema moral de ser o único detentor de normas verdadeiras, absolutas e objetivas.

A crítica nietzschiana da moral não se limita, no entanto, a mostrar a relatividade das normas e dos valores morais. De facto, a filosofia histórica vai de par em par com a observação psicológica, ou seja, “a reflexão sobre o humano, demasiado humano” (HH I 35), isto é, o desvelamento da “escuridão da natureza humana” (HH I 36). É importante notar como o sentido que Nietzsche confere aqui ao termo “psicologia” é diferente do uso atual do mesmo. Fazendo explicitamente referência aos moralistas franceses do século XVIII – em particular, a La Rochefoucauld⁶ –, Nietzsche define a psicologia como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (HH I 37).⁷ Não é por acaso, de facto, que o tema da observação psicológica é introduzido precisamente no segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, isto é, na secção dedicada à história dos sentimentos morais. Segundo Nietzsche, a dissecação psicológica torna-se necessária porque a velha filosofia interpretou e explicou de maneira errônea os sentimentos morais humanos, idealizando a natureza do ser humano e construindo sobre esta idealização uma “ética falsa” (*id.*). A mesma idealização será imputada, nove anos mais tarde, aos psicólogos ingleses, culpados de haver defendido hipóteses genealógicas afastadas da “efectiva *história da moral*”

4 Sobre esta questão, vejam-se os vários contributos contidos em Stellino e Tinland (2019), assim como o quarto capítulo deste volume.

5 Cf. o começo do discurso *Dos mil e um fins* da primeira parte do *Zaratustra*.

6 Sobre a receção nietzschiana dos moralistas franceses, cf. Donnellan (1982). Sobre a confrontação com a cultura francesa, veja-se o estudo fundamental de Campioni (2001).

7 Veja-se também a definição que Nietzsche dá da psicologia no aforismo 23 de *Para além do bem e do mal* como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM 23). Sobre a psicologia em Nietzsche, cf. Wotling (1997) e Pippin (2010).

e construídas “no vazio azul dos céus” (GM, *Prefácio* 7).⁸ Por este motivo, a visão da mesa de dissecação psicológica já não pode ser poupada à humanidade, por muito que seja cruel: pois é preciso restabelecer a correta apreciação dos sentimentos morais. Para este efeito, o conhecimento histórico torna-se essencial.

Um exemplo pode aqui ajudar a compreender a importância do método genético⁹, na sua ligação com a observação psicológica, para a crítica nietzschiana da moral. Após os quatro primeiros aforismos da segunda secção de *Humano, demasiado humano* dedicados à observação psicológica (HH I 35-38) – aforismos destinados a explicitar a metodologia da investigação nietzscheana sobre os sentimentos morais – Nietzsche analisa no aforismo 39 a “*fábula da liberdade inteligível*”. O livre arbítrio é, portanto, o primeiro sentimento moral posto em causa pela crítica nietzscheana. Isto não é por acaso, pois, para Nietzsche, o livre arbítrio constitui o erro essencial da filosofia moral e sobre a sua falta de fundamento baseia-se uma boa parte da crítica nietzschiana da moral. No começo do aforismo, Nietzsche escreve:

A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos às ações isoladas boas ou más (*böse*), sem qualquer consideração pelos seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração pelas suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa.¹⁰ Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo

8 Sobre os psicólogos ingleses, cf. *infra*.

9 Utilizo o adjetivo “genético” para distinguir o método de *Humano, demasiado humano* daquele utilizado na *Genealogia*. A grande diferença é que *Humano, demasiado humano* foi escrito sob a influência de Paul Rée (cf. nota 2) e, como nota Foucault, “Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares” (Foucault 1979: 15). O método genealógico destaca mais, pelo contrário, a pluralidade fragmentada e dispersa da origem assim como a impossibilidade de chegar a identificar uma origem definitiva bem identificável e determinada, como se a origem fosse “o lugar da verdade” (*id.*: 18). Além disso, como argumenta Maria Cristina Fornari, o método de *Humano, demasiado humano* ainda não é genealógico, mas comparativo e histórico-descritivo (texto, não publicado, da conferência *Del pregiudizio dei geologi. Nietzsche e l'origine della cultura* que foi lida em ocasião do VIII Congresso Internacional do GIRN (*Groupe International de Recherches sur Nietzsche*. Agradeço à autora por me ter disponibilizado o seu texto). Repare-se também que, até 1885, o termo *Genealogie* (adjetivo: *genealogisch*) é utilizado somente quatro vezes por Nietzsche.

10 Observe-se como, na *Genealogia*, a utilidade e o esquecimento são “traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses” (GM I 2), isto é, precisamente daquela genealogia da moral que é recusada por Nietzsche. Por outro lado, note-se a analogia com a argumentação de GM I 13 (a tendência, que deriva da linguagem, a interpretar os acontecimentos segundo o esquema causa-efeito; cf. *infra*).

mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável pelos seus efeitos, depois pelas suas ações, depois pelos seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja pelo seu ser, pelos seus motivos, pelas suas ações ou pelos seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (HH I 39)

Este aforismo fornece um bom exemplo da metodologia que será adotada mais tarde na *Genealogia da moral*. Nietzsche opera aqui uma dupla crítica dos sentimentos morais. Por um lado, o filósofo reconstrói a história destes sentimentos: descreve a sua evolução¹¹ (isto é, a transferência da qualidade de “bom” ou “mau” das consequências (ou efeitos) para as ações, das ações para os motivos, e dos motivos para o ser do homem) e põe em evidência a sua origem *extra-moral* (posteriormente esquecida). Por outro lado, Nietzsche reforça a sua crítica dos sentimentos morais atacando diretamente o conceito de responsabilidade. Este conceito é errôneo por não considerar que cada indivíduo é “de cima a baixo, uma porção de destino [*ein Stück Fatum*], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que vem e que será” (CI, *Antinatureza* 6; cf. VS 61), não podendo ser, portanto, responsável de forma alguma.¹² As duas estratégias (a revelação da origem e a crítica do conceito) são complementares e convergem numa mesma finalidade, a de pôr em causa os sentimentos morais.

- 11** Utilizo aqui este termo sem nenhuma implicação teleológica. Como Nietzsche explica no segundo ensaio da *Genealogia*, “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso ou de um órgão, é tudo menos um *progressus* orientado para uma dada meta e menos ainda um *progressus* lógico e económico” (GM II 12). A secção 12 do segundo ensaio da *Genealogia* é particularmente interessante para a compreensão do método genealógico nietzschiano, nomeadamente no que diz respeito à distinção entre a origem e a finalidade duma dada coisa, a sua proveniência e a sua utilidade.
- 12** Veja-se também a seguinte passagem do *Crepúsculo*: “Ninguém dá ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele mesmo*” (CI, *Erros* 8). A crítica do livre arbítrio é uma temática recorrente nos textos nietzschianos (cf. e.g. BM 21). Na sua elaboração, Nietzsche foi particularmente influenciado pelo ensaio schopenhaueriano *Sobre a liberdade da vontade* (1839). É importante notar que Nietzsche não elimina os conceitos de responsabilidade e de liberdade, mas reformula-os. Veja-se, por exemplo, a figura do indivíduo soberano do segundo ensaio da *Genealogia*, indivíduo que Nietzsche descreve como o “senhor da vontade livre” e a quem atribui “o privilégio extraordinário da *responsabilidade*” (GM II 2). Veja-se também o aforismo 38 da secção *Incursores de um extemporâneo* do *Crepúsculo dos ídolos*, em que Nietzsche apresenta o seu conceito de liberdade. Sobre isto, cf. Müller-Lauter (1999), Pfeuffer (2008), Gemes e May (2009), Constâncio (2012).

O exemplo mencionado mostra claramente o peso e a importância que, a partir da publicação da primeira parte de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche dá à história dos sentimentos morais para a correta interpretação dos mesmos – correta interpretação que não poderia ser estabelecida sem o conhecimento da já mencionada *pudenda origo* desses sentimentos. A mesma lógica desmistificadora é aplicada, por exemplo, ao sentimento da justiça no aforismo 92 de *Humano, demasiado humano*. Fazendo referência ao *Diálogo entre os Mélios e os Atenenses* de Tucídides, Nietzsche mostra como a crença na equivalência entre as ações justas e as ações altruístas é possível unicamente por causa do esquecimento da verdadeira origem extra-moral das primeiras: a troca, isto é, “[a] retribuição e [o] intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual” (HH I 92). A origem da justiça não tem nada a ver com o altruísmo. Pelo contrário, “a justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “porque deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”” (*id.*). O conhecimento da gênese da justiça ajuda-nos, portanto, a estabelecer a correcta compreensão das acções justas: estas são falsamente interpretadas como acções altruístas, mas são no fundo acções egoístas.

Em relação à metodologia genealógica nietzschiana que acabamos de descrever, três aspetos devem ser destacados. Em primeiro lugar, é importante sublinhar a ênfase repetidamente dada por Nietzsche à origem extra-moral dos valores e dos conceitos morais. Isto deve-se a uma clara vontade de desacreditar estes valores e conceitos.¹³ De facto, se a filosofia metafísica sempre supôs “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (HH I 1), a *química dos sentimentos morais* nietzschiana quer mostrar como “as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas” (*ibid.*). É assim que, no primeiro ensaio da *Genealogia*, os juízos de valor bom e malvado têm a sua origem no ressentimento dos escravos, enquanto que, no segundo ensaio, os conceitos de “culpa”, “má consciência” e afins nascem na esfera da crueldade: os seus inícios “foram longa e profundamente banhados em sangue” (GM II 6).

Em segundo lugar, é importante destacar qual é o estatuto que Nietzsche atribui à sua genealogia da moral. No *Prefácio da Genealogia*, o filósofo não se cansa de repetir que neste escrito não se trata de verdades objetivas, mas unicamente de um conjunto de *hipóteses* e *conjeturas* sobre a origem da moral. Como mostra o exemplo da punição, isto deve-se ao facto de os conceitos morais esconderem, detrás de uma enganadora unidade, uma multiplicidade de sentidos que se acumulam, entrelaçam

13 A relação entre a origem extra-moral e a crítica dos conceitos morais é explicitada num fragmento póstumo de 1884. Este fragmento consiste num esquema primordial de *Para além do bem e do mal*, cujo subtítulo era, nesta altura, *Tentativa de uma consideração extra-moral dos fenómenos morais*. A estrutura da obra tem unicamente três pontos: “1. Recondição das avaliações morais às suas raízes. 2. Crítica das avaliações morais. 3. A superação prática da moral” (NL 1884, 26[139]). Aqui é possível ver, de forma esquemática, como, para Nietzsche, a recondição dos juízos morais às suas raízes extra-morais era uma tarefa que abria o caminho à crítica dos mesmos juízos.

e sobrepõem ao longo da história, cristalizando-se numa síntese “que é difícil de resolver, de analisar, e que, importa sublinhá-lo, é mesmo inteiramente *indefinível*” (GM II 13). É assim que Nietzsche formula um dos princípios mais conhecidos do seu método genealógico: “todos os conceitos nos quais se resume semioticamente um processo global escapam à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*ibid.*). Isto, note-se bem, não quer dizer que Nietzsche atribua às suas hipóteses genealógicas a mesma validade ou o mesmo estatuto das hipóteses dos psicólogos ingleses.¹⁴ De facto, duas características essenciais distinguem as primeiras das segundas. Se o historiador da moral inglês não tem “*espírito histórico*” e pensa “de um modo *essencialmente* a-histórico” (GM I 2), a genealogia nietzscheana assenta, como já vimos, na “*efetiva história da moral*” (GM, *Prefácio* 7). Além disso, ao *azul* das hipóteses dos genealogistas ingleses, Nietzsche contrapõe outra cor, isto é, “o cinzento do documental, de tudo o que é verdadeiramente constatável, do que verdadeiramente existiu” (*ibid.*). Daí o recurso nietzscheano, na *Genealogia*, a disciplinas como a filologia e a etimologia, a etnologia e a antropologia, a história, a medicina, a fisiologia e a psicologia. Portanto, apesar de apresentar as suas teses genealógicas como conjecturas e hipóteses, e não como verdades objetivas, Nietzsche considera-as mais justificadas do que as dos genealogistas ingleses por elas serem não metafísicas e por se basearem nos documentos.

Em terceiro lugar, como já vimos, Nietzsche estabelece uma estrita relação entre a genealogia e a crítica dos valores morais. Um aforismo de *Aurora* mostra muito bem como, para o filósofo, a procura pela origem de uma coisa é utilizada como um instrumento para pôr em causa o valor da mesma: “*A refutação histórica como refutação definitiva*. – Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que Deus não existe” (Au 95). Na verdade, poder-se-ia objetar que a demonstração da origem e da evolução da crença religiosa não pode provar a inexistência ontológica de Deus, mas unicamente que a mesma crença não é epistemologicamente fundamentada. Da mesma forma e fazendo referência ao aforismo 39 de *Humano, demasiado humano* citado anteriormente, poder-se-ia objetar que o facto de o homem ser responsável pelas suas ações depende unicamente de ele ter ou não livre arbítrio, e não da explicação de como o mesmo chegou a considerar-se responsável. Noutros termos, parece que Nietzsche está aqui a cometer a falácia lógica conhecida sob o nome de “falácia genética”, isto é, a falácia que consiste essencialmente em mostrar a verdade ou a falsidade de uma conclusão ou em valorizar ou desvalorizar uma coisa (no caso de Nietzsche, a moral) com base na sua origem ou génese. Sem entrar em

¹⁴ Os “psicólogos ingleses”, aos quais Nietzsche faz referência no começo do primeiro ensaio da *Genealogia*, são principalmente John Stuart Mill e Herbert Spencer. Sobre isto, veja-se Fornari 2006.

pormenores, limitar-me-ei aqui a três breves considerações.¹⁵ Em primeiro lugar, como vários estudos têm mostrado, o que é definido como “raciocínio genético [*genetic reasoning*]” não é sempre e necessariamente falacioso.¹⁶ Neste sentido, seria um erro liquidar a argumentação nietzschiana unicamente pelo facto de ela estabelecer uma relação entre a origem e a crítica dos valores morais. Em segundo lugar, como um fragmento póstumo de 1885 demonstra, Nietzsche tinha claramente consciência deste problema (isto é, que a demonstração da origem do valor não corresponde *ipso facto* à crítica do mesmo valor). Porém, Nietzsche não deixava de considerar a procura da origem como uma tarefa essencial para a crítica dos valores morais. Como o filósofo escreve nesse fragmento póstumo de 1885: “A questão relativa à origem das nossas avaliações e tábuas de bens não coincide de forma alguma com a sua crítica, como muitas vezes se crê: no entanto, o conhecimento de uma *pudenda origo* traz consigo uma depreciação emotiva da coisa que se gerou desta forma e prepara o terreno para uma disposição e atitude críticas em relação à mesma” (NL 1885, 2[189]). Em terceiro e último lugar, como já vimos, a consequência mais relevante da aplicação do método histórico (neste caso, genealógico) é uma relativização da verdade. Neste sentido, é importante enfatizar que o objectivo fundamental da *Genealogia da moral* é mostrar o carácter histórico e portanto contingente dos nossos valores. De facto, demonstrar a genealogia dos valores, isto é, demonstrar que os valores têm uma gênese, uma história e uma evolução, equivale a demonstrar o seu carácter contingente. Nietzsche quer assim preparar o terreno para a transvaloração de todos os valores.

A primeira dissertação da *Genealogia da moral* constitui um bom exemplo da metodologia genealógica nietzschiana. Nesta dissertação, dedicada à origem das dicotomias conceptuais bom/mau (*gut/schlecht*) e bom/malvado (*gut/böse*), Nietzsche explica a “psicologia do cristianismo”, isto é, “o nascimento do cristianismo do espírito do *ressentiment*”¹⁷ (EH, *Genealogia*). Segundo a conhecida hipótese nietzschiana, a

15 Para uma análise desta questão, veja-se, entre outros estudos, Loeb (1995).

16 Cf. Klement (2002) e Joyce (2006: 179-184).

17 Como explica Faustino, o ressentimento é fundamentalmente “um mecanismo psicológico básico de defesa e conservação [...] que consiste numa inversão de olhar ou de perspectiva, ou numa reinterpretação de um determinado estado de coisas, através do qual aquilo que se valoriza (e que se deseja, a que se aspira, mas que não se consegue alcançar ou obter) é desvalorizado, criticado, caluniado, ao passo que aquilo que se é ou se tem (apesar de ser algo que, no fundo, se despreza e se preferiria não ser ou ter), passa a ser louvado e valorizado em máximo grau. Esta inversão de avaliações é, no fundo, a única coisa que os fracos e impotentes (os “escravos”) podem fazer contra os fortes e poderosos (“os senhores”), na medida em que, precisamente pela sua fraqueza e impotência, uma verdadeira reacção lhes está vedada” (Faustino 2013: 187). O termo “*Ressentiment*” aparece pela primeira vez num resumo muito detalhado da obra *O valor da vida* (*Der Werth des Lebens*, 1865) do filósofo e economista alemão Karl Eugen Dühring (NL 1875, 9[1]). No entanto, foi somente após a leitura da tradução francesa das *Memórias do subsolo* de Dostoiévski no inverno 1886-87 que o tema do ressentimento adquiriu uma importância fundamental na filosofia de Nietzsche. De facto, a caracterização do *homem do ressentimento* na *Genealogia da moral* está fortemente influenciada pelo retrato psicológico que o Dostoiévski faz do *homem do subsolo*. Sobre esta questão, cf. Stellino (2011 e 2015: 45-55). Para uma análise aprofundada sobre o tema do

moral cristã tem a sua origem numa inversão dos valores aristocráticos. Estes valores são o resultado de uma criação *ativa*: os nobres e os poderosos consideram-se a si próprios *bons*, e definem por oposição tudo o que é vulgar e plebeu como *mau*. Com base neste “*pathos da distância*”, os nobres conferem a si mesmos “o direito de criar valores e de cunhar os nomes desses valores” (GM I 2). Esta hierarquia de valores é invertida pelos Judeus. Este povo de escravos, incapaz de se rebelar por causa da sua impotência e movido por um enraizado ódio contra os nobres, vingam-se através de um ato espiritual, ou seja, transvalorando os valores dos seus inimigos, isto é, invertendo a equação aristocrática de valores (“bom = distinto = poderoso = belo = feliz = amado pelos deuses”; GM, I 7) no seu contrário. A partir deste momento, os pobres, os miseráveis, os impotentes tornam-se os bons. Paralelamente, o lugar anteriormente ocupado pelos escravos é agora ocupado pelos nobres. No entanto, a dicotomia bom/mau não é simplesmente invertida, mas substituída por uma nova: os nobres não são simplesmente maus (*schlecht*), mas passam agora a ser *malvados* (*böse*).

Esta passagem é fundamental, pois o novo modo de avaliação implica uma conotação moral ausente no modo anterior. Devido à “sedução da linguagem (e aos erros fundamentais da razão que nela se cristalizam)” (GM I 13), o homem transpõe o esquema básico sujeito-predicado em todas as ações. A partir de agora, estas são erroneamente interpretadas como dependentes de um agente, de um sujeito:

Tal como o povo distingue entre o raio e a respetiva luz, tomando esta última por um *ato*, por um efeito de um sujeito chamado “raio”, também a moral popular distingue entre a força e as manifestações da força, como se por trás de um homem forte houvesse um substrato neutro que *tivesse liberdade* de escolher entre manifestar ou não manifestar força. Mas esse substrato não existe. Não existe nenhum “ser” por trás do fazer, do agir, do devir. O “agente” é meramente acrescentado à “ação” ... A ação é tudo. (*ibid.*)

Os fracos e os oprimidos utilizam em seu proveito uma dupla crença enraizada no ser humano – a crença na existência do sujeito e no livre arbítrio do sujeito – para interpretar a própria fraqueza como um mérito, e para “*acusar a ave de rapina de ser ave de rapina*” (*ibid.*). Em outros termos, a crença no livre arbítrio permite aos fracos julgar os fortes como *responsáveis* pelas suas ações, e, portanto, de lhes imputar a *culpa* por elas. Os fortes são agora vistos como *malvados*, pois apesar de terem a escolha de não serem aves de rapina, decidem atuar como aves de rapina. Começa, desta forma, “*a revolta dos escravos no âmbito da moral*. Essa revolta que tem hoje para trás de si uma história de dois milénios e que só nos não salta aos olhos por um motivo..., porque triunfou...” (GM I 7).

[ressentimento na filosofia nietzscheana, veja-se o excelente estudo de Paschoal \(2014\)](#). Cf. também os estudos clássicos de Deleuze (1987) e Scheler (2004 [1912]).

Através da sua interpretação genealógica, Nietzsche desacredita a moral judaico-cristã mostrando como a origem da mesma reside nos sentimentos de vingança, ressentimento e ódio dos escravos judeus. No entanto, note-se que Nietzsche faz algo mais que trazer uma “depreciação emotiva” através do desvelamento da *pudenda origo* da moral (para utilizar a terminologia do fragmento póstumo citado anteriormente). De facto, o cerne da crítica nietzschiana da moral judaico-cristã é constituído pela demonstração do carácter essencialmente hostil à vida da mesma moral. Lembre-se que o problema fundamental para Nietzsche é o de estabelecer o “valor da moral”. Tal como assinala Richard Schacht (1983: 354), Nietzsche não pretende estabelecer este valor *in vacuo*, mas de forma instrumental, colocando a questão “*werth wozu?*”, isto é, “*válido para que fim?*” (GM I 17). O critério que Nietzsche identifica para responder a esta questão, é a vida – entendida, em termos nietzscheanos, essencialmente como vontade de poder (cf. BM 13, 36, 186, 259; GM II 12).¹⁸ O fragmento póstumo 2[190], outono 1885-outono 1886 (isto é, o fragmento que vem depois da nota 2[189] já citada anteriormente), explica de uma forma muito clara a lógica nietzscheana:

Qual é o valor das nossas avaliações e das nossas tábuas de bens morais?
Qual é o resultado do seu domínio? Para quem? Em relação a quê? –
 Resposta: para a vida. Mas, *o que é a vida?* Aqui é necessária uma nova,
 mais precisa formulação do conceito “vida”. Minha fórmula: a vida é
 vontade de poder. (NL 1885, 2[190])

A demonstração do carácter hostil à vida da moral judaico-cristã torna-se essencial para a avaliação crítica da mesma. Se por um lado a moral dos senhores (*Herren-Moral*) é “a linguagem simbólica de uma natureza bem sucedida [*Wohlgerathenheit*], da vida ascendente, da vontade de poder como princípio da vida” (WA, *Epílogo*), por outro lado, a moral dos escravos (*Sklaven-Moral*) é “sintoma de *décadence*”¹⁹, signo de uma vida que declina, de um “instinto de *degenerescência* que, com subterrânea sede

18 Sobre esta questão, para além do texto de Schacht, veja-se Hussain (2011).

19 Como mostram amplamente os textos de 1888, o conceito de “*décadence*” é central na reflexão filosófica do Nietzsche maduro. No *Prólogo* de *O Caso Wagner* o filósofo afirma: “O que mais profundamente me ocupou foi, de facto, o problema da *décadence*” (CW *Prólogo*). Nietzsche encontrou a noção de “*décadence*” nos *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget (1883), em particular no primeiro capítulo dedicado a Baudelaire, cuja terceira secção se intitula *Théorie de la décadence*. Seguindo Bourget, Nietzsche compreende a *décadence* como desagregação e anarquia das partes do conjunto, isto é, como a incapacidade de um organismo, uma sociedade ou uma época de criar uma unidade. Na filosofia nietzscheana, esta noção é aplicada, entre outros âmbitos, à cultura, à arte, à literatura, à religião, à filosofia e à moral. No que diz respeito à utilização desta noção em relação à moral, veja-se em particular CI, *Incursões*, 35 (a moral altruísta como moral decadente), EH, *Destino*, 4 (a moral cristã como moral decadente) e AC 6 (onde Nietzsche afirma que “todos os valores que agora resumem o supremo ideal [*oberste Wünschbarkeit*] da humanidade são valores de *décadence*”). Sobre Nietzsche e a *décadence*, vejam-se os estudos de Campioni (2001), Montinari (2014) e Sommer (2017).

de vingança, se vira contra a vida” (EH, *Tragédia 2*).²⁰ Neste ponto, a questão relativa à origem e a crítica da origem (os dois elementos que Nietzsche mantém separados no fragmento póstumo 2[189] citado anteriormente) sobrepõem-se entre si. De facto, uma das formas como Nietzsche mostra o carácter hostil à vida da moral judaico-cristã é precisamente revelando o motivo da inversão dos valores aristocráticos. Dito de outra forma: é precisamente por causa da sua impotência fisiológica e constituição doentia que os escravos invertem a moral aristocrática (expressão de uma “poderosa constituição física, uma saúde rica, florescente, transbordante”; GM I 7) e impõem uma moral hostil à vida e negadora das paixões e dos instintos. Neste sentido, embora seja separada da crítica, a revelação da origem das avaliações morais revela já o aspeto fundamental sobre o qual vai incidir a crítica: o carácter *lebensfeindlich*, isto é, hostil à vida da moral judaico-cristã. Como Nietzsche escreve em *Ecce Homo*:

Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que *se tenha inventado* uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio do mal no mais básico e necessário ao florescer, o *estrito* amor de si (– a própria palavra é pejorativa! –); que ao invés se veja nos típicos signos do declínio e da contradição de instinto, no que é “desinteressado”, na perda do centro de gravidade, na “despersonalização” e no “amor ao próximo” (–*vício* do próximo!) o valor *mais elevado*, que digo? – o *valor em si!*... Como?! Estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve? – Certo é que lhe ensinaram sempre os valores de *décadence* como os valores supremos. [...] Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si, trai uma vontade de fim, *nega* em seus fundamentos a vida. (EH, *Destino 7*)

2

Pars construens. Para uma tentativa de transvalorização de todos os valores

Tendo em conta a caracterização nietzscheana dos valores morais como valores de decadência e hostis à vida, não é de estranhar que em *Ecce Homo*, na secção dedicada a *Aurora*, Nietzsche escreva: “Onde procura o seu autor essa nova aurora [...]? Numa *transvalorização de todos os valores*, na libertação [*Loskommen*] de todos os valores morais” (EH, *Aurora 1*). A luta contra os preconceitos morais (lembre-se que o subtítulo de *Aurora* é *Pensamentos sobre os preconceitos morais*) e, por conseguinte, a libertação dos mesmos, passa a ser para Nietzsche o problema essencial da filosofia

²⁰ Embora Nietzsche introduza a dicotomia conceptual moral dos senhores/moral dos escravos pela primeira vez (nas obras publicadas) no aforismo 260 de *Para além do bem e do mal*, a mesma pode ser já encontrada no fragmento póstumo 7[22] do período primavera-verão de 1883.

futura, como mostra um fragmento póstumo da época que precede a publicação de *Aurora*²¹: “O maior problema da época futura é a abolição [*Abschaffung*] dos conceitos morais e a purificação [*Reinigung*] das nossas representações das formas e cores morais que se introduziram nelas e que muitas vezes são dificilmente reconhecíveis” (NL 1880, 1[14]).

A utilização do termo *Abschaffung* (abolição) no fragmento póstumo citado reforça a impressão de que o imoralismo nietzscheano seja essencialmente um *amoralismo*.²² Parafrazeando o Dostoiévski dos *Irmãos Karamazov*, seria lícito, portanto, perguntar-se se Nietzsche considera que, após a morte de Deus, isto é, após o desmoronamento do fundamento último da moral²³, *tudo é permitido*. De facto, é precisamente neste sentido que, a partir do final do século dezanove, vários intelectuais interpretaram a filosofia de Nietzsche.²⁴ Esta interpretação foi sem dúvida facilitada pela considerável semelhança existente entre a ideia de Ivan Karamazov (se Deus não existe e a alma não é imortal, tudo é permitido) e a máxima “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, que aparece na quarta parte do *Zarathustra* (no discurso *A sombra*) e no terceiro ensaio da *Genealogia* (GM III 24).²⁵ Com base nesta semelhança, o super-homem nietzscheano foi interpretado no sentido de um homem-Deus (de memória feuerbachiana), isto é, um homem que, tendo matado Deus, se torna ele próprio um deus, encontrando-se, por conseguinte, acima das leis morais tradicionais.²⁶ Em suma, para o super-homem tudo seria permitido.²⁷

- 21** *Aurora* foi publicado em 1881, mas Nietzsche começou a pôr em ordem o material para a publicação já em dezembro de 1880.
- 22** Opero aqui uma distinção entre “imoral” (uma prática contrária à moral comum ou que quebra os seus princípios) e “amoral” (a completa ausência de qualquer tipo de norma moral. Neste caso, o prefixo *a-* indica privação, não negação).
- 23** A ligação entre Deus e a moral é explicitada num fragmento póstumo de 1885: “Em que medida junto com ‘Deus’, a moral tradicional também desmorona: se sustentavam um ao outro” (NL 1885, 39[15]).
- 24** Cf. Stellino (2015: 145-152).
- 25** A máxima aparece também nos fragmentos póstumos seguintes: NL 1884, 25[304] e [322], 26[25], 31[51] e 32[8]. Veja-se igualmente a variante “Tudo é falso! Tudo é permitido!” do NL 1884, 25[505]. Para uma análise do uso e significado desta máxima na filosofia de Nietzsche, cf. Stellino (2015: 169-188).
- 26** Sobre a pretensa deificação do super-homem, veja-se a seguinte passagem da segunda parte de *Assim falava Zarathustra*, na qual Zarathustra sublinha claramente a natureza não divina do super-homem: “Poderíeis criar um Deus? Pois então não me volteis a falar dos deuses! Poderíeis, contudo, criar o Super-humano” (Za II, *Ilhas*). Note-se que, embora admitindo que Nietzsche considere que o super-homem está acima das leis morais tradicionais (algo que, em qualquer caso, deve ser demonstrado através de referências textuais concretas), isto não significa que o mesmo não esteja sujeito às suas próprias leis. De facto, em *Assim falava Zarathustra* abundam as passagens em que Zarathustra insiste na necessidade de cada um se criar os seus próprios valores e se dar as suas próprias leis. Noutros termos, estar-se acima das leis morais tradicionais (ser-se imoral) não significa que se seja amoral.
- 27** Uma prova da persistência deste “mitopoema” (cf. Grillaert 2008: 41) pode ser encontrada no texto do mandado de prisão do ex-presidente brasileiro Lula, onde uma citação retirada

Além dos múltiplos problemas hermenêuticos e filosóficos que derivam desta interpretação muito duvidosa do super-homem e, mais em geral, da filosofia de Nietzsche²⁸, é importante notar como parte do problema reside numa certa ambiguidade terminológica presente nos textos nietzscheanos. Considere-se, por exemplo, a utilização do termo “imoralista” (*Immoralist*).²⁹ Em quatro passagens diferentes de *Ecce Homo*, Nietzsche define-se, com certo orgulho, como “o primeiro imoralista” (EH, *Considerações 2*; *Humano 6*; *Destino 2 e 3*). Porém, qual é a conotação exacta que o filósofo dá a esta palavra (não somente em *Ecce Homo*, mas em todos os seus textos)? No *Prólogo de Humano, demasiado humano*, Nietzsche parece utilizar o termo “imoralista” como sinónimo de “amoralista”: “Já não começo de novo a fazer o que sempre fiz, como velho imoralista [*Immoralist*] [...] – falando imoralmente [*unmoralisch*], extra-moralmente [*aussermoralisch*], ‘para além do bem e do mal’?” (HH I, *Prólogo 1*). No entanto, uma passagem de *Ecce Homo* deixa claro que Nietzsche não se opõe a todo e qualquer tipo de moral, mas unicamente a *um tipo bem específico*, a moral cristã: “No fundo, são duas as negações que a minha palavra *imoralista* em si encerra. Nego, por um lado, um tipo de homem que, até agora, se impôs como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *caridosos*; por outro, nego uma espécie de moral que, enquanto moral em si, se tornou conspícua e dominadora – a moral da *décadence*, em termos mais óbvios, a moral cristã” (EH, *Destino 4*).

Igualmente ambígua é a utilização da palavra “moral” (*Moral*) nas obras e notas de Nietzsche. Às vezes este termo parece indicar todo e qualquer tipo de moral (como, por exemplo, no caso do fragmento póstumo 1[14] citado anteriormente); outras vezes ele é utilizado num sentido mais específico, significando a moral judaico-cristã. Já vimos como Nietzsche enfatiza a multiplicidade e a heterogeneidade das tábuas de valores, em particular no *Zarathustra*. Além disso, o filósofo distingue claramente, nos últimos escritos, entre dois modos diferentes de avaliação moral, a aristocrática e a dos escravos. No entanto, na *Genealogia*, o filósofo parece utilizar o termo “moral” essencialmente como sinónimo de “moral judaico-cristã” ou “moral da compaixão [*Mitleids-Moral*]”, como se esta última moral fosse a *Moral*. De facto, em *Ecce Homo*, como já vimos, “a moral de auto-renúncia [*Entselbstungs-Moral*]” é definida como “a única que até agora se ensinou” (EH, *Destino 7*). De maneira semelhante, no aforismo 32 de *Para além do bem e do mal*, a “superação da moral [*Überwindung der Moral*]” (BM 32) coincide com a superação da moral das intenções (segundo a qual, o valor de

do *Zarathustra* é utilizada para evocar o princípio constitucional de isonomia. O sentido da referência a Nietzsche é o seguinte: Lula não seria um super-homem e, por conseguinte, não se encontraria acima da lei.

28 Sobre este problema, veja-se Stellino (2014) e a segunda parte do texto já citado de Stellino (2015).

29 Nietzsche utiliza os substantivos *Immoralist* (imoralista), *Immoralismus* (imoralismo), *Immoralität/Unmoralität* (imoralidade) e o adjetivo *unmoralisch* (imoral), mas nunca os substantivos *Amoralist* (amoralista), *Amoralismus* (amoralismo), *Amoralität* (amoralidade) ou o adjetivo *amoralisch* (amoral).

uma ação reside nas suas intenções), pelo simples facto de esta moral ser a única forma em que a moral existiu até agora.

Além da ambiguidade terminológica de termos como “imoralista” ou “moral”, a interpretação da filosofia nietzscheana no sentido de um amoralismo à la Karamazov pode também ter sido incentivada pela peculiar concepção *perspectivista* que Nietzsche tem da moral.³⁰ Frequentemente, quando os filósofos (especialistas ou não de Nietzsche) abordam o perspectivismo, eles tendem a considerá-lo principalmente como uma questão da teoria do conhecimento. Nesta situação, o fragmento póstumo 7 [60], fim 1886-primavera 1887, é muitas vezes citado – embora seja frequentemente mencionado fora do seu contexto e reduzido à fórmula “não há factos, apenas interpretações”.³¹ Não há dúvida de que este fragmento é importante para entender a compreensão perspectivista nietzscheana do conhecimento humano. No entanto, ao considerá-lo, os especialistas esquecem geralmente que o próprio Nietzsche decidiu publicar alguns meses antes, em *Para além do bem e do mal*, a máxima que resume o seu perspectivismo. Todavia, esta máxima não faz referência a todos os tipos de factos, mas exclusivamente aos fenómenos morais: “Não há absolutamente fenómenos [*Phänomene*] morais, mas apenas uma interpretação [*Ausdeutung*] moral dos fenómenos...” (BM 108). Nos seus cadernos, Nietzsche define claramente este perspectivismo como o seu “*princípio maior*” (NL 1885, 2[165]) e reformula-o, dois anos depois, na seguinte passagem do *Crepúsculo dos ídolos*:

Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *para além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente factos* [*Thatsachen*] morais. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação [*Ausdeutung*] de determinados fenómenos [*Phänomene*], mais precisamente, uma *má* interpretação [*Missdeutung*]” (CI, *Melhoradores* 1).³²

30 Retomo aqui algumas considerações que foram já elaboradas em Gori e Stellino (2014).

31 Veja-se, por exemplo, Blackburn (2005: 90), que considera que o enunciado “não há factos, apenas interpretações” poderia ser o slogan do relativismo. Na verdade, o sentido do enunciado é plenamente compreensível somente no seu contexto, isto é, a crítica nietzscheana do positivismo: “Contra o positivismo,” escreve Nietzsche, “o qual para no fenómeno – ‘há apenas factos’ –, eu diria: não, factos é precisamente o que não há, apenas interpretações” (NL 1886, 7[60]). Para uma leitura contextualizada do fragmento 7[60], veja-se o segundo capítulo de Gori (2019).

32 É interessante notar como a génese da máxima data, pelo menos, do ano 1882. O caderno Z I 1 (verão-outono de 1882) contém uma lista de 445 máximas sob o título *Em alto mar. Um livro de máximas de Friedrich Nietzsche*. A máxima 374 consiste numa versão já muito semelhante à versão que será publicada em *Para além do bem e do mal*: “Não há fenómenos morais; mas unicamente uma interpretação moral de certos fenómenos (– uma interpretação errónea!)” (NL 1882, 3[1]).

O perspectivismo moral nietzscheano baseia-se no mesmo pressuposto sobre o qual é construído o perspectivismo gnosiológico, isto é, a impossibilidade de um conhecimento objetivo da realidade. “Existe *somente* um ver perspectivo, *somente* um ‘conhecer’ perspectivo” (GM III 12), escreve Nietzsche na *Genealogia*: o intelecto humano pode conhecer o mundo e conhecer-se a si mesmo unicamente “sob as suas formas perspéticas” (GC 374).³³ A assimetria fundamental entre sujeito e objeto é a consequência do carácter perspético do nosso conhecimento: entre sujeito e objeto não há nenhuma correspondência, nenhuma *adaequatio*. É, portanto, impossível predicar qualidades objetivas da realidade. Neste respeito, o âmbito da moral não constitui nenhuma exceção: não é possível constatar nenhum facto moral. Um juízo moral não exprime uma qualidade supostamente intrínseca da realidade, mas somente uma interpretação (moral) de um certo fenómeno, uma interpretação que varia segundo a perspectiva moral a partir da qual julgamos.

O facto de Nietzsche insistir frequentemente sobre a inexistência de uma verdade objetiva moral poderia levar a interpretar o perspectivismo moral nietzscheano no sentido de um relativismo radical, segundo o qual, na ausência de um ponto de vista absoluto, todas as perspectivas avaliadoras teriam a mesma validade ou seriam igualmente justificadas, nenhuma delas podendo, portanto, reivindicar um privilégio sobre as outras. Embora Nietzsche sublinhe repetidas vezes o carácter inexoravelmente perspético do juízo moral – nos seus cadernos, Nietzsche fala de “bom e malvado [*Böse*] como perspectivistas [*als perspektivisch*]” (NL 1884, 26[178]), observa que “a ação boa e a ação malvada não podem ser boas e malvadas em si mesmas, mas apenas na perspectiva das tendências de conservação de certas espécies de comunidades humanas” (NL 1885, 2[206]), e tem como meta “tornar claro como o uso da distinção moral está sempre *condicionado de forma perspética*” (NL 1887, 10[154]) –, não é neste sentido (isto é, no sentido do relativismo radical acima referido) que devemos interpretar o perspectivismo moral nietzscheano.

Em primeiro lugar, a afirmação segundo a qual para Nietzsche nenhuma perspectiva avaliadora poderia reivindicar um privilégio sobre as outras parece entrar claramente em conflito com a sua atitude favorável à moral aristocrática. Segundo Nietzsche, a vitória da Judeia contra Roma causou um “envenenamento do sangue [...] pela totalidade do corpo da humanidade” (GM I 9). Os instintos vitais, fortes, ativos e inconscientes das raças

33 Repare-se que Nietzsche não elimina o conceito de objetividade, mas reformula-o no sentido de uma multiplicidade e diversidade de perspectivas: “quanto maior for o conjunto de afectos a que damos voz, quanto mais olhares, diferentes olhares, formos capazes de lançar sobre uma mesma coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, ou seja, a nossa ‘objectividade’” (GM III 12). Nietzsche parece supor aqui a existência de diferentes graus de “objectividade” (note-se o uso de aspas no texto que indica claramente que este termo não se deve entender no sentido clássico, baseado sobre “a oposição conceptual ‘sujeito-objecto’”; *ibid.*).

aristocráticas guerreiras, simbolizados na imagem da *besta loira*³⁴, foram substituídos pelos instintos hostis à vida, fracos e reativos dos escravos. O homem tornou-se num animal manso, doentio, inofensivo, medíocre e cansado. Produziu-se um nivelamento do tipo homem, uma degradação, uma domesticação, uma democratização e uma cristianização do mesmo. Os juízos de valor judaico-cristãos são um sintoma deste processo, isto é, são “sinal de um estado de carência, de pobreza, de degeneração da vida” (GM, *Prefácio* 3).³⁵ Neste contexto, Nietzsche não se limita a constatar a incomensurabilidade dos ideais aristocráticos e judaico-cristãos. Pelo contrário, o filósofo concede claramente a sua preferência aos primeiros. Noutros termos, a análise genealógica nietzschiana não se limita ao plano meramente descritivo, mas, como mostram as perguntas retóricas do último aforismo do primeiro ensaio, passa ao plano normativo, preconizando, ou pelo menos desejando um ressurgimento da antiga luta:

Terá acabado tudo aí?³⁶ Será que, nesse momento, a enorme oposição entre os dois ideais foi remetida *ad acta* para todo o sempre? Ou apenas ficou adiada? Adiada por muito tempo?... Não deveria [*sollte*] se dar, um dia, um reacendimento do antigo incêndio, mais violento ainda, mais longamente preparado? Mais ainda..., isso não seria de desejar com todas as nossas forças? Não será de empenhar a nossa vontade e a nossa contribuição para que tal possa acontecer? (GM I 17)

A preferência que Nietzsche concede à moral aristocrática não é, portanto, a consequência de uma mera escolha arbitrária ou puramente subjetiva. Já vimos como, na nota conclusiva do primeiro ensaio da *Genealogia*, Nietzsche define a resolução do problema do valor, isto é, a determinação da hierarquia dos valores, como a tarefa futura da filosofia. Esta hierarquia é determinada de forma instrumental, isto é, colocando a questão “válido para que fim?”, e o critério que Nietzsche identifica para responder a esta questão é a vida, entendida, como já foi dito, essencialmente como vontade de poder. É, portanto, com base no carácter favorável à vida (isto é, à sua

34 Como argumentado por Patrick Wotling (2009: 291), a referência à *besta loira* não deve ser interpretada como uma alusão ao cabelo loiro dos alemães (alusão que revelaria supostamente as simpatias pangermânicas de Nietzsche). Pelo contrário, a metáfora utilizada remete para a cor da pele das feras, em particular, do leão. Cabe aqui recordar que Nietzsche era um adversário de todo tipo de nacionalismo e que, um século antes da constituição da União Europeia, defendia a formação de uma classe intelectual e cultural europeia (os *bons Europeus*). Sobre isto, veja-se Gori e Stellino (2015).

35 Sobre a conceção nietzschiana da moral como sintomatologia e semiótica, isto é, como um signo (do grego, *sêmeion*) revelador da constituição fisiológica de quem defende ou propõe uma determinada interpretação moral, veja-se o primeiro aforismo da secção *Os “melhoradores” da humanidade do Crepúsculo dos ídolos*.

36 No aforismo anterior, Nietzsche descreve as etapas históricas principais do combate entre o ideal aristocrático e o ideal judaico-cristão (simbolizado no mote “Roma contra a Judeia, a Judeia contra Roma”). O aforismo acaba com Napoleão, considerado como um “fruto tardio” do ideal aristocrático (GM I 16).

promoção e ao seu desenvolvimento) da moral aristocrática e, ao mesmo tempo, com base no caráter hostil à vida, negador da vida da moral judaico-cristã, que Nietzsche reivindica um privilégio *prático* para a primeira sobre a segunda.³⁷

Convém aqui retirar uma dúvida que poderia surgir considerando a lógica nietzscheana. Se o critério da definição da hierarquia dos valores é, para Nietzsche, a vida, e se a vida é essencialmente vontade de poder, poder-se-ia, de facto, objetar que, em última instância, este critério é ineficaz, pois tanto a moral aristocrática, como a moral dos escravos são igualmente expressão da vontade de poder (respetivamente, dos aristocratas, no primeiro caso, e dos escravos, no segundo). Para evitar esta impasse, é preciso lembrar a distinção, operada por Nietzsche, entre vida ascendente (*aufsteigendes Leben*) e vida descendente (*absteigendes Leben*) ou decadente. Desta forma, à questão “válido para que fim?” e à sua resposta “para a vida”, deve seguir uma segunda pergunta: “para que tipo de vida?”. Pois como já vimos, a moral aristocrática exalta a vida, isto é, é expressão da uma vida ascendente; a moral judaico-cristã, pelo contrário, envenena, atrofia, bloqueia os instintos vitais, isto é, é expressão de uma vida descendente. Apesar de esta última moral ser também expressão de uma vontade de poder, as suas consequências para a vida são nefastas, deletérias. O critério da vida, o critério que Nietzsche escolhe para a determinação da hierarquia dos valores, leva, portanto, a operar uma clara distinção entre o modo de avaliação aristocrático e o modo de avaliação judaico-cristão.

O facto de Nietzsche não se limitar a constatar a incomensurabilidade dos ideais aristocráticos e judaico-cristãos, mas, pelo contrário, conceder claramente a sua preferência aos primeiros, leva-nos a destacar outro aspeto difícil de conciliar com uma hipotética atribuição a Nietzsche de uma posição de *relativismo moral normativo*.³⁸ Como mostra Maria Baghramian no seu estudo fundamental dedicado ao relativismo, um dos postulados subjacentes ao relativismo moral é a negação da existência de “critérios objetivos e universais para se pronunciar sobre visões do mundo éticas que estão em conflito entre si” (Baghramian 2004: 207). Para alguns defensores do relativismo, a consequência desta negação é o reconhecimento da incomensurabilidade de dois ou mais juízos morais diferentes ou contraditórios, da qual deriva uma atitude normativa de *tolerância* perante as posições morais

37 No seu conhecido artigo dedicado à metaética nietzscheana, ao colocar a pergunta sobre o privilégio em termos *epistémicos* Brian Leiter (2000) parece não considerar a possibilidade de a estratégia de Nietzsche ser a de reivindicar um privilégio prático da perspectiva. Convém aqui recordar que Volker Gerhardt falava de um “fundamento prático [*das praktische Fundament*]” da perspectiva já no seu artigo fundamental sobre a “perspectiva do perspectivismo” (Gerhardt 1989: 273). Veja-se também o recente estudo de Gori que, de forma semelhante, fala dum privilégio pragmático-antropológico (Gori 2019: 153).

38 Sigo aqui a típica distinção entre ética descritiva, metaética e ética normativa, distinção que também se aplica ao relativismo moral. Para uma análise mais aprofundada sobre a possível leitura de Nietzsche como um relativista moral, veja-se o meu artigo “Projectivisme et relativisme moral chez Nietzsche”, contido em Stellino e Tinland (2019: 247-275).

opostas.³⁹ Não é preciso um aprofundado conhecimento da obra nietzscheana para se perceber que a tolerância não é uma das qualidades do filósofo alemão. No primeiro aforismo do *Anticristo*, Nietzsche considera negativamente a tolerância como uma das virtudes modernas. O mesmo juízo depreciativo é expresso num fragmento póstumo do período primavera-verão de 1888, no qual o filósofo inclui a tolerância nas falsas ideias modernas (NL 1888, 16[82]). Como mostram estes exemplos, no que diz respeito ao âmbito da moral é, portanto, difícil ver em Nietzsche o modelo do filósofo tolerante, aberto ao diálogo racional e respeitoso da perspectiva avaliadora judaico-cristã em virtude da geral incomensurabilidade dos juízos morais. Nietzsche é, com certeza, o inimigo declarado do absolutismo kantiano.⁴⁰ Numa conhecida passagem da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche faz Zaratustra dizer: “Aquele que soube descobrir-se a si mesmo proclama: ‘Este é o meu bem e mal’. Com isso tapou a boca à toupeira, ao anão que diz: ‘Bem para todos, mal para todos’” (Za III, *Gravidade 2*). No entanto, esta hostilidade para com o absolutismo moral não deve ser confundida com uma atitude filosófica que considera que todas as perspectivas morais tenham uma mesma validade e, por conseguinte, devam ser toleradas ou respeitadas (à fortiori, se elas são hostis à vida).

Há poucas dúvidas de que a decisão nietzscheana de identificar o critério da determinação da hierarquia dos valores na vida levanta várias questões, de natureza metaética, que não são de fácil resolução. Qual é, por exemplo, o estatuto epistémico deste critério? Qual é a sua validade e sobre que repousa? Se o valor dos valores é um valor instrumental, qual é o valor da vida enquanto critério da determinação da hierarquia? No entanto, para além destas questões legítimas, o que importa aqui destacar é que a própria escolha de um critério de determinação da hierarquia dos valores mostra claramente como não há nada mais distante do pensamento nietzscheano do que a gratuidade da conduta moral justificada pelo ‘tudo é permitido’ karamazoviano. Se a morte de Deus leva consigo o advento do niilismo e a desvalorização dos valores supremos, Nietzsche não cai em atitudes niilistas, sejam elas radicais (como aquelas sintetizadas na ideia karamazoviana) ou pessimistas (“tudo é inútil, tudo é em vão”; cf. Za IV, *O adivinho*). Pelo contrário, uma grande parte da última filosofia de Nietzsche é justamente dedicada a preencher o vazio axiológico e normativo, deixado pela morte de Deus, por meio de uma *transvaloração de todos os valores*, que, nas intenções do filósofo, devia constituir um contramovimento e uma superação do niilismo.⁴¹ Até

39 O argumento da tolerância é frequentemente invocado pelos advogados do relativismo moral para mostrar uma das vantagens desta posição sobre o absolutismo moral, sendo este último interpretado como uma posição intolerante. Para uma análise mais aprofundada sobre a questão da incomensurabilidade, veja-se Levy (2002: 161-192).

40 Sobre a relação entre Nietzsche e a ética kantiana, veja-se os vários contributos contidos em Constâncio e Bailey (2017).

41 A expressão “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*), que Nietzsche começa a utilizar nos seus cadernos a partir de 1884, faz referência tanto ao título duma obra que o filósofo queria escrever nos seus últimos anos de vida intelectual ativa (e que

que ponto Nietzsche realizou realmente a dita transvaloração na fase madura da sua filosofia é uma questão que permanece aberta. Igualmente aberta permanece, porém, a questão de saber até que ponto Nietzsche poderia ter levado a sua obra de superação do niilismo se na primeira semana de janeiro de 1889 não tivesse sucumbido à loucura.⁴²

é anunciada na seção 27 do terceiro tratado da *Genealogia da moral*), como a uma tarefa filosófica. Em relação ao primeiro aspeto, é importante saber que em 1888 Nietzsche decide abandonar definitivamente este projeto editorial, identificando a *Transvaloração* no seu escrito *O Anticristo* (vejam-se as cartas enviadas a Georg Brandes e a Paul Deussen, respetivamente do 20 e 26 de novembro de 1888). Em relação ao segundo aspeto, a transvaloração pode ser considerada como a grande tarefa filosófica do Nietzsche maduro. Literalmente, a palavra alemã *Umwert(h)ung* está composta pelo prefixo *-um* (dar a volta) e pelo substantivo *Wertung* (valoração). A transvaloração é, portanto, parcialmente uma inversão dos valores anteriores. Parcialmente: porque a transvaloração implica também uma nova avaliação dos valores. É precisamente neste caso que Nietzsche utiliza este termo na *Genealogia da moral* para indicar a revolta dos escravos no âmbito da moral (GM I 7 e 8). De facto, como já mencionado, a dicotomia bom/mau não é simplesmente invertida, mas substituída por uma nova: bom/ malvado. Analogamente, Nietzsche não pretende simplesmente reabilitar a moral dos senhores, mas quer reavaliar todos os valores (o que pode implicar que alguns valores de origem moral, como a honestidade, sejam mantidos) e criar novos valores que sejam promotores da vida. É importante sublinhar que esta tarefa de reavaliação dos valores é tanto coletiva como individual. De facto, Nietzsche continua a insistir na necessidade de cada um criar os seus próprios valores, de cada um se tornar um indivíduo no sentido estrito do termo, por oposição ao “rebanho”. Para uma análise mais aprofundada da transvaloração, vejam-se os estudos de Salaquarda (1978), Marton (1993) e Large (2010).

42 Agradeço Luís Aguiar de Sousa pela revisão linguística do texto.

Referências bibliográficas

- Baghramian, Maria (2004): *Relativism*, Routledge: Londres/New York.
- Blackburn, Simon (2005): *Truth. A Guide for the Perplexed*, Penguin: Londres.
- Campioni, Giuliano (2001): *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF: Paris.
- Constâncio, João (2012): “‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom”, *Nietzsche-Studien*, 41, pp. 127-162.
- Constâncio, João e Bailey, Tom, org. (2017), *Nietzsche on Kantian Ethics*, Bloomsbury: Londres/New York.
- Deleuze, Gilles (1987): *Nietzsche e a filosofia*, Rés: Porto.
- Donnellan, Brendan (1982): *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier: Bonn.
- Faustino, Marta S. (2013): *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. Tese de doutoramento em filosofia, FCSH, Universidade Nova de Lisboa (https://run.unl.pt/bitstream/10362/11389/1/TESE_MF_final.pdf).
- Fornari, Maria Cristina (2006): *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS.
- Foucault, Michel (1979): “Nietzsche, a genealogia e a história”, em *Microfísica do poder*, Graal: Rio de Janeiro, pp. 15-37.
- Gerhardt, Volker (1989): « Die Perspektive des Perspektivismus », *Nietzsche-Studien* 18, pp. 260-281.
- Gemes, Ken e May, Simon, org. (2009): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press: Oxford.
- Gori, Pietro (2019): *Nietzsche’s Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, Berlim/Boston: de Gruyter.
- Gori, Pietro, e Stellino, Paolo (2014): “O perspectivismo moral nietzscheano”, *Cadernos Nietzsche*, 34/1, pp. 101-129.
- Gori, Pietro, e Stellino, Paolo (2015): “‘Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro’: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa”, *Estudios Nietzsche* 15, pp. 45-61.
- Grillaert, Nel (2008): *What the God-Seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche’s Übermensch by the Philosophers of the Russian Renaissance*, Rodopi: Amsterdam/New York.
- Hussain, Nadeem J. Z. (2011): “The Role of Life in the Genealogy”, em *The Cambridge Guide to Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, org. S. May, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 142-169.
- Joyce, Richard (2006): *The Evolution of Morality*, MIT: Cambridge (MA).
- Klement, Kevin C. (2002): “When Is Genetic Reasoning Not Fallacious?”, *Argumentation* 16, pp. 383-400.
- Large, Duncan (2010): “A Note on the term ‘Umwerthung’”, *The Journal of Nietzsche Studies* 39, pp. 5-11.

- Leiter, Brian (2000): “Nietzsche’s Metaethics: Against the Privilege Reading”, *European Journal of Philosophy* 8/3, pp. 277-297.
- Levy, Neil (2002): *Moral Relativism. A Short Introduction*, Oneworld: Oxford.
- Loeb, Paul S. (1995): “Is There a Genetic Fallacy in Nietzsche’s Genealogy of Morals?”, *International Studies in Philosophy* 27/3, pp. 125–141.
- Marton, Scarlett (1993): *Nietzsche. A transvaloração dos valores*, Ed. Moderna: São Paulo.
- Montinari, Mazzino (2014): “Nietzsche e la *décadence*”, *Studia Nietzscheana* (<http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014c>).
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Pfeuffer, Silvio (2008): *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Pippin, Robert (2010): *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago University Press: Chicago.
- Rée, Paul (2018): *A Origem dos Sentimentos Morais*, Ed. Da Unifesp: São Paulo.
- Salaquarda, Jörg (1978): “Umwertung aller Werte”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 22, pp. 154-174.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*, Routledge: New York.
- Scheler, Max (2004): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Klostermann: Frankfurt a. M.
- Sommer, Andreas Urs (2017): “Nietzsche, Wagner e a decadência”, *Cadernos Nietzsche* 38/1, pp. 11-25.
- Stellino, Paolo (2011): “Notas sobre la lectura nietzscheana de *Apuntes del subsuelo*”, *Estudios Nietzsche* 11, pp. 113-125.
- Stellino, Paolo (2014): “Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility”, *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* 21, pp. 99-125.
- Stellino, Paolo (2015): *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Peter Lang: Berna.
- Stellino, Paolo, e Tinland, Olivier, org. (2019): *Nietzsche et le relativisme*, Ousia: Bruxelas.
- Wotling, Patrick (1997): “„Der Weg zu den Grundproblemen“. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 26, pp. 1-33.
- Wotling, Patrick (2009): *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF: Paris.

1

O problema do conhecimento

Em filosofia, o conceito de “epistemologia” refere-se a dois âmbitos interligados: a) o estudo das condições do conhecimento ou das crenças justificadas dos seres humanos (filosofia do conhecimento); b) o estudo da estrutura, articulação e justificação do conhecimento científico (filosofia da ciência). Encontra-se algo deste tipo em Nietzsche? Sim e não.

No que diz respeito ao segundo sentido desse conceito, é possível observar que Nietzsche refletiu com uma certa continuidade sobre a descrição científica do mundo, na maioria dos casos de modo crítico e polémico. Aliás, Nietzsche manifestou sempre um grande interesse nas investigações científicas da sua época, inspirado pelo livro do neokantiano Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus (História do materialismo)* (1866¹/1875²), que Nietzsche leu já na época de Basileia, paralelamente ao *Mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer.¹ De facto, esses dois textos representam as duas almas do pensamento nietzscheano, que se realiza numa filosofia original capaz de desenvolver e superar (experimentalmente) a tradição ocidental, abordando criticamente os seus assuntos fundamentais à luz da nova imagem científica do mundo elaborada ao longo do século XIX.² No livro de Lange, Nietzsche encontra uma exposição articulada e atualizada do panorama das ciências da sua época, com particular atenção na questão do conhecimento e do valor da descrição científica do mundo. Aprofundando esses temas através de ulteriores leituras, Nietzsche elabora, por exemplo, a ideia que “a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo, e não uma explicação do mundo” (BM 14); que “as leis da natureza de que [os] físicos falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de facto, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária” (BM 22); que “uma interpretação ‘científica’ do mundo [...] poderá ser uma das mais estúpidas entre todas

1 Sobre isso, veja-se Gori 2024a.

2 O interesse de Nietzsche nas ciências foi particularmente estudado nas últimas décadas. Veja-se por exemplo Heit/Heller 2014, Heit/Abel/Brusotti 2012 e Emden 2005, mas também Babich/Cohen 1999 e o texto clássico Mittasch 1952. Sobre a leitura de Lange, cf. Stack 1983. Caso emblemático deste interesse e da sua função para o desenvolvimento das ideias filosóficas de Nietzsche é com certeza a fundamentação cosmológica da ideia de “eterno retorno”, sobre a qual Nietzsche reflete a partir de 1881 e que durante muito tempo tentará demonstrar lógica e cientificamente. Entre os muitos estudos dedicados a essa questão, cf. Combee 1974/75, Krueger 1978 e D’Iorio 1995 e 2006.

as que são possíveis”, pois “um mundo essencialmente mecânico” só consegue atingir o nível mais superficial da existência – e isto também de uma forma não definitiva e completa (GC 373).

Apesar da radicalidade com a qual Nietzsche a apresenta, a ideia de que “uma interpretação do mundo que não permita senão contar, calcular, pesar, ver e tocar” (*ibid.*) não tem um valor filosófico, pois não nos conduz ao *sentido* do mesmo mundo que tenta sistematizar, não tem de ser interpretada como uma polémica estéril contra o pensamento científico em geral, que por outro lado Nietzsche avalia positivamente. Com efeito, o elemento crítico que se encontra nos seus escritos diz respeito a um tipo de descrição científica do mundo – a do *materialismo mecanicista* –, que reintroduz a metafísica de entidades fixas e imutáveis (substâncias) que caracteriza o modelo Platónico do qual Nietzsche tenta afastar-se (cf. Gori 2014). O que tem de ser considerado é que a crítica de Nietzsche é orientada pela tendência da epistemologia moderna, que pôs em causa o valor dos resultados das ciências e se mostrou indisponível para defender o entusiasmo do positivismo e, do ponto de vista puramente teórico, o seu *realismo ingénuo*. Símbolo desta desconfiança na descrição científica do mundo são as duas conferências que Emil Du Bois-Reymond pronunciou em 1872 (*Über die Grenzen des Naturerkennens, Os limites do nosso conhecimento da Natureza*) e 1880 (*Die sieben Welträtsel, Os sete enigmas do mundo*) e que se encontram na biblioteca privada de Nietzsche (Campioni 2003).³ Segundo Du Bois-Reymond há questões que não podemos resolver e que nunca vamos resolver (“*Ignoramus et ignorabimus!*”, “ignoramos e ignoraremos”, afirma ele), pois o nosso conhecimento da realidade natural é limitado e condicionado. Isto é, também a ciência não consegue conduzir-nos a um conhecimento certo, objetivo, mas sobretudo definitivo; pelo contrário, ela deixa-nos num estado cético perante a realidade que queremos descrever, seja esta o mundo exterior da natureza ou a dimensão psicológica interior.

Não é exagerado pôr em paralelo este tipo de reflexão desorientadora com a “morte de Deus” de que fala Nietzsche, por exemplo, na *Gaia Ciência*, § 125. De facto, através desta imagem Nietzsche descreve a situação atual da cultura europeia, que inclui a ciência entre as suas manifestações. É precisamente enquanto fenómeno cultural que a ciência interessa a Nietzsche: ela é uma tentativa de abordar o mundo de um modo alternativo ao das experiências estética e religiosa; uma tentativa supostamente livre dos conteúdos metafísicos que caracterizam essas práticas, mas que de facto replica o mesmo modelo – segundo Nietzsche, pessimista e niilista – que tenta encontrar o sentido do mundo num *além* do mundo, num *além do humano* supostamente fixo e absoluto (cf. GM III, 23-25).

Mas para além dessas observações críticas sobre a descrição científica do mundo, não existe em Nietzsche uma reflexão articulada e bem fundamentada sobre

3 É muito provável que o conteúdo das conferências de Du Bois-Reymond tenha inspirado muitas das observações que se encontram no caderno M III 1 do ano 1881, que contém a primeira elaboração da ideia do eterno retorno (cf. Marinucci/Crescenzi 2015).

o pensamento científico. Isto é, não é possível falar de “epistemologia” no segundo sentido que atribuímos a esse conceito. Pelo contrário, o tema do conhecimento humano está mais desenvolvido nos seus escritos, e tem um papel mais relevante no pensamento nietzscheano. Apesar de não ser possível encontrar uma *teoria do conhecimento*, ou seja, uma *concepção sistemática* sobre a atividade cognitiva humana, as observações sobre o caráter da nossa relação epistémica com o mundo, que Nietzsche elabora a partir do 1873 até o fim da sua atividade, são coerentes em restabelecer a tese fundamental relativa à impossibilidade de uma descrição imediata do objeto por nós. Como será mostrado nas páginas seguintes, Nietzsche defende a ideia que alguns autores pós- e neo-kantianos (e.g. Friedrich Lange, Gustav Teichmüller e Afrikan Spir) estavam a elaborar, segundo a qual a função ativa do sujeito no processo do conhecimento – processo que começa ao nível fisiológico da elaboração do dado exterior pelos nossos órgãos sensoriais – é imprescindível, o que nos impede de afirmarmos conclusiva e razoavelmente que o mundo tal como é “em si”, isto é, independentemente da sua relação com o sujeito, possui exatamente as propriedades que nós lhe atribuímos.⁴ De facto, não temos acesso a esse mundo, e isto implica que afirmar qualquer coisa sobre a sua dimensão ontológica é muito problemático.⁵ Por isso, Nietzsche desenvolve este tipo de *falsificacionismo*⁶ numa forma de *agnosticismo epistemológico* que limita o âmbito do descritível ao plano puramente fenoménico (isto é, mediado e elaborado) do conhecimento humano (cf. *infra*, § 2). O resultado é um tipo de relativismo que nunca quer chegar a uma posição cética ou niilista, tentando encontrar um percurso para ir além da contraposição clássica entre versões radicais de realismo e antirrealismo, assim como as encontramos por exemplo nas concepções do conhecimento da tradição empirista, racionalista ou idealista anteriores a Nietzsche.

Surge assim o problema fundamental da filosofia do conhecimento, a questão sobre o que é que podemos conhecer clara e distintamente; a que é que podemos atribuir o caráter de certeza objetiva; em que tipo de descrição do mundo podemos acreditar;

- 4 Uma tese deste tipo, que se baseia sobre uma reinterpretação naturalista e fisiológica da filosofia transcendental kantiana, já está presente nas obras de Schopenhauer, e.g. *O mundo como vontade e representação* e *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*. Embora Nietzsche conhecesse bastante bem esses livros, é aos autores mencionados acima que os seus textos se referem mais ou menos diretamente. Ver por exemplo HH I, 16 e 18 no caso de Spir; BM 10 e 268, e CI, “Razão” no caso de Teichmüller.
- 5 A mesma possibilidade de imaginar uma separação entre sujeito e objeto é posta em questão pelo Nietzsche, como será evidente nas secções a seguir. Por essa razão, embora isto não seja imediatamente evidente, Nietzsche tem sempre muito cuidado em admitir hipóteses ontológicas radicais, como é por exemplo a afirmação da existência ou da inexistência de entidades ou apenas de propriedades de coisas supostamente isoladas da sua ligação com um sujeito (não necessariamente humano) que as conhece.
- 6 O tema do falsificacionismo em Nietzsche é um dos mais discutidos na literatura recente. A questão da coerência da posição de Nietzsche relativamente ao problema do conhecimento foi sugerida por Maudemarie Clark (1990) e sucessivamente discutida, e.g., por Brian Leiter (2002) e Mattia Riccardi (2011).

em suma: o problema da *verdade*.⁷ O aspeto mais interessante é que, em Nietzsche, esta questão revela o seu valor filosófico mais profundo, pois está relacionada com muitos assuntos e âmbitos diferentes – em geral, com a questão dos valores e das avaliações, sejam essas epistémicas, éticas ou estéticas – e representa a origem da conceção antidogmática e antimetafísica que caracteriza o seu pensamento maduro. É por isso que Nietzsche dedica muitas páginas à questão da verdade: não simplesmente por estar interessado em uma epistemologia *em si mesma*, mas porque na reflexão epistemológica Nietzsche encontra os princípios e as ferramentas necessários para abordar criticamente o próprio núcleo da metafísica ocidental.

2

A metafísica da linguagem

As primeiras reflexões de Nietzsche sobre o tema da verdade encontram-se no escrito inacabado e publicado postumamente intitulado *Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral* (1873). O texto aborda a questão da linguagem reintroduzindo ideias de Schopenhauer elaboradas à luz das teses de Lange sobre a fisiologia dos órgãos sensoriais.⁸ Conforme o que Schopenhauer escreve por exemplo em *O mundo como vontade e representação*, I, § 27 ou em *Parerga e Paralipomena*, II/3, §27, Nietzsche observa inicialmente que “o intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desenvolve as suas forças dominantes na dissimulação” (VM 1; KGW III/2: 370) e continua afirmando que os homens “estão profundamente submergidos em ilusões e visões oníricas, o seu olhar só desliza pela superfície das coisas [...], a sua percepção não conduz em parte alguma à verdade” (*ibid.*). Como é bem evidente no texto, o conceito de verdade que Nietzsche utiliza reintroduz o modelo tradicional de *adaequatio rei*, ou seja, a ideia de uma reprodução pelos nossos conceitos do que pertence à realidade ou de uma *correspondência* entre esses conceitos e o mundo que descrevem.⁹ Com efeito, Nietzsche escreve que “nas palavras nunca é a verdade que importa, nem a expressão adequada. [...] A ‘coisa em si’ [...] é também para o onomaturgo totalmente inapreensível, e mesmo nada desejável” (*ibid.* 373). A linguagem é, portanto, apenas uma ferramenta limitada à designação da realidade em unidades conceptuais dotadas de um imenso valor comunicativo. A eficácia dessas entidades determina o facto de nós acreditarmos nelas e de lhes atribuirmos uma função que não lhes pertence – a de reproduzir a realidade sem alterações. Isto é, “nós acreditamos na nossa sabedoria sobre as coisas” enquanto utilizamos a nossa linguagem, “e, no entanto, não dispomos

7 A abordagem nietzscheana à questão da verdade foi bastante estudada. Entre os contributos mais interessantes e discutidos, veja-se, e.g., Grimm 1977, Clark 1990, Gemes 1992.

8 Ver e.g. Aguiar de Sousa 2012. Uma apresentação da conceção nietzscheana da linguagem à luz do debate oitocentista sobre a fisiologia encontra-se em Emden 2005: capítulo 4.

9 Veja-se sobre isto Müller-Lauter, 1999: 61, Figl 1982: 181 e Reuter 2006.

senão de metáforas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais” (*ibid.*).

É assim que Nietzsche chega a uma das suas teses mais conhecidas, ou seja, o facto de a verdade ser “um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, [...] e que depois de um longo uso parecem a um povo fixas, canónicas e vinculativas: as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram gastas e que ficaram esvaziadas do seu sentido” (*ibid.* 374-5). O que vale a pena observar é que o carácter metafórico e ilusório das nossas ferramentas conceptuais é justificado através de uma base estritamente fisiológica, e diz respeito aos processos cognitivos e sensoriais humanos que intervêm sobre o dado exterior, modificando-o. Nietzsche fala, por exemplo, de “uma estimulação nervosa traduzida numa imagem: primeira metáfora”, e da imagem “de novo transformada num som: segunda metáfora” (*ibid.* 373). Em todos esses casos, não se trata de uma atividade nem racional, nem consciente e ainda menos voluntária, que nos afasta imediata e inexoravelmente do carácter “em si” do mundo exterior.

As reflexões que se encontram em *Sobre verdade e mentira* foram elaboradas e publicadas na primeira obra declaradamente filosófica de Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878).¹⁰ Neste escrito, a ideia, formulada em 1873, de que “a legislação da língua produz as primeiras normas da verdade” enquanto estabelece uma “designação das coisas tão válida como vinculativa” (VM 1, KGW III/2: 371) e, portanto, fixa o que tem de ser considerado “verdadeiro”, é ulteriormente afirmada num aforismo de grande relevância e que contém observações bastante significativas à luz do debate contemporâneo sobre conhecimento e explicação. O parágrafo 11 de *Humano, demasiado humano* aborda o tema da “linguagem como pretensa ciência”¹¹ e concentra-se na “importância da linguagem para o desenvolvimento da civilização [Kultur]”. Nietzsche evidencia particularmente a função comunicativa da linguagem e a confiança que os homens têm no valor das suas designações, como se elas nos permitissem alcançar o conteúdo da realidade em si mesma. Na linguagem, observa Nietzsche, o homem estabeleceu “um mundo próprio ao lado do outro”, um lugar cheio de símbolos e esquemas conceptuais que lhe permitiram “tornar-se senhor” da realidade onde ele vive e age (HH I, 11). A eficácia desta ferramenta determinou o facto de o homem ter acreditado “durante longo espaço de tempo, nas ideias e nos

10 Embora contenha assuntos e ideias filosoficamente relevantes, Nietzsche considerava o *Nascimento da tragédia* um contributo para a filologia – pelo menos inicialmente, antes da sua reconsideração e reavaliação à luz da produção mais tardia, como sugere o *Prefácio* redigido em 1886 e significativamente intitulado *Tentativa de autocrítica*, mas também as referências ao *Nascimento da tragédia* que se encontram na secção *O que devo aos Antigos* do *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce Homo*.

11 Talvez seja útil observar que, em Nietzsche (e conforme a tradição filosófica da sua época), o conceito de “ciência” (*Wissenschaft*) não é necessariamente um sinónimo de “ciência exata” ou de “ciência da natureza”. Com esta palavra, indicava-se geralmente uma metodologia sistemática de estudo e trabalho, como é por exemplo a filologia ou também a história.

nomes das coisas como sendo *aeternae veritates* [verdades eternas]” e ter pensado “deter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.” O criador da linguagem, comenta Nietzsche, “não era suficientemente modesto para acreditar que se limitava a dar designações às coisas. Pelo contrário, ele imaginava exprimir pelas palavras o mais elevado conhecimento [*Wissen*] das coisas” (*ibid.*). Surge assim a “fé na verdade encontrada” que caracteriza o realismo do senso comum, ou seja, a ideia de que o conhecimento humano é uma forma de representação literal do mundo, de que existe uma correspondência direta entre os conceitos que nós elaboramos e as propriedades das coisas.

Nietzsche rejeita imediatamente essa posição metafísica, que ele julga fundar-se sobre “um erro monstruoso” (*ibid.*) cujas consequências éticas e antropológicas serão evidenciadas nas suas obras da maturidade filosófica. Por exemplo, em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), obra na qual Nietzsche apresenta sinteticamente os conteúdos principais do seu pensamento (as suas “heterodoxias filosóficas”),¹² o tema da “metafísica da linguagem” é central, pois constitui o núcleo e a origem da desconfiança no mundo fenomênico – a dimensão puramente humana, à qual somente Nietzsche atribui o carácter de “realidade” propriamente “conhecível” – que caracteriza o pensamento ocidental platónico-cristão. “A linguagem”, observa Nietzsche, “inscreve-se na época da mais rudimentar forma de psicologia”, e nós “mergulhamos num fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*” (CI, A “*Razão*” na filosofia 5). Conforme o afirmado em *Humano, demasiado humano* I, § 11, Nietzsche observa que “o preconceito racional nos força a fazer” uma síntese conceptual que afirma a existência da “unidade, a identidade, a substância, a causa, a coisidade, o ser; vemo-nos por assim dizer enredados no erro, *coagidos* ao erro” (CI, A “*Razão*” na filosofia 5), e isto determina o dualismo entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente”, que caracteriza a abordagem epistemológica da filosofia ocidental (CI, A “*Razão*” na filosofia 5-6 e *Como o “Verdadeiro Mundo” acabou por se tornar fábula*).

As observações apresentadas naquele parágrafo de *Humano, demasiado humano* têm também um interesse ulterior, pois abrem uma série de questões que nos permitem refletir sobre o lugar de Nietzsche na história do pensamento filosófico mais em geral. Aparentemente, Nietzsche defende uma forma de *instrumentalismo* no que diz respeito ao valor da nossa descrição do mundo, seja ela científica ou não: a linguagem é apenas uma ferramenta para gerirmos as informações e os estímulos que recebemos do mundo exterior, e a sua função é apenas comunicativa e orientadora. Portanto, não é possível defender uma forma de *realismo direto ou radical* como aquela que alguns autores da tradição empirista aceitavam, e cuja discussão ainda anima o debate filosófico (particularmente no âmbito da filosofia das ciências). Por outro lado, Nietzsche parece

12 Com essa expressão Nietzsche apresenta o conteúdo da sua nova obra aos seus amigos Heinrich Köselitz (carta do dia 12 de setembro 1888, KGB III/5: 417) e Franz Overbeck (carta do dia 14 de setembro 1888, KGB III/5: 434).

também ter cuidado em não defender a posição oposta, quer dizer, ele nunca rejeita a existência de um mundo exterior cujas propriedades sejam independentes do sujeito. Isto é, o seu interesse não está na questão metafísica relativa à efetiva capacidade dos nossos conceitos descreverem literalmente ou reproduzirem ou refletirem o mundo, mas sim no *valor* que *nós* atribuímos a esses conceitos (assim como na prática de vida e no correspondente tipo humano que isto determina). Como sugeri, se quiséssemos atribuir um nome à posição de Nietzsche sobre esses assuntos, talvez fosse possível falar de *agnosticismo epistemológico*, mas sempre considerando o facto que ele tenta afastar-se de qualquer tipo de dualismo radical que diz respeito a posições ontológicas incompatíveis e, portanto, interpretando esse agnosticismo num sentido positivo e dinâmico, como ponto de vista que garanta uma flexibilidade teórica de qualquer tipo.¹³

No parágrafo 9 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exprime o seu desinteresse pela questão metafísica em si mesma: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente se poderá contestar a possibilidade absoluta de um tal mundo. Encaramos todas as coisas com a cabeça humana e não podemos cortar essa cabeça.” Mas sobretudo, continua Nietzsche, “ainda que a existência de semelhante mundo estivesse perfeitamente comprovada, continuaria a estabelecer-se que o seu conhecimento é o mais indiferente de todos os conhecimentos,” pois esse mundo é para nós inacessível e incompreensível. Portanto, o que nos pode interessar é apenas a dimensão fenoménica, “aparente”, o único âmbito ao qual temos acesso, embora seja um produto da nossa atividade sensorial e intelectual.

Este elemento conduz a mais um aspeto, que diz respeito ao processo de elaboração do mundo fenoménico pelos nossos aparatos sensoriais e cognitivos, e, mais em particular, à sua função no percurso evolutivo dos seres humanos. Como já escrevera em *Sobre verdade e mentira*, e como o reafirma em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defende evidentemente uma conceção evolutiva do conhecimento.¹⁴ Em HH I, 16, concluindo uma reflexão crítica sobre a possibilidade do acesso à “coisa em si” enquanto entidade que fica completamente além de qualquer possível descrição humana do mundo,¹⁵ Nietzsche observa o carácter do mundo das representações como

13 Um outro nome para esse agnosticismo é “*perspetivismo*”, como irei mostrar no parágrafo 3 deste capítulo.

14 Sobre a possibilidade de atribuir a Nietzsche uma “epistemologia evolucionista” no sentido próprio do termo, veja-se Gori 2019a: capítulo 1.

15 Esta reflexão foi inspirada pela leitura do livro *Denken und Wirklichkeit (Pensamento e realidade)* do pós-kantiano Afrikan Spir (1877), onde Nietzsche encontra um conceito de “incondicionado” (*Unbedingt*) ao qual se refere em HH I, 16, assim como noutros escritos (cf. sobre isto Green 2002 e D’Iorio 1993). No que diz respeito ao conceito problemático de “coisa em si”, pode-se observar que Nietzsche lhe atribui o sentido “*negativo, crítico-regulativo, de conceito-limite*” que se encontra também em Kant (Gentili 2017: 113). A abordagem de Nietzsche é efectivamente influenciada pelo neokantismo de Lange, que interpreta a “coisa em si” como algo de incognoscível, puramente hipotético, um mero produto do nosso intelecto ao qual nada corresponde na realidade (cf. Gentili 2017: 111 e Gori 2024a). Sobre o tema kantiano da “coisa em si” em Nietzsche, veja-se especialmente Riccardi 2009a.

âmbito em contínuo *devir*: “Essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – tornou-se gradualmente no que é, encontra-se inclusivamente ainda e por inteiro em *devir*, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (HH I, 16). Mostrando um olhar extremamente moderno, Nietzsche concentra-se no papel ativo que a nossa categorização conceptual tem no processo de elaboração da imagem do mundo que conhecemos, e afirma que através do nosso intelecto “este mundo gradualmente tornou-se assim estranhamente variegado, terrível, profundo de sentido e cheio de alma; recebeu cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenómeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (*ibid.*). O resultado é aquilo que Nietzsche observa já em HH I, 11, ou seja, a criação de dois âmbitos separados de existência: “o mundo da experiência e a coisa em si”. Mas isto é apenas uma má interpretação do resultado de um processo ingenuamente considerado como reprodução passiva, uma interpretação inaceitável à luz dos estudos mais recentes. Como observa Nietzsche: “Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da génese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor da nossa humanidade reside nele” (HH I, 16).

A concepção evolutiva do conhecimento é apresentada na sua forma mais clara na primeira edição da *Gaia ciência* (1882), onde Nietzsche reflete novamente sobre o processo de formação do “mundo do fenómeno” enquanto “representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada” (HH I, 16). O parágrafo 110 da *Gaia ciência* é dedicado expressamente ao tema da *origem do conhecimento*, que Nietzsche considera uma ferramenta essencial na luta pela vida. “Durante longos séculos”, escreve Nietzsche “o intelecto nunca engendrou senão erros; alguns mostravam-se úteis à conservação da espécie: quem os encontrava ou os recebia como herança lutava com mais felicidade por si e pela sua descendência. Esses artigos de fé errados, transmitidos hereditariamente através das gerações, acabaram por tornar-se o conteúdo mais característico e basilar da humanidade”. Entre eles, Nietzsche enumera categorias da identidade e da constância (isto é, que fixam o caótico devir da realidade sensorial), como por exemplo os conceitos de objeto, matéria e corpo, mas também, mais em geral, a ideia de que “há coisas que são iguais” (*ibid.*). No curso da história da espécie humana, essas categorias “tornaram-se mesmo, no interior do conhecimento, normas a partir das quais se avaliou o ‘verdadeiro’ e o ‘não verdadeiro’, mesmo nos domínios mais recuados da lógica pura” (*ibid.*).

É aqui que se origina a confusão fundamental entre a função do conhecimento e o seu valor de verdade enquanto correspondência com a realidade exterior. Nietzsche tenta abandonar o antigo conceito de verdade, o do senso comum, que não considera que

as nossas categorias intelectuais são o produto de uma atividade que modifica o dado originário—uma atividade que, enquanto não consegue reproduzir esse dado honestamente, sem alterações, produz “erros” que, por outro lado, se revelam particularmente eficazes num sentido meramente prático. Portanto, Nietzsche pode afirmar que “a *força* do conhecimento não reside no seu grau de verdade, mas no seu grau de antiguidade, na sua assimilação mais ou menos adiantada, no seu caráter de condição vital” (*ibid.*). É precisamente a “utilidade para a existência” que determina o *valor* da verdade, e conduz-nos a uma *reavaliação* desse conceito. Isto é, a análise crítica do conceito de verdade não implica, segundo Nietzsche, o completo abandono das categorias que pertencem à nossa linguagem, nem o mesmo conceito de verdade ou falsidade. Pelo contrário, Nietzsche reconhece a eficácia ou utilidade (num sentido *não teleológico*) da linguagem do senso comum, assim como o valor operacional das categorias mais elaboradas da lógica e da ciência em geral;¹⁶ muito simplesmente, ele acha importante percebermos que o conceito de verdade incorpora um princípio relativista, devido ao seu caráter em devir, e que depende de condições biológicas e fisiológicas, assim como históricas e culturais. Mais em particular, como se lê num fragmento póstumo de 1888 (sinal que o interesse de Nietzsche por essa questão é contínuo e que a sua posição é extremamente coerente) é essencial corrigir o preconceito que caracteriza o pensamento filosófico ocidental, segundo o qual “na lógica e nas categorias da razão [encontra-se] o critério da verdade ou da *realidade*” (NL 1888, 14[153]). Esse critério, segundo Nietzsche, é apenas “a *utilidade biológica da falsificação*; mas como a coisa mais importante para uma espécie animal é a sua conservação, então é admissível falar de ‘verdade’ neste caso” (*ibid.*). Isto significa que o conceito de verdade como correspondência tem de ser abandonado; uma abordagem histórico-evolutiva permite-nos perceber qual é o seu efetivo valor e, conseqüentemente, desenvolver uma nova definição deste conceito, evitando que um relativismo epistemológico se transforme num ceticismo estéril, privado de qualquer função positiva quer no âmbito teórico, quer no âmbito prático.

3

Perspetivismo

Na fase madura do seu pensamento (1886-1888) Nietzsche elabora ulteriormente as reflexões sobre a questão da verdade, desenvolvendo os conteúdos teóricos que adquiriu ao longo dos anos ’70 num quadro filosófico bem delineado e que se

16 Nos parágrafos que seguem Nietzsche desenvolve algumas observações sobre a lógica e a ciência. A primeira é, segundo Nietzsche, uma atividade de elaboração de esquemas e simplificações conceituais, considerada do ponto de vista evolutivo-biológico como subsídio pela conservação da vida, à qual devemos a origem do “conceito de substância” – um conceito “indispensável, ainda que estritamente falando nada de real lhe corresponda” (GC 111). A segunda é definida como uma “humanização das coisas” e uma “descrição” (não uma “explicação”) do mundo que opera com coisas que não existem (como por exemplo os conceitos de “causa” e “efeito”. GC 112).

concentra particularmente no problema da moral e na questão do *valor* dos nossos juízos avaliativos mais em geral (GM, *Prefácio* 3 e 6). Em textos como *Além do bem e do mal* (1886) e o livro V da *Gaia ciência* (escrito em 1886 e acrescentado à segunda edição da obra, que foi publicada apenas em 1887), Nietzsche cria uma ligação entre o âmbito puramente epistemológico e a questão ética, mostrando que, de facto, não se trata de dois discursos independentes, mas sim de duas expressões do mesmo percurso cultural que surgiu com a metafísica de Platão e o cristianismo (BM, *Prefácio*). É precisamente no parágrafo 354 da *Gaia ciência* que se encontra um conceito particularmente relevante a este respeito, o de *perspetivismo*.¹⁷ A palavra aparece apenas neste lugar das obras publicadas de Nietzsche (embora ele fale de um “ver perspetivo” em GM III, 12, e a metáfora do olhar perspéctico esteja presente em outros escritos),¹⁸ e só aqui Nietzsche nos oferece a sua definição precisa:

Eis o verdadeiro fenomenalismo, eis o verdadeiro perspetivismo, assim como *eu* o compreendo: a natureza da consciência *animal* faz com que o mundo de que nos podemos tornar conscientes não passe de um mundo de superfícies e de signos, [...] e que, por consequência, tudo o que se torna consciente se torna por isso mesmo superficial, reduzido, relativamente estúpido, torna-se uma coisa geral, um signo, um sinal de rebanho, e que qualquer tomada de consciência provoca uma decisiva corrupção do seu objeto, uma grande falsificação, uma “superficialização”, uma generalização. (GC 354)¹⁹

Como é bem evidente, o perspetivismo nietzscheano baseia-se nos princípios da sua concepção do conhecimento. O perspetivismo é um fenomenalismo, pois diz respeito ao carácter humano, isto é, resulta da elaboração por parte da nossa atividade sensorial e intelectual da imagem do mundo com a qual trabalhamos e vivemos.²⁰ De facto,

17 A riqueza e complexidade deste conceito, que diz respeito a um âmbito temático extremamente interessante e articulado porquanto liga estritamente os planos da teoria e da praxis, pode ser avaliado a partir do trabalho interpretativo desenvolvido pelos especialistas do pensamento nietzscheano. Cf. por exemplo Stack 1981, Gerhardt 1989, Kaulbach 1990, Clark 1990, Anderson 1998, Leiter 1994 e 2000, e Gori 2019a.

18 O tema da perspetiva é inspirado pelo trabalho de Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt (O mundo real e o mundo aparente, 1883)*. Sobre isso, veja-se Nohl 1913, Dickopp 1970, Orsucci 1997, Small 2001: capítulo 3, Riccardi 2009b e Dellinger 2012.

19 Para um comentário sobre esse parágrafo, veja-se Stegmaier 2012: 262 ss. Sobre o tema da função da consciência que Nietzsche apresenta aqui, cf. e.g. Katsafanas 2005, Lupo 2006, Constâncio 2011, Riccardi 2015, 2018 e 2021.

20 Em termos gerais, é possível abordar a relação entre perspetivismo e fenomenalismo a partir de dois pontos de vista distintos, embora interligados. Por um lado, conformemente ao modelo kantiano que evidencia o carácter ativo do intelecto humano, o qual elabora as representações sensíveis e unifica a sua multiplicidade, “a palavra *fenomenalismo* diz respeito a uma crítica do conhecimento que abandona qualquer pretensão de conseguirmos um conhecimento integral e absoluto das coisas e do mundo” (Gentili 2017: 100 e 114). Por outro lado, essa

Nietzsche volta a propor aqui a ideia de que “encaramos todas as coisas com a cabeça humana e não podemos cortar essa cabeça” (HH I, 9), uma ideia presente também no quinto livro da *Gaia Ciência*, § 374, onde ele observa que “só podemos ver com os nossos olhos” – observação que conduz a uma aporia irresolúvel do pensamento perspectivista, pois se todo o conhecimento é perspectico, não é possível julgar certa e objetivamente essa mesma consideração. Nietzsche afirma efetivamente que “o intelecto humano não pode impedir-se de se ver conforme a sua própria perspectiva e só pode ver *de acordo* com ela” e que, portanto, “é uma curiosidade sem esperança de êxito procurar que outras espécies de intelectos e de perspectivas possam existir” (*ibid.*). Consequentemente, uma avaliação da perspectiva *enquanto perspectiva* tem de ser feita dentro de um âmbito não exclusivamente epistemológico – como por exemplo o da *praxis* – se quisermos evitar o perigo extremo do relativismo cético e pessimista que não nos oferece uma orientação dentro do “novo infinito” que se abre à nossa frente (*ibid.*).

Deixemos esses problemas a estudos mais técnicos e fiquemos pela análise do conhecimento e a questão da verdade no sentido mais restrito. Mais uma vez, a nova concepção do conhecimento que o perspectivismo implica, e que pode ser razoavelmente considerada como um desenvolvimento adequado da *revolução copernicana* de Kant (Gentili 2017: 101),²¹ comporta a necessidade de reconsiderarmos criticamente e reavaliarmos os pressupostos epistemológicos do senso comum. Na parte final do parágrafo 354 da *Gaia ciência*, Nietzsche fala efectivamente dos “teóricos do conhecimento que continuam ainda presos nas malhas da gramática (a metafísica do

palavra refere-se a um movimento filosófico e científico (isto é, propriamente epistemológico) que se realizou ao longo da segunda metade do século XIX e cujos representantes mais importantes são Richard Avenarius e Ernst Mach (cf. sobre esses autores Gori 2024b e 2024c). Este movimento é de facto um desenvolvimento do positivismo num sentido anti-metafísico, baseado na ideia de que o âmbito dos fenómenos é o único fundamento efetivo da nossa descrição do mundo, enquanto uma distinção entre “realidade” e “aparência” não tem (de ter) sentido quer na ciência, quer na filosofia. É com referência a essa questão – e, portanto, em completa conformidade com as posições que conduziram às teorias do conhecimento contemporâneas – que Nietzsche elabora o seu perspectivismo, e é à luz dessa crítica pós-positivista do conhecimento que a famosa contraposição entre “factos” e “interpretações” que se encontra no fragmento póstumo 1886-87, 7[60] pode ser interpretada propriamente. Para uma contextualização do percurso teórico que fica à base dessa relação, cf. Gori 2019a: capítulo 2.

- 21** A raiz kantiana – mais ou menos explícita – das reflexões epistemológicas de Nietzsche foi particularmente analisada por Carlo Gentili. Ele observa que, apesar de Nietzsche se ter interessado na *Crítica da faculdade de julgar* e de não ter lido ou estudado diretamente as obras teóricas de Kant, o percurso indireto de abordagem ao seu pensamento através de Schopenhauer, da *Geschichte des Materialismus* de Lange e da *Geschichte der neueren Philosophie (História da filosofia moderna)* de Kuno Fischer (1854-77) permite-nos contextualizar a problematização nietzscheana do conhecimento num quadro propriamente kantiano (Gentili 2017: 101). Além disso, o perspectivismo tem um papel filosófico relevante porque nos conduz para além da questão puramente epistemológica, assim como acontece no caso da crítica da razão kantiana. Estudiosos como Friedrich Kaulbach (1980), Josef Simon (1989) e Volker Gerhard (1989) evidenciaram este aspeto, identificando como contexto próprio do perspectivismo nietzscheano o âmbito da razão *prática* e da *ação moral*.

povo)” e, por isso, insistem em reafirmar uma contraposição entre sujeito e objeto que é ilusória assim como artificial. Ao defender o ponto de vista do perspectivismo, Nietzsche afasta-se deste problema, que considera uma falsa questão originada pela nossa necessidade biológica de categorizar o mundo exterior. “Não é a oposição sujeito-objeto que me preocupa”, escreve Nietzsche, nem “a oposição da ‘coisa em si’ e da aparência: porque estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder fazer sequer esta simples ‘distinção’. Falta-nos, com efeito, um órgão para *conhecer*, para discernir a ‘verdade’” (GC 354).

Conforme os escritos do período 1873-1882, Nietzsche acha necessário redefinir quer o conceito de conhecimento, quer o conceito de verdade. O que significa “conhecer”? Com certeza, nada do tipo “encontrar as propriedades em si das coisas” ou “reproduzi-las adequadamente”. Portanto, não é possível afirmar que a nossa descrição do mundo seja verdadeira num sentido literal, mas temos de aceitar o facto de as nossas *verdades* serem só parciais, relativas (num sentido não cético) e contingentes. Quer dizer, a verdade é um *processo* em contínuo devir (cf. NL 1887, 9[91]) e que envolve muitos elementos diferentes: o mundo exterior (*Außenwelt*), a fisiologia dos nossos órgãos dos sentidos, mas também a dimensão cultural expressa na linguagem que utilizamos.²² É este elemento que conduz Nietzsche até o tipo de *agnosticismo* do qual falámos na secção anterior, e que ele reintroduz no parágrafo 354 da *Gaia ciência*. As questões metafísicas não são as mais relevantes para o pensamento nietzscheano, que está muito mais interessado na função ética, prática e até antropológica da nossa confiança em juízos avaliativos supostamente certos e apodícticos – entre os quais encontramos a verdade. Não é, portanto, o que o nosso conhecimento efetivamente indica ou reproduz que tem valor, mas a sua eficácia operacional enquanto meio de orientação no mundo.²³ Como já foi observado, atribuir a essa ferramenta prática um valor ontológico ou metafísico é, segundo Nietzsche, um dos preconceitos fundamentais do senso comum, que ainda se encontra na base da filosofia ocidental. Isentar a filosofia desse preconceito através de uma reflexão crítica sobre o conhecimento humano é, portanto, uma tarefa que tem de ser desenvolvida.

Sobre esta questão, é de grande importância o que Nietzsche escreve em *Além do bem e do mal*, pois conduz-nos ao conteúdo propriamente filosófico da questão da verdade. No parágrafo 34 dessa obra, Nietzsche reafirma a posição epistemológica elaborada na época de *Humano, demasiado humano*, observando que “o *carácter erróneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que o

22 É essa a tese implícita no parágrafo 354 da *Gaia ciência*, dedicado a uma reflexão sobre a linguagem como ferramenta de comunicação e à sua relação com o desenvolvimento da consciência humana. O contexto, como se vê na parte do parágrafo que foi citada, é o do *rebanho* – ou seja, da moral cristã-europeia; um contexto que tem um papel particularmente significativo nas reflexões do Nietzsche tardio e que nos permite interpretar o seu perspectivismo num sentido não exclusivamente epistemológico (cf. Gori 2019a: capítulo 3).

23 O tema da orientação, relativamente à filosofia de Nietzsche, encontra-se bem desenvolvido em Stegmaier 2008.

nosso olho ainda pode aprender” (BM 34). Portanto, Nietzsche não tem dúvidas de que uma filosofia que acredita na possibilidade de nós apreendermos “certezas imediatas”, e que sobre essa fé constrói sistemas de pensamento e de valores, é uma coisa extremamente ingênua, “uma estupidez que nos honra muito pouco!” (*ibid.*). O aspeto que para ele é mais problemático – até inacreditável – e que de facto constitui o verdadeiro preconceito do pensamento filosófico ocidental, é a ideia de que “a verdade tenha mais valor que a aparência”, pois “não existiria nenhuma vida senão com base em avaliações e aparências perspetivas; e se alguém [...] quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada!” (*ibid.*). Uma vez que tivermos estabelecido que o âmbito do “conhecimento” coincide com o plano das “aparências” – isto é, com o mundo fenoménico – a mesma contraposição entre “verdadeiro” e “falso” tem de cair, e é preciso reavaliar esses mesmos conceitos num sentido não-correspondentista. “O que nos obriga”, continua Nietzsche, “a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras [...]? Porque não poderia o mundo *que nos concerne* – ser uma ficção?” (*ibid.*).

Abre-se assim uma das questões mais delicadas da conceção nietzscheana da verdade, pois ele tenta evidentemente afastar-se do senso comum, mas sem abandonar completamente a linguagem da tradição filosófica. Por isso fala de verdade e falsidade *entre aspas*, indicando desta maneira o dualismo radical que diz respeito a uma ideia de conhecimento como adequação ao conteúdo próprio da realidade, supostamente separado da atividade do intelecto e dos sentidos humanos. É esse dualismo que tem de ser abandonado, pois nada daquele tipo faz parte do *efetivo* conhecimento, da nossa *efetiva* imagem do mundo. Tudo o que podemos encontrar são aparências, ou seja, os produtos da nossa relação com a realidade, da nossa atividade sobre o dado que recebemos do mundo exterior; são os resultados do *processo* de conhecimento, que neste parágrafo Nietzsche indica com a palavra “ficções” (*Fiktionen*) para evidenciar o facto de nos apercebermos que o que se torna consciente em nós não é uma transposição literal das propriedades das coisas, mas sim uma sua modificação imediata e imprescindível.²⁴

“O filósofo”, segundo Nietzsche, tem de “se erguer acima da crença na gramática” (*ibid.*) que cria essas contraposições artificiais e trabalha com conceitos ilusoriamente certos em razão da sua suposta fixidez. Se conseguir, irá introduzir

24 Sobre essa palavra é também possível abrir um percurso de reflexão, pois tem um papel não secundário na história do pensamento pós-kantiano. Esse conceito foi estudado sistematicamente por Hans Vaihinger em *Die Philosophie des “als-ob”* (*A filosofia do “como se”, 1911*), um texto inspirado por Kant e Lange, mas onde também se encontra uma secção sobre Nietzsche enquanto representante do tipo de perspetiva que Vaihinger propõe. O seu ficcionalismo foi sucessivamente discutido e aplicado ao debate filosófico contemporâneo, quer no âmbito da ética (Kalderon 2005), quer no âmbito da epistemologia (Suárez 2009). Sobre Vaihinger, Nietzsche e a abordagem ficcionista à teoria do conhecimento, cf. Neuber 2014, Gentili 2013, Dalla Vecchia 2018 e Gori 2019b.

um novo problema para os filósofos, uma questão que até agora nunca foi colocada. Abandonar o “preconceito moral” de que “a verdade tenha mais valor que a aparência” (*ibid.*) significa entrar em guerra contra “a vontade de verdade [...], a célebre verdade que até agora todos os filósofos reverenciaram” e, portanto, “questionar o *valor* dessa verdade” (BM 1).²⁵ “Certo”, continua Nietzsche, “queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância? – O problema do valor de verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a apresentar-nos diante dele?” (*ibid.*). Nesta mudança de perspectiva, neste afastar-se do objeto de estudo para pôr em foco o assunto que não era possível ver adequadamente a partir do ponto de vista tradicional, fica o aspeto mais original da reflexão epistemológica nietzscheana. Não é a questão metafísica do conhecimento que lhe interessa, mas o tipo de ética e prática de vida que *a nossa abordagem* a essa questão determina. Então, o problema para os filósofos do futuro não tem de ser: “O que é a verdade?”, “Qual é o seu *conteúdo*?”, mas: “Porque *há* uma verdade?”, e “O que é que *implica* concretamente, no âmbito da nossa prática de vida, o facto de afirmarmos a sua existência?”.²⁶ Este é o tipo de interrogação que Nietzsche considera importante, e cuja solução – talvez disponível apenas num sentido experimental – contribuiria para o desenvolvimento da cultura e da civilização ocidentais, pois representa uma ruptura completa com o modelo metafísico e dogmático platónico-cristão que, segundo Nietzsche, nega o elemento perspectivista que pertence a toda a vida na sua essência mais profunda (BM, *Prefácio*).

4

O valor da verdade

À luz de quanto foi até aqui apresentado, é possível avaliar a função que Nietzsche atribui à questão epistemológica no âmbito mais amplo da filosofia e da cultura. O problema da verdade é de facto a expressão mais refinada, mais essencial, da prática avaliativa humana (a sua capacidade de formular juízos), que se realiza também na ética e na estética. Por isso, este conceito tem de ser interpretado num sentido não literal, ultrapassando o nível da mera questão do conhecimento para chegar até ao plano da filosofia no seu sentido mais elevado. Isto não significa que o tema epistemológico não seja importante em Nietzsche, ou que tenha um papel secundário e separado no seu pensamento.²⁷ Pelo contrário, esse tema é fundamental para

²⁵ Para um aprofundamento sobre o conceito de vontade de verdade, especialmente na *Genealogia da moral* (cf. a secção seguinte), veja-se Larmore 2004.

²⁶ O afastamento da questão metafísica da verdade enquanto problema irresolúvel e que tem pouco interesse para as nossas avaliações concretas representa um ponto de contacto entre o pensamento nietzscheano e uma abordagem *pragmatista* (no sentido mais amplo e filosófico, que nada tem que ver com uma atitude *pragmática*) ao problema do relativismo epistemológico. Sobre isso cf. Gori 2016 e Gori 2019a.

²⁷ Aliás, seria possível observar que, em Nietzsche, o processo avaliativo já está presente em

criar o contexto da abordagem antidogmática e antimetafísica ao valor e à função dos nossos juízos avaliativos, que representa um dos elementos mais significativo da filosofia tardia de Nietzsche. A atividade de julgar é, de facto, um produto do raciocínio humano; por isso, não é separada do plano do conhecimento e segue os seus mesmos princípios. Uma vez que a análise dos processos cognitivos revela o carácter elaborado, não direto ou literal, da descrição do mundo que nos pertence, esse modelo pode ser aplicado à prática avaliativa mais em geral. Quer dizer, se até o conhecimento contém um elemento perspéctico que não nos permite confiar no *valor* dos resultados desse processo, então todas as nossas avaliações deixam de ter um estatuto certo enquanto princípios supostamente universais e imutáveis da nossa vida. Consequentemente, é possível equiparar os conceitos de “verdade” e “valores” no Nietzsche tardio, e atribuir à primeira um sentido filosófico. Depois da fase inicial, na qual o discurso sobre a verdade está mais estritamente ligado ao contexto epistemológico, Nietzsche afasta-se do âmbito teórico, amplia o próprio olhar, e aplica os resultados das suas reflexões ao problema que efetivamente lhe interessa e que diz respeito ao valor dos valores morais e à função ético-antropológica dos nossos juízos avaliativos (cf. GM, *Prefácio* e Schacht 2006). De facto, Nietzsche concentra-se na *vontade* de verdade, no *valor* da verdade, assim como no *valor* dos valores, revelando qual é o problema que ele acha importante abordar, uma vez que a questão metafísica seja arquivada.

Tudo isto é particularmente evidente na *Genealogia da moral* (1887), especialmente nos últimos parágrafos do terceiro ensaio (que, de facto, constituem a *coda* da obra inteira). Esse ensaio é dedicado ao conceito de “ideal ascético” que, segundo Nietzsche, é a expressão mais refinada da espiritualidade humana e o “traço fundamental” da sua *vontade de nada*, isto é, o facto de o homem preferir “querer o nada a não querer nada”.²⁸ Com efeito, isto implica que o ideal ascético está na base da cultura europeia e, mais em particular, da moral cristã, onde a atitude niilista se realiza completamente. Mas não é apenas na religião que Nietzsche pensa que podemos encontrar o ideal ascético, pois a vontade (que é quase uma necessidade, um instinto ineliminável do homem) de encontrar uma finalidade dentro do mundo, um sentido que possa orientar a nossa relação epistémica e prática com a realidade, caracteriza também a filosofia, a arte – até a ciência. Esta expressão da cultura ocidental é de facto uma manifestação ulterior da “necessidade” ou “fé metafísica” à qual o modelo platónico nos habituou, e que se reflete em qualquer atividade que não possui “a coragem e a vontade necessária para se auto-sustentar e passar sem Deus, sem o

casos de relações pre-conscientes com o mundo (e.g. pulsões e instintos). Mas isso abriria uma questão sobre a relação e até a continuidade – o não continuidade - entre os planos fisiológico e racional que nos conduziria muito mais para além dos objetivos do presente capítulo.

28 Sobre esta questão, veja-se Constâncio 2018 e 2013, mas também o primeiro capítulo deste volume.

além” (GM III 23).²⁹ Enquanto “a ciência não tem hoje absolutamente *nenhuma* fé em si mesma [...], está muito longe de ser o contrário do ideal ascético e revela ser afinal *a forma mais recente e mais elevada desse mesmo ideal*”, observa Nietzsche (*ibid.*). Como ele admite, isto pode surpreender, pois a ciência era suposta ser uma alternativa não metafísica às outras práticas culturais, um percurso de libertação do modelo dogmático de pensamento. Mas na verdade não se encontra, na ciência, uma “vontade contrária, na qual se exprime o *ideal contrário* a esse” (GM III, 25), uma vontade que rejeita até o *nada* como seu conteúdo mais próprio, uma vontade não de encontrar, mas de *criar* valores. “A ciência”, observa Nietzsche, “nunca é criadora de valores [e] a relação que mantém com o ideal ascético nunca chega a ser de antagonismo” (*ibid.*). Pelo contrário, “a ciência e o ideal ascético assentam ambos num mesmo terreno, a saber, na mesma sobrevalorização da verdade (melhor: na mesma fé quanto ao carácter *inestimável e incriticável* da verdade)” (*ibid.*).

Isto já permite percebermos qual é a característica, qual é o *núcleo* que Nietzsche atribui ao ideal ascético. Isto é, qual é o elemento que temos de abandonar para ficarmos *espíritos verdadeiramente livres*. Trata-se mesmo da verdade, ou, mais corretamente, da *fé na verdade*. Em GM III 24, Nietzsche observa que “a *fé no próprio ideal ascético*” é a “vontade incondicionada de verdade [...], ou seja, a fé num valor metafísico, num valor *em si da verdade*, consagrado e garantido apenas por esse ideal”. Conforme quanto observado anteriormente, Nietzsche não está interessado na questão ontológica sobre o *conteúdo* da verdade, mas olha para a atitude de *querermos* que uma verdade – isto é, um valor fixo, imutável, justificado simplesmente em si mesmo – de facto exista. É este o elemento que Nietzsche considera que a filosofia nunca tratou devidamente, e que, portanto, precisa de ser abordado se quisermos abrir uma nova fase do pensamento ocidental. Por ele, “falta uma consciência sobre a questão de saber em que medida a vontade de verdade necessita já ela própria de uma justificação... Esta é uma lacuna de todas as filosofias...” que resulta “do facto de até hoje o ideal ascético ter *dominado* toda a filosofia, do facto de a verdade ter sido encarada como o ser, como deus, como a instância mais elevada, do facto de a verdade *não dever* ser colocada como problema” (GM III, 24). Consequentemente, “a partir do momento em que é negada a fé no deus do ideal ascético, *passa também a haver um novo problema*: o do valor da verdade. A vontade de verdade necessita de uma crítica – definamos assim a nossa própria tarefa –, por uma vez, há que fazer a experiência de *interrogar* o valor da verdade...” (*ibid.*).

Como se vê, o tema da verdade tem um papel crucial, em Nietzsche, e é possível interpretar as considerações epistemológicas que ele desenvolveu constantemente e

29 Nietzsche fala de “necessidade metafísica” no que diz respeito à ciência por exemplo em HH I, 26 e BM 12. A ideia que “a nossa fé na ciência” assenta “sobre uma *fé metafísica*” e que “também nós, homens do conhecimento dos nossos dias, homens sem deus e antimetafísicos, também nós vamos buscar a *nossa* chama ao fogo ateado por todo um milénio de antiga fé, a fé dos cristãos, que era também a fé de Platão, segundo a qual deus é a verdade, segundo a qual a verdade é *divina*” está expressa no parágrafo 344 do quinto livro da *Gaia ciência*, que Nietzsche cita diretamente em GM III 24.

coerentemente ao longo da sua atividade filosófica como o percurso que lhe permitiu chegar até à profundidade mais essencial da metafísica ocidental. Aqui, Nietzsche encontra a vontade de verdade como expressão da vontade de nada, ou seja, a incapacidade de o homem se libertar do seu traço fundamental, que lhe impõe a procura de uma finalidade e de um sentido qualquer – seja isto até a afirmação do mesmo *nada* (GM III 1 e 28. Cf. Gori 2020). Enquanto este traço – quer dizer, o ideal ascético – é o princípio da civilização europeia e da sua moral, a tarefa que Nietzsche define como objetivo do seu trabalho filosófico tem de ser interpretada do ponto de vista da história da cultura, pois abre um percurso educativo e criador para os europeus do futuro. Com efeito, Nietzsche observa que a vontade de verdade é aquele mesmo ideal ascético “na sua formulação mais rigorosa, mais espiritual, [...] não é o resto, mas sim o *núcleo* do ideal”, e o “ateísmo incondicionado e honesto” que supostamente é capaz de contrastar esse ideal não é senão uma sua expressão extrema, “uma das suas formas finais” (GM III, 27).

O percurso de libertação do ideal ascético é, portanto, um percurso de desenvolvimento deste ideal até às suas consequências extremas; “é a *catástrofe* imponente de dois milénios de adestramento para a verdade, o qual chega por fim ao ponto de proibir a si mesmo a *mentira na fé em Deus*” (*ibid.*). Paralelamente, o percurso de libertação da cultura europeia é uma “auto-superação” da Europa, que só é possível por figuras antropológicas ideais como os “bons europeus” e/ou os espíritos livres (GM II, 27 e GC 357).³⁰ Assim como “o cristianismo, *enquanto dogma*, encontrou o seu fim às mãos da sua própria moral”, observa Nietzsche, “de igual modo o cristianismo, *enquanto moral*, tem agora de encontrar necessariamente o seu fim...” (GM III, 27). Mas isto acontece quando “a veracidade cristã [...] tira a sua *mais forte conclusão*, a conclusão *contra* a si própria, [e] coloca a questão: ‘*Que significa toda a vontade de verdade?*’” (*ibid.*). Como já foi mostrado, esta questão só inicialmente diz respeito à dimensão epistémica e torna-se logo um problema estritamente cultural, pois Nietzsche afirma que “não haverá qualquer dúvida de que no momento em que a vontade de verdade toma consciência de si própria é a moral que se destrói: é esse o grande espetáculo em cem atos que está reservado para os próximos dois séculos da Europa” (*ibid.*).

O problema da fé num valor em si da verdade encontra-se, portanto, no fim de um percurso civilizacional que também abre uma nova fase. É precisamente a abordagem crítica ao problema da verdade, a aplicação da veracidade a si mesma que nos permite chegar a este ponto e olhar para o abismo que se abre à nossa frente. Mas desta vez, precisamente enquanto filósofos *críticos* que olham para uma questão milenária de um ponto de vista diferente, possuímos os instrumentos necessários para

30 Sobre os espíritos livres e os bons europeus como herdeiros do percurso de desenvolvimento da Europa enquanto âmbito cultural e espiritual, e, conseqüentemente, como destinatários da filosofia tardia de Nietzsche, veja-se Venturelli 2010, Gori/Stellino 2015 e o capítulo 2.3 deste volume.

não ficarmos presos nesse abismo, para não pararmos em frente ao “mais inquietante de todos os hóspedes” (NL 1885-86, 2[127]). O perspectivismo nietzscheano, a ideia que não vale a pena insistir numa contraposição *moral* entre verdade e aparência, entre verdadeiro *em si* e falso *em si*, porque de facto todas as antigas verdades, todos os “ídolos eternos” que representam os princípios tradicionais do conhecimento e da ação carecem de sentido, são vazios,³¹ é suposto ser o percurso alternativo à vontade de verdade, isto é, uma concepção *não metafísica* da verdade – uma sua *reavaliação*. O projeto filosófico e editorial do Nietzsche tardio, a *Reavaliação de todos os valores* (que ele, aliás, anuncia no parágrafo da *Genealogia da moral* em que apresenta a questão da vontade de verdade como problema civilizacional), consiste de facto neste tipo de abordagem aos valores tradicionais; uma abordagem que não implica a completa eliminação desses valores e uma sua substituição por outros criados por nós, mas apenas uma nova interpretação *do valor* desses valores, por exemplo através de um percurso *genealógico* de análise que seja capaz de mostrar a sua origem histórica e cultural e, particularmente, a sua falta de um valor fixo, absoluto, independente da dimensão humana à qual pertencem.

Um último elemento que tem de ser considerado, para completar a avaliação da função da questão epistemológica em Nietzsche, diz respeito ao seu valor *antropológico*. Sempre na *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que o seu interesse na questão da moral está ligado ao facto de essa moral poder ser responsável por “nunca se chegar a *alcançar um grau mais elevado do poder e de esplendor* do tipo homem, que sem ela teria sido possível” (GM, *Prefácio* 6). A moral, então, seria “o perigo dos perigos” (*ibid.*), a origem da *degeneração antropológica* que Nietzsche encontra nos tipos humanos da sua contemporaneidade, e que ele designa com nomes diferentes (ressentidos, *décadent*, animais do rebanho, etc.). Como observa Richard Schacht (2006), é possível interpretar o trabalho genealógico de Nietzsche como uma forma de antropologia filosófica (ou seja, uma investigação sobre as expressões culturais do homem que tome em conta a sua fundamentação natural, fisiológica, até biológica) e considerar a possibilidade de o interesse de Nietzsche não residir na questão da moral em si própria, na moral enquanto fenómeno histórico, cultural ou social, mas sim nesta moral enquanto elemento que determinou um possível desenvolvimento do tipo humano. O resultado deste desenvolvimento é precisamente o Europeu cristão, um homem que Nietzsche despreza particularmente, pois considera-o um animal doente (cf. e.g. BM 203). Portanto, na sua filosofia tardia, Nietzsche tenta encontrar uma solução para curar essa doença e restabelecer o percurso de desenvolvimento do tipo humano *são*. Considerando que a doença consiste na moral, e que esta moral é expressão do ideal ascético, isto é, da “fé num valor metafísico da verdade”, então a cura pode

31 E, por isso, têm de ser “percutidos com o martelo [da filosofia crítica, histórico-genealógica] como se fora um diapasão” (CI, *Prefácio*). Em *Ecce Homo, Crepúsculo dos ídolos 1*, Nietzsche revela que esses “ídolos eternos” de que se trata no livro de 1888 são “simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: acabamos com as antigas verdades”.

consistir num princípio oposto, ou seja, na completa negação desse valor. Mas isto é o perspectivismo, como já foi mostrado, que portanto revela a sua função enquanto *fundamentação experimental de uma reavaliação dos valores*. É precisamente esse ponto de vista, essa posição filosófica, que nos permite afastar o dualismo tradicional entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente” e afirmar como único âmbito “cognoscível” o dos fenómenos humanos (CI, *Mundo “Verdadeiro”*), em constante devir. Este é o âmbito onde os valores são criados, se relacionam e desenvolvem, dando continuidade à história da civilização, uma história onde não há espaço para princípios dogmáticos, supostamente fixos e imutáveis, para o tipo de “verdades” que foram criadas pela metafísica ocidental e que representam, de facto, a expressão extrema de uma atitude pessimista e niilista no que diz respeito à vida e à cultura.

Referências bibliográficas

- Aguiar de Sousa, Luís (2012): “Knowledge, Truth, and the Thing-in-itself: The Presence of Schopenhauer’s Transcendental Idealism in Nietzsche’s On Truth And Lie in an Extra-Moral Sense (1872)”, em J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (eds.), *As the spider spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 39-62.
- Anderson, R. Lanier (1998): “Truth and Objectivity in Perspectivism”, *Synthese* 115/1, pp. 1–32.
- Babich, Babette/Cohen, Robert (Eds.) (1999): *Nietzsche and the Sciences* (2 voll.), Dordrecht: Kluwer
- Campioni, Giuliano et al. (Eds.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/ New York: De Gruyter.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Combee, Jerry H. (1974/74): “Nietzsche as Cosmologist: the Idea of Eternal Recurrence as a Cosmological Doctrine and Some Aspects of its Relation to the Doctrine of the Will to Power”, em *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 4, pp. 38-47.
- Constâncio, João (2018): “Nietzsche and Schopenhauer. On Nihilism and the Ascetic ‘Will to Nothingness’”, em S. Shapshay (ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, New York: Palgrave, p. 425-446.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o enigma do mundo*, Lisboa: Tinta da China.
- Constâncio, João (2011): “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *Nietzsche-Studien* 40, pp. 1–42.
- Dalla Vecchia, Ricardo Bazilio (2018): “Hans Vaihinger e a teoria da aparência conscientemente intencionada de Nietzsche”, *Veritas* 68/1, pp. 304-322.
- Dellinger, Jachob (2012): “Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‘o perspectivismo de Nietzsche’”, *Cadernos Nietzsche* 31, pp. 127–155.
- Dickopp, Karl-Heinz (1970): “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis – Afrikan Spir und Gustav Teichmüller”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24, pp. 50–71.
- D’Iorio, Paolo (2006): “O eterno retorno. Genese e interpretação”, *Cadernos Nietzsche* 20, pp. 69-114.
- D’Iorio, Paolo (1995): “Cosmologie de l’éternel retour”, *Nietzsche-Studien* 24, pp. 62-123.
- D’Iorio, Paolo (1993): “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, *Nietzsche-Studien* 22, pp. 257–294.
- Emden, Christian J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

- Emden, Christian J. (2014): *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Figl, Johann (1982): *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gemes, Ken (1992): "Nietzsche's Critique of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 52/1, pp. 47–65.
- Gerhardt, Volker (1989): "Die Perspektive des Perspektivismus", *Nietzsche-Studien* 18, pp. 260–281.
- Gentili, Carlo (2017): *Introduzione a Nietzsche*, Bologna: Il Mulino.
- Gentili, Carlo (2013): "Kant, Nietzsche und die 'Philosophie des Als-ob'", *Nietzscherforschung* 20, pp. 103-116.
- Gori, Pietro (2014): "Nietzsche and Mechanism. On the Use of History for Science" em H. Heit e L. Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 119-137.
- Gori, Pietro (2016): "O componente pragmatista do perspectivismo nietzschiano", *Estudos Nietzsche* 7/2, pp. 85-101.
- Gori, Pietro (2019a): *Nietzsche's Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2019b): "Nietzsche's Fictional Realism: A Historico-Theoretical Approach", *Estetica. Studi e Ricerche* IX, pp. 169-184.
- Gori, Pietro (2020): "Vontade do nada e vontade da verdade. Uma reflexão sobre o realismo de Nietzsche", *Estudos Nietzsche* 11/1, pp. 8-23.
- Gori, Pietro (2024a): "Friedrich A. Lange", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2024b): "Richard Avenarius", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2024c): "Ernst Mach", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): "'Gli eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa'. Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale Cristiana", *Giornale Critico delle Filosofia Italiana* 97/1, pp. 98-124.
- Green, Michael Steven (2002): *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Champaign: University of Illinois Press.
- Grimm, Rüdiger Hermann (1977): *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Heit, Helmut/Abel Günter/Brusotti, Marco (Eds.) (2012): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Heit, Helmut/Heller, Lisa (Eds.) (2014): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kalderon, Mark (2005): *Moral Fictionalism*, Oxford: Oxford University Press.

- Katsafanas, Paul (2005): “Nietzsche’s Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy* 13, pp. 1–31.
- Kaulbach, Friedrich (1980): *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Cologne, Vienna: Böhlau.
- Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil*, Tübingen: Mohr.
- Krueger, Joe (1978): “Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis”, *Journal of the History of Philosophy* 16/4, pp. 435-444.
- Larmore, Charles (2004): “Der Wille zur Wahrheit (III 23-28)” em O. Höffe (ed.), *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 163-176.
- Leiter, Brian (1994): “Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals” em R. Schacht (ed.): *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morality*, Berkeley: University of California Press, pp. 334–352.
- Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality*, London: Routledge.
- Lupo, Luca (2006): *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880–1888*, Pisa: ETS.
- Marinucci, Angelo/Crescenzi, Luca (2015): “M III 1: Nietzsche et le retour éternel. Une nouvelle recherche généalogique et philosophique”, *Estudos Nietzsche* 6/2, pp. 161–197.
- Mittasch, Alwin (1952): *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart: A. Kröner.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, eng. trans. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Neuber, Matthias (Ed.) (2014): *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers ‘Philosophie des Als Ob’*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nohl, Herman (1913): “Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149, pp. 106–115.
- Orsucci, Andrea (1997): “Teichmüller, Nietzsche e la critica delle ‘mitologie scientifiche’”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 17, pp. 47–63.
- Reuter, Sören (2006): *An der “Begräbnisstätte der Anschauung”: Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, Mattia (2018): “Nietzsche on the Superficiality of Consciousness” em M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 93–112.
- Riccardi, Mattia (2021): *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, Oxford: Oxford University Press
- Riccardi, Mattia (2015): “Nietzsche’s Pluralism about Consciousness”, *British Journal for the History of Philosophy* 24/1, pp. 132–154.

- Riccardi, Mattia (2011): “Il tardo Nietzsche e la falsificazione”, in P. Gori e P. Stellino (eds.), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa: ETS, pp. 57–73.
- Riccardi, Mattia (2009a): “*Der faule Fleck des Kantischen Criticismus*”. *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, Mattia (2009b): “Nachweise aus Gustav Teichmüller, ‘Die wirkliche und die scheinbare Welt’ (1882)”, *Nietzsche-Studien* 38, pp. 331–332.
- Schacht, Richard (2006): “Nietzsche and Philosophical Anthropology” em K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Hoboken/New Jersey: Blackwell, pp. 115–132.
- Simon, Josef (1989): “Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”, *Nietzsche-Studien* 18, pp. 242–259.
- Small, Robin (2001): *Nietzsche in Context*, Aldershot: Ashgate.
- Stack, George (1981): “Nietzsche and Perspectival Interpretation”, *Philosophy Today* 25, pp. 221-241.
- Stack, George (1983): *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2008): *Philosophie der Orientierung*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Suárez, Mauricio (ed.) (2009): *Fictions in Science. Philosophical Essays on Modeling and Idealization*, Routledge: New York.
- Venturelli, Aldo (2010): “Die gaya scienza der ‘guten Europäer’. Einige Anmerkungen zum Aphorismus Nr. 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft”, *Nietzsche-Studien* 38, pp. 180-200.

PARTE 2

2.1

Nietzsche e a afirmação da vida

Marta Faustino

Entre os temas mais famosos da filosofia de Nietzsche encontra-se o tema da afirmação da vida. A par de outras ideias consideradas chave do seu pensamento, como o niilismo, a reavaliação de todos os valores, a vontade de poder, o eterno retorno ou o sobre-humano, a ideia de que devemos afirmar a vida ou dizer “Sim” à vida é uma das ideias que de forma mais imediata geralmente se associa à filosofia de Nietzsche – o que não significa necessariamente que se tenha compreendido cabalmente o seu significado ou o seu papel no contexto global da filosofia de Nietzsche. De facto, ainda que com importantes variações e em diferentes modulações, o tema permeia toda a sua obra e assume uma tal centralidade que é possível identificá-lo como a ideia definitiva do projecto filosófico de Nietzsche (cf. Reginster 2006: 2). Isto significa, por um lado, que só compreenderemos verdadeiramente Nietzsche se compreendermos o que está em causa na afirmação da vida e, por outro lado, que só compreenderemos o que está em causa na afirmação da vida se compreendermos a forma como esta se relaciona com a globalidade do seu pensamento e, em particular, com o problema do niilismo, a tentativa de superação do pessimismo schopenhaueriano, a crítica e diagnóstico da cultura ocidental e o projecto de reavaliação de todos os valores. Pressupondo o que foi apresentado nos capítulos anteriores, este capítulo focar-se-á, assim, num primeiro momento, na análise da tematização nietzschiana do problema do sofrimento, sublinhando os pontos de continuidade com a filosofia de Schopenhauer, mas também os elementos de ruptura que permitem a Nietzsche dar a este problema uma resposta significativamente diferente da de Schopenhauer e, assim, oferecer uma alternativa à mundividência niilista que, aos olhos de Nietzsche, caracteriza toda a cultura ocidental. Num segundo momento, analisar-se-ão as duas principais formas de apresentação da tese da afirmação da vida na obra de Nietzsche, nomeadamente o eterno retorno do mesmo, no contexto de *Assim Falava Zaratustra*, e o *amor fati*, na sua obra de maturidade. Uma vez que ao longo de toda a sua obra Nietzsche estabelece uma relação particular entre a afirmação da vida e a arte, a última secção deste capítulo será dedicada às várias funções que Nietzsche atribui à arte no contexto da afirmação da vida em vários momentos da sua obra, desde a legitimação metafísica da existência, no *Nascimento da Tragédia*, à transfiguração do real e oposição ao ideal ascético, nos seus textos mais tardios.

1

O problema do sofrimento e a afirmação da vida

Uma das maiores heranças de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche é a centralidade do problema do sofrimento e a sua relação com o sentido ou o valor da existência.¹ Tal como para Schopenhauer, também para Nietzsche o homem é, por excelência, o animal que sofre. Naturalmente, não porque seja o único animal a sofrer, mas porque sofre de uma maneira rara e peculiar, que o torna único no reino animal. O homem sofre, com efeito, não apenas devido a ataques externos, sejam eles uma dor física, uma doença, condições de vida adversas, danos causados por outrem ou a perda de um ente próximo, mas sofre ainda interiormente, consigo próprio, sofre de si e por si, sofre pelo facto mesmo do seu próprio sofrimento (GM II 16). No entanto, como vimos no capítulo 1.1, dedicado ao niilismo, aquilo que mais causa sofrimento ao homem não é o sofrimento em si, por si só, mas a vacuidade, a inaniidade, o absurdo do seu sofrimento ou, por outras palavras, a falta de um sentido, propósito ou finalidade para o sofrimento. Conforme Nietzsche explicita no final da *Genealogia da Moral*, “a ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*) para o sofrimento, *não* o sofrimento, foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade” (GM III 28).²

Quer isto dizer que aquilo que distingue radicalmente o sofrimento humano do de qualquer outro animal é o facto de o homem, ao contrário dos outros animais, se perguntar pelo *sentido*, isto é, por uma razão, propósito ou finalidade do seu sofrimento e, para além disso, aparentemente, precisar desta resposta para justificar, legitimar e afirmar a sua própria existência: sem ele, diz-nos Nietzsche no mesmo aforismo, o homem sente-se como “uma folha no vento, um brinquedo do absurdo, do ‘sem-sentido’” (GM III 28). O que está em causa no sofrimento humano – ou o que é peculiar do sofrimento humano – não é, pois, tanto a quantidade de sofrimento de primeira ordem, mas sim este sofrimento de segunda ordem, causado pela ausência de um sentido, de uma finalidade ou de um propósito que justifique o seu sofrimento e, portanto, a sua própria vida ou existência individual. Intensificando profundamente o sofrimento humano e transfigurando radicalmente o tipo de sofrimento meramente animal, a ausência de resposta à pergunta pelo sentido tem ainda, assim, a particularidade de condenar o mundo, a vida, a existência no seu todo.

Este é o tipo de raciocínio e mundividência que, como vimos em capítulos anteriores, Schopenhauer celebrizou ao derivar sistematicamente da ubiquidade do sofrimento e da ausência de um propósito para ele aquilo a que chama a “nulidade” ou

1 Sobre o tema do sofrimento e a influência do pessimismo schopenhaueriano, cf. em particular Reginster (2006: 159 ss), Janaway (2007: 54-73, 2017), Constâncio (2013: 75-111).

2 Cf. também GM II 7: “O que causa revolta contra o sofrimento não é o sofrimento em si mesmo, mas sim a falta de sentido do sofrimento.”

“inabilidade” (*Nichtigkeit*) da existência humana.³ Por outro lado, segundo Nietzsche foi também uma mundividência com pressupostos semelhantes que levou à criação e adoção dos valores de inspiração judaico-cristã que caracterizam a cultura ocidental há mais de vinte e cinco séculos e, muito em particular, ao triunfo e domínio daquilo a que chamou o “ideal ascético” e respectiva “vontade de nada”, fundamento último do niilismo que Nietzsche, enquanto “médico da cultura” (NL 1872, 23[15]; cf. GC Prefácio 2), diagnostica em toda a cultura ocidental.⁴ Por “ideal” Nietzsche entende uma determinada mundividência e os valores a ela associados, que são partilhados por um conjunto de indivíduos num determinado tempo e lugar, reflectindo uma determinada configuração de instintos, afectos, e respectivas necessidades, e expressando uma determinada “vontade” (cf. GM II 22). No caso do ideal ascético, caracteriza-o, fundamentalmente, um distanciamento, negação e mesmo repúdio generalizado face à existência terrena, mundana: um ódio generalizado face aos sentidos e à sensualidade, à natureza, à animalidade do homem; uma sobrevalorização da espiritualidade em detrimento do corpo; a promoção de valores como a castidade, a frugalidade, a pobreza, a humildade, a compaixão e o altruísmo; por último, a contraposição de um outro mundo e de uma outra vida, mais perfeitos que os terrenos e que, no caso da sua configuração religiosa, deverão servir de salvação ou redenção para a vida imanente (cf. GM II 24, GM III 8, 10, 28). O significado mais profundo deste ideal é, por isso, uma profunda negação de si próprio, do mundo e da vida: nas formulações de Nietzsche, o asceta vê a vida como “um erro” ou “um caminho tomado por engano” (GM III 11) e é expressão do “desejo de ser-de-outro-modo, de estar-noutro-lado”, ou, em suma, o “desejo do ‘fim’” (GM III 13). É neste sentido que o ideal ascético é uma afirmação do nada ou, na expressão preferida de Nietzsche, uma “*vontade de nada* [*Willen zum Nichts*]” (GM III 28; cf. GM II 24).

Nietzsche considera-o um ideal doentio, decadente, a “*forma mais grosseira de anti-natureza*” (GM III 3), “uma revolta contra os pressupostos mais fundamentais da vida” (GM III 28), “o ideal *nocivo par excellence*” (EH, *Genealogia da Moral*) e, ainda assim, sublinha o carácter não excepcional da sua presença, a sua durabilidade, regularidade, constância e prevalência em todos os estratos da cultura ocidental, incluindo os domínios da arte, da filosofia, e mesmo da ciência (GM III). No terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* Nietzsche procura, por isso, perceber a que se deve o

3 Cf. em especial o capítulo XLVI do segundo volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, intitulado, precisamente, “Da Inabilidade e do Sofrimento da Vida”. Cf. também WWV I, §68; WWV II, XLVIII, 722; WWV II, XLIX, 728.

4 Nietzsche auto-denomina-se “médico da cultura” ou “médico filosófico” e utiliza ao longo de toda a sua obra uma metafórica claramente tomada de empréstimo da medicina, adoptando um “ponto de vista clínico” (Ahern 1995: 1) sobre a cultura e almejando a sua reabilitação através da famosa transvalorização de todos os valores. Sobre Nietzsche como médico da cultura, cf. em particular Long (1990), Letteri (1990), Ahern (1995), Wotling (1995: 111-135), Cherlonneix (2002a, 2002b), Bilheran (2005), Chaves (2007), Faustino (2014a). Para uma interpretação do projecto filosófico de Nietzsche como uma terapia da cultura veja-se especialmente Ure (2008), Béland (2012), Hutter & Friedland (2012), Faustino (2014b, 2017).

“monstruoso *poder*” (EH, *Genealogia da Moral*) e prevalência deste ideal, encontrando a sua resposta no pressuposto subjacente ao pessimismo schopenhaueriano: o ideal ascético triunfou e prevaleceu porque deu um sentido ao sofrimento e foi, até hoje, “o único sentido” – e, como comenta Nietzsche, “um sentido, seja ele qual for, é melhor do que nenhum sentido” (GM III 28). Quer isto dizer que foi apenas porque deu um sentido ao sofrimento e foi, até hoje, “o único sentido”, que um ideal tão nocivo, anti-natura e hostil à vida pôde vingar e tornar-se dominante na cultura ocidental.⁵ Ao fazê-lo, é certo que salvou a cultura de um “niilismo suicidário” (*ibid.*) e, como tal, o ideal ascético tem também uma forte componente de luta pela existência e, até certo ponto, de afirmação da vida (cf. GM III 11) – mas a vida que afirma e preserva é uma vida doente, frágil, decadente, fisiológica e psicologicamente enfraquecida, que se nega a si mesma e se revolta contra os pressupostos fundamentais do seu fortalecimento e florescimento, uma vez que vive de acordo com “valores *inversos* daqueles que lhe garantiriam o êxito, o futuro, o solene *direito* ao porvir” (EH *Prefácio* 2).⁶

Um dos grandes objectivos da filosofia de Nietzsche – e, na verdade o grande objectivo da sua filosofia tardia – é, portanto, a superação deste ideal e da mundividência niilista que lhe está associada.⁷ É este objectivo que está no centro da reavaliação de todos os valores, que se por um lado envolve a criação de novos valores, mais saudáveis e condicentes com a natureza humana, potenciadores do seu florescimento e afirmadores da vida e do mundo imanentes, por outro lado implica também a superação da lógica do pessimismo schopenhaueriano, isto é, a superação da ideia de que na ausência de um sentido transcendente para o sofrimento a vida humana não tem valor ou, inversamente, que dado o sofrimento da existência humana, é preciso encontrar para ele um propósito ou justificação, sob pena de sem ele a vida se tornar um empreendimento absurdo, vão e sem valor. O facto de, até hoje, o ideal ascético e a correspondente contraposição de um mundo metafísico e transcendente ter sido a única forma através da qual os homens foram capazes de se justificar e dar um sentido

5 Sobre o carácter anti-natura e hostil à vida da moral judaico-cristã, cf. sobretudo a secção “Moral como contra-natureza”, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Veja-se ainda o segundo capítulo deste volume.

6 Cf. CI *Moral* 5: “Aquele *contra-natureza de moral*, que concebe Deus como anticonceito e condenação da vida, é unicamente um juízo de valor da vida – *de que vida? De que tipo de vida?* Mas já dei a resposta: da vida moribunda, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi entendida até agora – como foi, finalmente, formulada por Schopenhauer enquanto ‘negação da vontade de viver’ – é o próprio *instinto de decadence*, que de si mesmo faz um imperativo.”

7 Cf. por exemplo GM II 24: “Há demasiado tempo que o homem olha ‘de lado’ para as suas inclinações naturais, como coisa má, de tal modo que essas inclinações acabaram por se entrelaçar com a ‘má consciência’. Uma tentativa em sentido inverso seria, *em si*, possível... mas haverá alguém suficientemente forte para a levar a cabo? Uma tentativa para entrelaçar com a má consciência as nossas inclinações *não naturais*, todas aquelas aspirações ao além, as aspirações contrárias ao sentido, aos instintos, à natureza, ao animal, resumindo, os ideais até hoje conhecidos, todos os ideais que são hostis à vida e que caluniam o mundo.” Cf. também GM III 23 e GC 382.

à sua existência, não significa que outras formas não sejam possíveis, nomeadamente, formas que dispensem qualquer tipo de metafísica ou transcendência e que afirmem e glorifiquem a vida na sua absoluta imanência.⁸ Como veremos, uma tal mundividência implicaria, não necessariamente uma maior indiferença ou insensibilidade à dor e ao sofrimento na vida humana, mas uma transvaloração do valor da própria vida e do sofrimento que ela inevitavelmente contém.

Com efeito, Nietzsche partilha com Schopenhauer a compreensão da vida como sofrimento, ou do sofrimento como elemento constante e omnipresente na existência. Nas suas primeiras obras, onde a presença de Schopenhauer é particularmente notória, parece haver mesmo uma quase coincidência de posições. Em *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, Nietzsche fala da “eterna dor primordial” como “fundamento único do mundo” (NT 4) e chama à sabedoria de Sileno, que grita “Ó dor! Ó dor!” (NT 4) e segundo a qual o melhor seria “não ter nascido, não *ser, nada ser*” (NT 3), o subsolo dionisíaco de toda a existência, apenas suportável, na cultura grega antiga, através da criação do mundo olímpico e da transfiguração da vida através das artes curativas de Apolo (NT 3-4). No mesmo sentido, nos fragmentos póstumos aproximadamente da mesma altura, Nietzsche repete constantemente o motivo da “monstruosa dor primordial” (NL 1870, 7[169]), e quase parafraseia Schopenhauer ao afirmar que “A dor, a contradição, é o verdadeiro ser. O prazer, a harmonia é a aparência” (NL 1870, 7[165]).⁹ As múltiplas referências à dor e ao sofrimento humano repetem-se de forma exaustiva e o tema mantém-se omnipresente ao longo de toda a obra de Nietzsche. No entanto, a sua tematização vai-se progressivamente alterando e a tentativa de encontrar uma alternativa ao pessimismo de Schopenhauer vai-se tornando cada vez mais evidente. No prefácio tardio ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche define como sua tarefa “defender a vida *contra* a dor e destruir todas as conclusões que, como cogumelos venenosos, tendem a crescer da dor, da desilusão, do tédio, do isolamento e de outros terrenos pantanosos” (HH II, *Prefácio* 5) e em *Ecce Homo* Nietzsche associa-se a Zaratustra no propósito de ser “*afirmativo* até à justificação, até à redenção também de tudo o que passou” (EH, *Zaratustra* 8).

- 8 Nietzsche nega claramente o carácter originário e a-histórico daquilo a que Schopenhauer chamara “necessidade metafísica”, isto é, a ideia de que o homem, sendo o único animal dotado de razão, capaz de reflectir e de se espantar consigo mesmo, é também o único ser na natureza a precisar de uma metafísica, isto é, de uma explicação global do mundo e da vida, que seja, para além disso, capaz de conferir um sentido à sua própria existência, ao facto da sua mortalidade e do seu sofrimento, sendo esta a origem de qualquer metafísica, seja esta religiosa ou filosófica (cf. WWV II, XVII, 160-187). Nietzsche opõe-se a esta tese em termos semelhantes a Freud (2012), defendendo que a ideia de um sentido ou de uma finalidade para a existência não é de todo algo de essencial ou pertencente à natureza humana, mas antes algo historicamente criado e, em particular, algo absolutamente dependente e inseparável da religião (cf. GC 151). O facto de se tratar de uma necessidade histórica, criada, contingente, implica que esta possa ser alterada, recriada, ou mesmo suprimida, eliminada, como o pretende o projecto nietzschiano.
- 9 Cf. também NL 1870, 7[169], [172] (“Só existe uma *vida*: onde esta emerge, emerge como dor e contradição”) e [174].

Na sua obra mais tardia, e em particular nas obras publicadas entre 1886 e 1888, Nietzsche aparta-se, de facto, radicalmente de Schopenhauer ao considerar que a aceitação das premissas do seu argumento – nomeadamente, que a vida é sofrimento e que não existe um propósito para o sofrimento¹⁰ – não implica necessariamente a aceitação da sua conclusão, isto é, que a vida é um empreendimento vão e sem valor, e que por isso seria melhor não existir. Mais concretamente, Nietzsche considera que, ao contrário do que julgara Schopenhauer, a inanidade ou vacuidade da existência não pode ser determinada objectiva e universalmente, e muito menos derivada da ubiquidade do sofrimento humano e da ausência de um propósito transcendente para ele. Quer isto dizer que do reconhecimento do facto do sofrimento associado a qualquer existência humana não se segue necessariamente nenhum juízo de valor sobre a vida e, muito em particular, não se segue necessariamente uma apreciação pessimista da vida. Tais apreciações são, muito longe de objectivas e universalizáveis, meramente interpretações produzidas por um determinado ser vivente, pelo que a serem efectivamente válidas, sê-lo-ão apenas enquanto sintomas do tipo de vida, do tipo de corpo, do tipo de organismo que as produziu. Em si e por si mesmas, são desprovidas de qualquer valor de verdade. Nas palavras de Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*,

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem, em última análise, ser verdadeiros: só têm valor enquanto sintomas, só enquanto sintomas devem ser tomados em consideração – em si mesmos, tais juízos são tolices. É preciso que se estiquem completamente os dedos e se faça a tentativa de alcançar essa incrível *finesse*, segundo a qual o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, uma vez que é parte interessada e mesmo objecto de litígio, e não juiz; também não por um morto, por um outro motivo. Da parte de um filósofo, ver um problema no valor da vida permanece, assim, uma objecção contra ele, um ponto de interrogação relativamente à sua sabedoria, uma falta de sabedoria. (CI, *Sócrates* 2)¹¹

Não obstante, Nietzsche denuncia uma espécie de consenso – um “*consensus sapientium*” (CI, *Sócrates* 1, 2) – que, desde Sócrates, parece ter dominado o juízo dos “mais sábios” sobre a vida: o juízo de que a vida “não vale nada” (CI, *Sócrates* 1). Mais do que dominante entre os sábios, como vimos, Nietzsche mostra no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* como este juízo se difundiu em todos os estratos da cultura ocidental, configurando a mundividência profundamente doentia e hostil à vida a que Nietzsche chama niilismo. Não podendo o valor da vida ser avaliado, e

10 Para uma elaboração mais aprofundada do argumento schopenhaueriano cf. Constâncio (2013) e o primeiro capítulo deste livro.

11 Cf. também GC, *Prefácio* 2 e CI *Moral* 5.

não demonstrando este consenso, de forma alguma, a veracidade deste juízo, Nietzsche procura mostrar a *contingência* destas interpretações da vida e a sua dependência de uma determinada relação com a vida, que não pode, nem deve, ser universalizada, e que, portanto, terá valor apenas enquanto sintoma, nomeadamente, de uma relação decadente ou doentia com a existência.¹²

O que Nietzsche faz é, pois, deslocar a questão sobre o valor da vida para a questão do valor da *relação* com a vida: se o valor da vida não pode ser apreciado, a relação com ela e, em particular, a relação com aquilo que nela há de mais terrível, doloroso, trágico, tortuoso, torna-se, para Nietzsche, critério máximo de valor. E a este respeito Nietzsche distingue, essencialmente, dois tipos de sofredores:

Existem dois tipos de sofredores: aqueles que sofrem de uma *sobreabundância da vida*, que querem uma arte dionisíaca e, de igual forma, uma visão e uma compreensão trágicas da vida, e depois aqueles que sofrem de um *empobrecimento da vida*, que procuram paz, sossego, mar calmo, redenção de si próprios através da arte e do conhecimento, ou então o êxtase, a convulsão, o atordoamento, a loucura. (GC 370)

Aquilo que distingue estes dois tipos de sofredores é, essencialmente, a sua relação com a vida e a sua capacidade para lidar com o sofrimento. O último tipo de sofredores, os que “sofrem de um *empobrecimento da vida*”, correspondem aos pessimistas de tipo schopenhaueriano ou cristão: caracterizam-se por compreenderem o sofrimento como algo absolutamente negativo, que se desejaria eliminar por completo e para o qual se exige um propósito ou justificação (sem os quais o valor da própria vida é negado ou posto em questão) e do qual se sente necessidade de uma salvação ou redenção. Há, porém, um outro tipo de sofredores, o que desde logo demonstra o carácter contingente da conclusão de Schopenhauer e da mundividência que se generalizou por toda a cultura ocidental. Nietzsche associa-os à mundividência trágica dos gregos e identifica-os como sofrendo de uma *sobreabundância da vida*. Caracteriza-os, em contraste com o primeiro tipo de sofredores, a capacidade para aceitar e afirmar a existência no seu todo, sem nada nela recusar, rejeitar ou condenar, incluindo aquilo

12 Cf. CI, *Sócrates 1*: “Acerca da vida, os mais sábios preferiram em todos os tempos o mesmo juízo: *não vale nada...* Sempre e em toda a parte se ouviu da sua boca o mesmo rumor – um rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida. (...) – Que é que isso *prova*? Que *mostra* isso? – Outrora disse-se (- oh, disse-se e em tom bastante alto, e antes dos nossos pessimistas!): ‘De qualquer modo, algo aqui deve ser verdadeiro! O *consensus sapientium* demonstra a verdade.’ - Falaremos hoje assim? *Ser-nos-á isso permitido*? De qualquer modo, algo aqui deve ser *doentio* – respondemos *nós*: antes de mais, há que ver de perto estes sapientísimos de todos os tempos! Não estariam já, talvez, bem firmes nas suas pernas? Ou eram morosos? Trémulos? *Décadents*?” Sobre as noções de doença e de decadência em Nietzsche, veja-se, em particular Cheltonneix (2002a, 2002b), Bilheran (2005), Huddleston (2019).

que ela contém de mais doloroso, assustador e terrível, mesmo na ausência de um qualquer propósito ou sentido transcendente que o justifique.¹³

Dada a sua oposição à mundividência basilar da cultura ocidental, esta capacidade de aceitar e mesmo valorizar o sofrimento da existência sem necessidade de recorrer a um propósito ou sentido transcendentes é, na verdade, o elemento central da doutrina nietzschiana da afirmação da vida e respectiva transvaloração do valor do sofrimento. De facto, enquanto se vir na dor e na adversidade um erro, uma anomalia, um defeito da natureza, algo que se desejaria eliminar por completo ou para o qual seria necessário um propósito, uma cura ou uma redenção, está-se a negar um elemento essencial da vida e, portanto, a manter uma atitude niilista perante a existência.¹⁴ Como Nietzsche se esforça por mostrar, prazer e dor não são elementos atômicos e opostos, que possam ser pensados em independência um do outro, de tal forma que fosse possível conceber um estado em que um deles, nomeadamente, a dor, estivesse ausente. Prazer e dor são, pelo contrário, estados correlativos, solidários e mutuamente dependentes, pelo que “é preciso *querer* os dois se se quiser alcançar alguma coisa” (NL 1887, 8[2]), e compreender que a própria dor ou sofrimento é condição de possibilidade do prazer e da felicidade – num mundo concebido como “vontade de poder”, a própria dor e o sofrimento, a doença e a adversidade, bem como todos os outros obstáculos e resistências que a vontade tem de superar e que lhe permitem um “aumento do sentimento de poder” (NL 1888, 14[173]) são, eles mesmos, parte integrante do prazer. Afirmar um implica, portanto, afirmar os dois, e não é possível uma verdadeira afirmação da existência sem que ambos, prazer e dor, sejam afirmados de igual maneira (cf. NL 1887, 8[2]).

Inspirado pela mundividência trágica dos gregos – foco principal do *Nascimento da Tragédia*, que Nietzsche revisita de forma particularmente relevante nos seus escritos de 1888 e, em particular, no último capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* –, Nietzsche procura mostrar ainda que se a vida assumir preponderância e for aceita, amada e afirmada na sua totalidade, também o sofrimento assume um valor positivo e, de certa forma, um sentido. Tal como existem dois tipos de sofredores, existem também dois tipos de “sentido” correspondentes, que num fragmento de 1888 Nietzsche contrapõe sob a fórmula “Dioniso contra o Crucificado”¹⁵:

- 13** Cf. EH, *O Nascimento da Tragédia 2*: “Vi, em primeiro lugar, a autêntica contradição: o instinto *degenerescente*, que com o subterrâneo rancor se volta contra a vida (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, todo o idealismo, como formas típicas), e uma fórmula da *suprema afirmação*, nascida da plenitude, da superabundância, um dizer que sim sem reservas, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que há de problemático e estranho na própria existência...”.
- 14** Veja-se por exemplo EH, *Destino 4*: “Considerar as *situações críticas* de todo o tipo essencialmente como objecção, como algo que se tem de *suprimir*, é a *niaiserie par excellence*; em sentido lato, uma verdadeira desgraça pelas suas consequências, um fadário de estupidez – quase tão estúpido como seria a vontade de abolir o mau tempo (...)”.
- 15** É também com esta fórmula que Nietzsche termina o seu livro mais autobiográfico, *Ecce Homo*: “Compreenderam-me? *Dioniso contra o Crucificado*” (EH, *Destino 9*). Na sua obra tardia

Dioniso contra o “crucificado”: aqui têm a oposição. Não é uma diferença relativa ao martírio, – no entanto, este tem um outro sentido. A própria vida, a sua eterna fertilidade e retorno pressupõe a dor, a destruição, a vontade de extermínio...

no outro caso, o sofrimento, o “crucificado como o inocente”, funciona como objecção contra esta vida, como fórmula da sua condenação.

Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, o sofrimento deve ser o caminho para uma existência abençoada; no último, a existência é considerada abençoada o suficiente para ainda justificar uma monstruosidade de sofrimento. (NL 1888, 14[89])

Se no contexto do pessimismo schopenhaueriano ou cristão a dor existencial tem um carácter insuportável e não é aceitável sem uma justificação que a transfigure e imbua de um significado transcendente, numa compreensão trágica ou dionisiaca da vida o sofrimento não funciona como argumento contra a vida e a existência tem um carácter tão sagrado e abençoado que até os sofrimentos mais terríveis são bem-vindos e portadores da sua própria legitimação.¹⁶ Mais que isso, o homem trágico não só é forte, saudável e transbordante de vida o suficiente para aguentar qualquer sofrimento sem que o seu amor pela vida seja afectado, como ainda compreende o importante valor e potencial da dor como um “valioso inimigo”, através do qual pode “pôr à prova a sua força”, crescer, fortalecer-se, recriar-se e auto-superar-se continuamente (NT, *Ensaio* 1). Trata-se, pois, de um sentido absolutamente imanente, derivado de uma profunda capacidade de auto-legitimação e afirmação da própria vida.¹⁷

Se um tal critério de distinção entre diferentes tipos de relação com a vida ou entre diferentes tipos de sofredores e de sentido se aplica, naturalmente, a qualquer indivíduo ou organismo vivo, ele assume particular importância quando se trata de analisar, diagnosticar e hierarquizar diferentes tipos de épocas ou culturas. Num certo sentido, uma cultura caracteriza-se e destaca-se de outras, precisamente, pela sua relação com a vida e com o sofrimento, ou não fosse qualquer moral ou tábua de valores, justamente, a expressão mais subtil desta relação e da correspondente afirmação ou negação da

Nietzsche deixa claro que Dioniso representa não apenas a mundividência trágica dos gregos, mas também a mundividência (trágica) da sua própria filosofia: “eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (CI, *Antigos* 5; cf. EH, *Prefácio* 2, *Destino* 9).

16 Cf. GC 370; NL 1888, 14[89]: “O homem trágico afirma até o sofrimento mais severo: é suficientemente forte, pleno e divino para isso / O cristão nega até o destino mais feliz na Terra: é fraco, pobre e deserdado o suficiente para sofrer da vida em todas as suas formas...”

17 Sobre a valorização nietzschiana do sofrimento, cf. Reginster (2006: 229 ss.) e Janaway (2007: 67 ss.; 2017).

existência.¹⁸ O facto de, a despeito do “consenso” que Nietzsche refere, se encontrarem genealogicamente, não só outras possíveis interpretações da vida e apreciações do seu valor, como também verdadeiras afirmações da existência – exemplo máximo desta mundividência são, naturalmente, os Gregos da era trágica, mas também, por exemplo, a aristocracia guerreira do primeiro ensaio da *Genealogia*, os filósofos pré-socráticos e figuras como Júlio César ou Goethe – são prova, precisamente, de que muito longe de ser uma posição objectiva, o pessimismo de tipo schopenhaueriano e a correspondente negação da vida é condicionada por uma multiplicidade de factores e, em particular, condicionada histórica e culturalmente. Que uma tal posição e apreciação da vida não se tenha, por outro lado, manifestado de uma forma isolada, mas antes formado um “consenso”, e um consenso que não é partilhado apenas pelos “sábios”, filósofos e intelectuais de uma determinada época, mas antes caracteriza os fundamentos mais profundos da nossa cultura há mais de vinte e cinco séculos, é um facto que não faz, portanto, senão atestar ou confirmar o carácter doentio e decadente de toda a cultura ocidental a partir de Sócrates (cf. CI, *Sócrates* 2).

Nietzsche inspira-se, assim, na mundividência trágica dos gregos, que vê como modelo máximo de saúde de um povo, para formular a sua própria posição quanto ao problema da negação ou afirmação da vida, a que chama “pessimismo trágico” (cf. HH, II, *Prefácio* 7), “pessimismo da força” (NT, *Ensaio* 1; NL 1887, 10[21]; NL 1888, 14[25]) ou “pessimismo dionisíaco” (GC 370). Ao contrário do optimismo, o pessimismo trágico reconhece o sofrimento como necessário em qualquer existência humana, nega um sentido transcendente para a vida, e confronta-se de forma realista e honesta com estas duas realidades.¹⁹ Ao contrário do pessimismo, não deriva do sofrimento e da ausência de propósito a inaniçade da existência, mas glorifica-a e afirma-a enquanto tal numa forma de sentido absolutamente imanente. Caracteriza este tipo de pessimismo, por um lado, não uma indiferença à dor, mas, pelo contrário, uma extrema sensibilidade para o sofrimento e mesmo uma inclinação natural para “o duro, o terrível, o mau, o problemático da existência” que Nietzsche explica a partir “de uma saúde transbordante, de uma *plenitude* da existência” (NT, *Ensaio* 1). Por outro lado, caracteriza-o também uma particular força, coragem, saúde e orgulho, que lhe permite reconhecer a ubiquidade da dor sem a temer, utilizando-a ainda como instrumento de fortalecimento, auto-superação e auto-transformação. A principal característica desta interpretação da existência é, assim, uma extraordinária capacidade de valorização da vida e de todas as forças vitais: de acordo com esta mundividência, que Nietzsche procura promover em oposição ao ideal ascético dominante e como base da sua própria reavaliação de todos os valores, a existência é em si mesma bela e abençoada o suficiente para justificar e afirmar qualquer tipo de sofrimento.

18 Cf. por exemplo CI, *Moral* 5: “Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração e sob a óptica da vida: é a própria vida que nos força a fixar valores; a mesma vida é que valora *quando* nós fixamos valores...”. Cf. também CI *Reformadores* 1. Sobre este tema, cf. em particular Wotling (1995: 138-139).

19 Sobre o realismo trágico de Nietzsche, cf. Gori (2020).

Figuras da Afirmação: Zaratustra, Eterno Retorno e *Amor Fati*

Nietzsche apresenta a sua doutrina da afirmação da vida de várias formas ao longo da sua obra, a mais importante das quais é, muito provavelmente, a obra publicada entre 1883 e 1885, *Assim Falava Zaratustra*. É, com efeito, neste livro que Nietzsche expõe de forma mais detalhada o seu “novo ideal”, pelo que Zaratustra, a quem Nietzsche chama “o advogado da vida” (Za, *O adivinho*), pode ser visto como a encarnação literária ou o mensageiro da afirmação da vida nietzschiana. Contendo muitos momentos de paródia de elementos claramente bíblicos, a obra conta, justamente, a trajetória de Zaratustra na tarefa de superação do ideal dominante e do niilismo a ele associado, sendo que, se a própria personagem pode ser vista como análoga à de Cristo, a sua mensagem e a mundividência que pretende comunicar aos seres humanos encontra-se nos antípodas da cristã e respectivo “ideal ascético”. Zaratustra é, com efeito, aquele que prega a fidelidade e o amor à Terra (Za, *Da virtude que oferece, A segunda canção para dançar, Os sete selos*), a valorização do corpo, dos instintos e dos afectos, em detrimento da razão, da alma ou do espírito na sua concepção tradicional (Za, *Dos desprezadores do corpo*), a necessidade de novas tábuas de valores (Za, *Das três metamorfoses, Dos mil e um fins, Das tábuas antigas e novas*), a afirmação de si mesmo e o valor da auto-superação (Za, *Da vitória sobre si próprio, Do espírito da gravidade*), a redenção imanente (Za, *Da redenção*) e o incondicional amor à vida (Za, *A segunda canção para dançar, Os sete selos*). É também Zaratustra quem apresenta de forma mais explícita a teoria nietzschiana da vontade de poder (Za, *Da vitória sobre si próprio*)²⁰, quem anuncia aos homens o sobrehumano, enquanto “sentido da terra” e possibilidade de superação da humanidade presente²¹ (Za, *Prólogo 3*) e quem proclama o eterno retorno do mesmo (Za, *Da visão e do enigma, O convalescente*).

Nietzsche considera o eterno retorno a “concepção fundamental” de *Assim Falava Zaratustra* e “a mais elevada fórmula de afirmação que se possa de todo alcançar” (EH, *Zaratustra 1*), pelo que será nele que nos focaremos de seguida. Apesar

20 Sobre o tema da vontade de poder, cf. o capítulo 2.2 deste livro.

21 Embora seja uma figura emblemática do pensamento nietzscheano, muito comentada na literatura secundária sobre Nietzsche, a noção de sobre-humano (*Übermensch*) aparece muito poucas vezes na obra publicada de Nietzsche, quase exclusivamente em *Assim Falava Zaratustra*. Como o nome sugere, o sobre-humano indica um estágio superior de evolução (ainda que primariamente espiritual e intelectual) do humano, que Zaratustra contrasta com a figura do “último homem” (Za, *Prólogo 5*): o homem pequeno, inferior, vulgar, igual a todos os outros, que se sente bem no rebanho e aspira somente ao seu pequeno prazer e à sua “felicidade”. Apontando para uma forma de superação da humanidade presente, mas sem recurso a nenhuma forma de “além” ou transcendência, o sobre-humano pode, pois, ser interpretado como o resultado (ideal ou mesmo utópico) da transvaloração nietzschiana e da superação do ideal reinante, funcionando, por isso, como um “ideal regulativo” para um novo tipo de homem (Stellino 2019), mais elevado, mais forte, saudável e auto-determinado, com coragem para se dar a si próprio as suas próprias leis e valores, afirmador de si próprio, do mundo e da vida imanescentes (cf. Haase 1984 e Babich 2012).

de a tese do eterno retorno aparecer poucas vezes na obra publicada de Nietzsche, ela é uma das teses mais enigmáticas e discutidas na literatura secundária sobre Nietzsche. Em termos literais, a tese do eterno retorno afirma que o tempo se repete eternamente em ciclos absolutamente idênticos, pelo que tudo o que aconteceu, está a acontecer agora ou acontecerá no futuro já aconteceu infinitas vezes no passado e repetir-se-á infinitas vezes no futuro, na mesma ordem e sem qualquer tipo de alteração, desde os eventos maiores aos pormenores mais insignificantes. Durante várias décadas (e, por vezes, ainda hoje), a tese foi, por isso, interpretada como uma tese cosmológica, interpretação que encontra particular suporte nos fragmentos póstumos de Nietzsche, onde de 1881 a 1888 não só se torna evidente o interesse de Nietzsche pelo tema como se encontram múltiplas elaborações de natureza epistemológica e até tentativas de demonstração científica da tese.²² Na obra publicada, porém, a dimensão cosmológica da tese é relegada para segundo plano, e é essencialmente num plano ético, existencial e antropológico que a doutrina assume relevância. Assim, de acordo com a interpretação que se tornou mais comum nas últimas décadas, o eterno retorno deve ser compreendido, primariamente, como um teste ou experiência de pensamento, destinada a avaliar, justamente, a capacidade de afirmação da vida de um indivíduo.²³ O passo que mais fortemente suporta esta interpretação é o aforismo 341 da *Gaia Ciência*, que de forma significativa antecede o último aforismo da obra na sua primeira edição de 1882, onde Nietzsche antecipa aquilo que viria a ser o início do prólogo de *Assim Falava Zaratustra* (GC 342).²⁴ Dada a sua relevância, citamo-lo na íntegra:

- 22** Nos seus escritos póstumos, Nietzsche dialoga com a ciência da sua época e elabora o argumento segundo o qual, se a quantidade total de força é finita (e, portanto, o número de estados, combinações ou alterações de forças é também finito) e o tempo é infinito, então o mundo deverá desenvolver-se num “número de combinações calculável” que se repetirá sequencialmente “um número infinito de vezes” (NL 1888, 14[188]; cf. também 1885, 38[12]). Apesar de Nietzsche nunca publicar estas tentativas de demonstração da tese, o conteúdo destes fragmentos foi determinante para interpretações extremamente influentes do eterno retorno como uma tese ontológica ou cosmológica, como as de Kaufmann (1968: 316-333), Danto (1973, 2005: 177-195), Löwith (1991) e Klossowski (1997). Sobre a génese do eterno retorno e as suas bases científicas, cf. D'Iorio (2006).
- 23** Esta interpretação é defendida, com algumas variações importantes, por autores como Schacht (1983: 253-265), Nehamas (1985: 141-169, 2001) e Hatab (2005). Ver também Clark (1990: 245-285), Reginster (2006) e Ure (2018) para a interpretação do eterno retorno como um imperativo ético. Entre aqueles que defendem o valor sobretudo ético ou antropológico do eterno retorno, a relevância dada à dimensão cosmológica da tese varia, entre aqueles que consideram que a componente ética e antropológica se funda numa tese cosmológica que Nietzsche efectivamente defendeu, e aqueles para quem a experiência de pensamento em causa é indiferente à atribuição de qualquer valor de verdade à cosmologia do eterno retorno.
- 24** É apenas em 1886 que, aproveitando uma nova edição das suas obras, Nietzsche acrescenta um quinto livro à *Gaia Ciência* e novos prefácios a praticamente todas as suas obras precedentes (*O Nascimento da Tragédia*, os dois volumes de *Humano demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*). Antes do aforismo 341 da *Gaia Ciência*, o eterno retorno aparece apenas uma vez na obra publicada de Nietzsche, no aforismo 285 do mesmo livro, onde se refere o desejo de um “eterno retorno de guerra e paz” (GC 285).

O maior peso. E se um dia ou uma noite um demónio imperceptivelmente se arrastasse até à tua mais isolada solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal como a vives agora e tens vivido, terás de vivê-la uma vez mais e vezes sem conta; e não haverá nela nada de novo, mas sim te hão-de voltar cada dor e cada prazer, e cada pensamento e suspiro, e tudo o que é indizivelmente pequeno e grande na tua vida, e tudo na mesma ordem e sequência, e de igual modo esta aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência está sempre de novo a ser virada, e tu com ela, ínfimo grão de pó da poeira!’ Não te lançarias ao chão, rangendo os dentes e amaldiçoando o demónio que assim falava? Ou alguma vez experimentaste um portentoso instante, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus e eu nunca ouvi nada de mais divino!’ Se aquele pensamento se apoderasse de ti, transformar-te-ia ou esmagar-te-ia; a questão em relação a tudo e todos, sobre se ‘queres tu isto uma vez mais e vezes sem conta?’ permaneceria com o maior peso sobre as tuas acções! Ou como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não *desejares nada mais fervorosamente* que esta última eterna confirmação e selo? (GC 341)

À parte do tratamento mais elaborado que é feito em *Assim Falava Zaratustra*, este é o texto mais longo e mais claro que encontramos nos textos publicados por Nietzsche sobre a teoria do eterno retorno, pelo que nele podemos identificar os aspectos chave da doutrina. Em primeiro lugar, importa notar que o eterno retorno representa uma antítese perfeita da mundividência cristã: à linearidade do tempo cristão, que supõe uma criação inicial e um evento que determina o fim do mundo e respectivo Juízo Final, o eterno retorno contrapõe a ideia de uma vida que decorre num fluxo contínuo de devir e se repete eternamente em ciclos absolutamente idênticos, em que nada será alguma vez melhor, pior ou sequer diferente daquilo que é agora, precisamente neste instante e em cada momento das nossas vidas.²⁵ A ideia de um sentido, propósito ou finalidade transcendentais, bem como a de uma redenção ou salvação futuras, noutra tempo e noutra espaço, são, pois, desde logo excluídas, sendo este um aspecto nevrálgico do pensamento do eterno retorno. Como Nietzsche explicita num fragmento póstumo, “Consideremos este pensamento na sua forma mais temível: a existência, tal como ela é, sem sentido ou finalidade, mas recorrendo inevitavelmente sem fim no nada: o

25 Cf. a descrição do eterno retorno por parte dos animais de Zaratustra: “Olha, nós sabemos o que tu ensinas: que todas as coisas regressam eternamente e nós próprios com elas, e que já existimos vezes infinitas, e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do devir, um ano colossal que, tal como uma ampulheta, tem sempre que se voltar de novo, para se pôr de novo a correr e a escorrer, de modo que todos esses anos são iguais a si mesmos, tanto no que há de maior como no que há de mais ínfimo; de modo que nós próprios, em cada grande ano, somos iguais a nós próprios, tanto no que há de maior como no que há de mais ínfimo.” (Za, *O convalescente* 2)

Eterno Retorno. Essa é a forma extrema de niilismo: nada (‘ausência de sentido’) para sempre!” (NL 1887, 5[71]).

Em segundo lugar, é significativo que, através do demónio, Nietzsche confronte o seu leitor com duas possibilidades extremas perante o pensamento do eterno retorno, que, por sua vez, correspondem a duas disposições fundamentais perante a vida: o desespero e a negação, onde se incluiriam todos os pessimistas de tipo schopenhaueriano ou cristão que, como vimos, negam a vida na ausência de um sentido transcendente que justifique o seu sofrimento,²⁶ ou a afirmação, a alegria e o desejo de concretização deste pensamento, que Nietzsche muito provavelmente identificaria com a atitude trágica perante a existência.²⁷ A forma como a doutrina está formulada neste aforismo demonstra como é essencialmente de um teste ou experiência de pensamento que aqui se trata: há uma interpelação directa ao leitor (manifestada pelo uso da forma informal “tu [*du*]”); o contexto escolhido é o de uma situação de vulnerabilidade (a “mais isolada solidão”), em que se espera que o indivíduo possa ser honesto consigo mesmo (cf. Clark 1990: 251, Nehamas 1985: 163); finalmente, o que se pretende é avaliar a reacção do indivíduo àquele pensamento, que não é necessariamente dependente da sua veracidade de um ponto de vista teórico ou científico. Mais concretamente, o que é avaliado é a atitude do indivíduo perante si próprio, a vida e o mundo, e o seu consequente *desejo* de rejeição ou aceitação da doutrina. Como escreve Hatab, “o eterno retorno não é tanto um exame do mundo, mas um exame de *nós próprios*, um ‘exame final’, se quisermos, na nossa aprendizagem do sentido da vida. E, como em qualquer exame, serão atribuídas notas de sucesso ou falhanço” (Hatab 2005: 67). O eterno retorno funciona, assim, como uma espécie de princípio selectivo, permitindo demarcar aqueles que conseguem afirmar e amar a vida nos seus próprios

26 O próprio Schopenhauer antecipa Nietzsche e o pensamento do eterno retorno ao considerar que apesar de a vontade de vida ser a essência primordial de qualquer existência, nenhum homem poderia de forma razoável e honesta desejar, no final da sua vida, que tudo se voltasse a repetir: a completa não-existência, o completo não-ser seria, em todo o caso, preferível (Cf. WWV I, §59, 382).

27 A alegria (*Fröhlichkeit* ou *Heiterkeit*, por vezes também traduzida por “serenidade”) desempenha um papel importante na filosofia nietzschiana da afirmação. Nietzsche contrasta-a com a seriedade que associa, em geral, à filosofia (cf. GC 327, BM 294) e também ao ideal ascético (GM III 11). Em contrapartida, Nietzsche apresenta uma “gaia ciência” ou “ciência alegre” (*fröhliche Wissenschaft*), que usa a leveza, o riso e, justamente, a alegria, para desmontar “tudo o que era a seriedade terrena até ao presente” e para perseguir um novo ideal: “o ideal de um espírito que brinca com ingenuidade, isto é, involuntariamente e devido a abundância e força transbordantes, com tudo aquilo que até agora se chamava sagrado, bom, intocável, divino” – e a partir do qual “a grande seriedade se anuncia” (GC 382). O tema do jogo e da inocência ou ingenuidade, bem como o riso e a alegria, remete-nos imediatamente para a terceira metamorfose do espírito em *Assim Falava Zaratustra*, a criança, que é “inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, (...) um sagrado dizer que sim”, a única capaz de uma “nova criação” (Za, *Das três metamorfoses*). É, por isso, significativo que Nietzsche intitule um dos aforismos dedicados à morte de Deus na *Gaia Ciência* “Sentido da nossa alegria (*Heiterkeit*)” e que associe esta mesma alegria, “uma nova espécie de luz, felicidade, alívio, satisfação, estímulo, aurora” (GC 343) aos filósofos e “espíritos livres” que são capazes de compreender e incorporar este acontecimento.

termos e condições fácticas (ao ponto de desejarem o seu regresso) daqueles que não o conseguem, eventualmente iludindo ou mascarando a sua disposição negativa com ideais de outra natureza (sejam eles religiosos, científicos ou filosóficos, que pela sua implícita condenação da vida Nietzsche subsume sob a designação de “ideal ascético”). Em qualquer dos casos, o aforismo evidencia como a incorporação do pensamento do eterno retorno não é inócua, mas, justamente por permitir esse confronto directo e imediato com a verdadeira disposição de cada um perante a vida, tem também um potencial profundamente transformador²⁸ – “se aquele pensamento se apoderasse de ti, transformar-te-ia ou esmagar-te-ia” –, como se confirma nas aparições subseqüentes do eterno retorno em *Assim Falava Zaratustra*.

Por último, é importante sublinhar como, para Nietzsche, uma verdadeira afirmação da vida *pressupõe* ou *implica* a aceitação e desejo do eterno retorno do mesmo. Em primeiro lugar, porque Nietzsche não concebe a afirmação da vida sem um confronto com a falta de sentido ou propósito da existência. Em segundo lugar, porque para que a vida possa ser realmente afirmada é necessário que se afirme tudo, absolutamente *tudo* na existência, desde o maior ao mais ínfimo, sem qualquer excepção, correcção, alteração ou eliminação. E se pode ser relativamente fácil desejar o retorno das coisas que mais se gosta e dos momentos mais felizes, alegres, prazerosos da vida, o mesmo já não acontece com os momentos mais difíceis, dolorosos, conturbados, eventuais actos de que nos arrependamos, ou as coisas que preferiríamos que não existissem na nossa vida. É por este motivo que Nietzsche intitula este aforismo “o maior peso” e Zaratustra chama ao eterno retorno o seu “pensamento mais abissal” (Za, *O convalescente* 1).

Com efeito, Zaratustra não é uma figura neutra, um simples sábio ou profeta que vem comunicar aos homens um novo ideal afirmativo, mas é ele próprio protagonista na tarefa de afirmação da vida nietzschiana. O seu percurso não é por isso fácil, e várias vezes o vemos não só duvidar da possibilidade de execução da sua tarefa, como mesmo, em determinados momentos-chave, a vacilar quanto à sua própria mensagem, à sua própria crença no futuro da humanidade, à sua própria afirmação existencial.²⁹ A trajectória de Zaratustra é, por isso, uma ilustração perfeita das dificuldades que se impõem ao ideal de afirmação da vida nietzschiano, e é-o em particular quando Zaratustra se confronta com o pensamento do eterno retorno. Este confronto acontece no final do terceiro livro, num discurso sugestivamente intitulado “O convalescente”. Depois de invocar o seu “pensamento mais abissal”, Zaratustra desmaia e permanece doente por sete dias,³⁰ até conseguir voltar a si e relatar o que se passara. Zaratustra

28 Sobre o potencial auto-transformador do eterno retorno, cf. em particular Ure (2018).

29 Veja-se em especial o discurso intitulado “O adivinho”, onde Zaratustra sonha consigo próprio a renunciar à vida, personificando assim os seus “próprios inimigos” (Za, *O adivinho*).

30 Note-se aqui claramente o paralelismo com o deus judaico-cristão, que também precisara de sete dias para criar o mundo. Conforme notou Schubert, trata-se, para Zaratustra (e para Nietzsche), de uma espécie de nova criação invertida: a criação de um mundo, um cosmos e um universo sem deus, sem transcendência, sem ordem moral divina. Cf. Schubert (2004: 272).

acaba então por chamar ao pensamento do eterno retorno um “monstro” que se lhe metera na garganta e o sufocara, até ele conseguir, “com uma dentada”, cortar-lhe a cabeça e cuspi-la para longe de si (Za, *O convaléscente* 2). Zaratustra faz aqui uma clara referência ao discurso “Da visão e do enigma”, que aparece no início do mesmo livro, e onde Zaratustra pede aos seus ouvintes que decifrem “a visão do mais solitário” (Za, *Da visão e do enigma* 1). Zaratustra conta então como, num episódio em que fazia uma das suas caminhadas solitárias, dificultada pela presença do “espírito da gravidade”³¹, que o puxava para baixo, em sentido contrário, decidiu contar-lhe o seu “pensamento abissal” por forma a libertar-se dele, convicto de que este não seria capaz de o suportar (Za, *Da visão e do enigma* 2). Depois de apresentar a sua teoria do eterno retorno, o espírito, de facto, desaparece, tal como toda a paisagem precedente (Zaratustra sugere poder ter sido um sonho), mas o uivar súbito e estridente de um cão leva-o a descobrir um pastor que jazia no chão, “torcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto desfigurado, e uma pesada cobra negra pendendo-lhe da boca” (Za, *Da visão e do enigma* 2). Depois de tentar em vão tirar-lhe a cobra da garganta, Zaratustra grita-lhe horrorizado para que a morda e lhe corte a cabeça, coisa que o pastor acaba por conseguir fazer. Ao fazê-lo, porém, o pastor sofre uma profunda transformação: “Já não era um pastor, já não era homem – era um ser transformado, transfigurado, que se ria! Nunca no mundo um ser humano se riu como *ele* ria!” (*ibid.*) Quem é o pastor, o que simboliza a cobra, que tipo de transfiguração ali se dá é justamente o enigma que Zaratustra deixa aos seus ouvintes (e leitores) por decifrar, ainda que seja claro, pelas referências que Zaratustra faz àquele “que ainda há-de vir, um dia” e ao riso “que não era um riso humano” (*ibid.*) que se trate aqui de uma referência ao sobre-humano. Zaratustra refere-se a este episódio como “uma visão e uma previsão” (*ibid.*) e, por isso, quando o mesmo episódio sucede ao próprio Zaratustra na secção “O convaléscente”, somos tentados a perguntar-nos se seria Zaratustra aquele pastor e, sobretudo, se Zaratustra pode ser identificado com o sobre-humano que, à partida, pretende apenas ensinar aos homens (Za, *Prólogo* 3). Certo é que, tal como o pastor, também Zaratustra consegue morder a cobra e, quando o faz, também nele se dá uma transfiguração, o que uma vez mais confirma o valor antropológico e transformador do pensamento do eterno retorno: quando Zaratustra morde a cobra e, portanto, aceita e deseja o eterno retorno do mesmo, liberta-se de qualquer tendência niilista ou doentia que ainda pudesse restar em si e a sua convalescença dá lugar a uma cura, isto é, a jornada da afirmação da vida que começara no prólogo, o “declínio de Zaratustra” (Za, *Prólogo* 10), chega agora ao seu fim (Za, *O convaléscente* 2) e

31 Zaratustra chama ao “espírito da gravidade” o seu “demónio e inimigo fidagal” (Za, *Da visão e do enigma*), identificando-o com um peso, um fardo que puxa para baixo, graças ao qual “todas as coisas caem” (Za, *Do ler e escrever*). Zaratustra associa-o a todos os valores que adquirimos do exterior, que nos são alheios e que “carregamos fielmente (...) sobre os nossos duros ombros”, e sobretudo à ideia de que “a vida é um pesado fardo” (Za, *Do espírito de gravidade* 2). De forma significativa relativamente ao discurso em análise, Zaratustra declara que é com o riso que se mata o espírito da gravidade (Za, *Do ler e escrever*).

Zaratustra consegue finalmente afirmar a vida, na sua totalidade e plenitude. Como já referido, uma verdadeira afirmação existencial implica que se seja capaz de confrontar, enfrentar, superar, aceitar e amar absolutamente tudo na vida, incluindo aquilo, ou principalmente aquilo, que mais odiamos, mais tememos ou mais nos horroriza nela (é por isso, aliás, que o eterno retorno é identificado com a forma mais extrema de niilismo) – significado metafórico da cobra, que no discurso anterior fora descrita como “tudo quanto há de mais pesado, de mais negro” (Za, *Da visão e do enigma* 2). Por outras palavras, a aceitação do pensamento do eterno retorno pressupõe uma resposta afirmativa à pergunta: seremos capazes de amar e afirmar o regresso eterno daquilo que mais odiamos na vida? É, por isso, apenas quando Zaratustra se confronta com o eterno retorno daquilo que mais horror ou repulsa lhe causa – no seu caso, “o homem pequeno” (Za, *O convaléscente*), lembrança permanente do perigo do advento do “último homem” (Za, *Prólogo* 5) – e, ainda assim, consegue renovar o seu amor pela vida, que se torna um verdadeiro “advogado da vida”, o “mestre do Eterno Retorno” (Za, *O convaléscente* 2) e, talvez, o maior representante da afirmação da vida nietzschiana.

O que Nietzsche procura expressar com o eterno retorno e que personifica na figura de Zaratustra é, pois, essencialmente, aquilo que vê como necessário para uma disposição verdadeiramente afirmativa perante a vida, nomeadamente, o reconhecimento das condições fácticas e concretas da própria vida, desde o maior ao mais ínfimo, do mais prazeroso ao mais terrível e, ainda assim, mais que a sua aceitação resignada ou conformada, um incondicional amor e desejo de retorno infinito de toda a existência. É, de resto, precisamente nestes termos que Nietzsche expressa o seu ideal de ser humano:

A minha fórmula para a grandeza no ser humano é *amor fati*: consiste em nada pretender ter diferente do que se tem, nem para a frente, nem para trás, nem para toda a eternidade. Não há somente que suportar o necessário, e sobretudo que não o dissimular – todo o idealismo é hipocrisia perante o necessário – mas há também que o *amar...* (EH, *Perspicaz* 10)

Depois de *Assim Falava Zaratustra*, a ideia do eterno retorno praticamente desaparece da obra publicada de Nietzsche, dando lugar ao *amor fati*, principal figura da afirmação na sua obra tardia. Literalmente, *amor fati* significa “amor ao destino” e, na verdade, não é uma invenção nietzschiana. Encontramo-lo já nos estóicos (e depois também em Espinosa), também eles promotores de uma disposição afirmativa perante a vida, através de uma aceitação alegre e pacífica do destino.³² É certo que os estóicos

32 Apesar das semelhanças, não é possível afirmar com certeza que Nietzsche tenha sido influenciado pelos estóicos na sua formulação do ideal de *amor fati*, nem tão pouco que os dois ideias sejam idênticos. Cf. Gaasterland (2017) e Mollison (2018). Sobre a relação ambivalente de Nietzsche com os filósofos estóicos, veja-se em particular Elveton (2004), Ure (2009) e Faustino (2016a).

ancoravam este preceito na concepção de um mundo governado por uma razão divina (*Logos*), que ordenava e controlava todos os acontecimentos tendo em vista o melhor, razão pela qual a aceitação estóica do destino implica primária e essencialmente uma submissão e resignação aos ditames da divindade – algo que, como se sabe, está completamente ausente da mundividência nietzschiana.³³ Ainda assim, Nietzsche parece aderir a uma noção desdeificada do mesmo princípio segundo o qual, tomando alguma distância e abandonando o ponto de vista estritamente individual, parcial e egoísta, o que acontece deve ser aceitado e amado como sendo o mais útil e benéfico do ponto de vista do todo. Nas suas palavras: “Tal como a minha natureza mais íntima mo ensina, tudo o que é necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também o útil em si – não se deve somente suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati*: eis a minha natureza mais íntima” (NW, *Epílogo* 1).³⁴

Para além deste privilégio do ponto de vista do todo em detrimento da perspectiva individual, os estóicos perceberam também que um indivíduo só poderá alcançar satisfação, tranquilidade e plenitude na vida se estiver em harmonia com o que acontece independentemente da sua vontade e que não está em seu poder alterar, razão pela qual recomendavam: “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno” (Epicteto 2014: 42). Encontramos um raciocínio semelhante em Nietzsche, que impõe como condição de uma verdadeira afirmação existencial não apenas a aceitação resignada de tudo o que acontece, mas uma conformação da vontade – na forma do desejo, e mesmo do *amor* – de tudo o que inevitavelmente acontece, exactamente como acontece, não pretendendo que absolutamente nada seja diferente, nem no passado, nem no presente, nem no futuro, “nem para toda a eternidade” (EH, *Perspicaz* 10).³⁵

33 Veja-se, por exemplo, GC 109: “O carácter do mundo como totalidade é, em contrapartida, o caos para toda a eternidade, não no sentido da ausência de necessidade, mas no sentido da ausência de ordem, de articulação, de forma, de beleza, de sabedoria, seja qual for o nome que se queira dar a todas as nossas categorias estéticas humanas. (...) Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades, nela não há ninguém a obedecer, ninguém a desobedecer. Se souberdes que não há objectivo, sabereis logo também que não há acaso, porquanto a palavra ‘acaso’ só tem sentido em relação a um mundo de objectivos.”

34 Este “olhar do alto”, que consiste em adoptar uma perspectiva afastada e distanciada por forma a colocar cada acontecimento particular no interior de uma perspectiva universal, cósmica é uma prática espiritual antiga, particularmente característica dos filósofos estóicos, que Pierre Hadot atribui também a Nietzsche. Segundo Hadot, é esta prática de situar os acontecimentos na perspectiva do Todo que “justifica que se diga Sim ao mundo e à realidade, mesmo nos seus aspectos mais atrozes” (Hadot 2019: 103). Este “olhar do alto” permite não apenas uma melhor integração no cosmos e aceitação do destino, mas também a consideração do mundo como um todo belo: “Para a vida viver com arte / Acima dela há-de estar! / Por isso, aprende a elevar-te, / Para baixo aprende a olhar! (...) Não fiques ao rés da terra, / É mau tão alto subires! / Mais beleza o mundo encerra / Se de meia altura o vires.” (NL 1882, 19[8], *cit. in* Hadot 2019: 96; cf. também GC 276).

35 Não nos cabe aqui desenvolver o problema da liberdade em Nietzsche, que o tema do *amor fati* evidentemente pressupõe.

De forma análoga ao eterno retorno, o *amor fati* expressa, portanto, a mesma capacidade dionisíaca de afirmação da absoluta necessidade e interconexão de todos os acontecimentos da vida, sem possibilidade de alteração e, principalmente, sem qualquer tipo de sentido, finalidade ou propósito – o que deverá ter como correlato o desejo de que tudo retorne eternamente. Uma vez mais, a consideração do que a vida tem de mais terrível, assustador, absurdo, perturbador torna-se particularmente relevante neste contexto. Num fragmento póstumo de 1888, Nietzsche associa mesmo esta capacidade à sua concepção e prática da filosofia, cujos resultados são apresentados em implícita oposição a Schopenhauer:

A filosofia, tal como eu a compreendi e vivi até agora, é a procura voluntária até dos lados malditos e infames da existência. (...) Uma tal filosofia experimental, como eu a vivo, antecipa até mesmo de forma experimental a possibilidade do niilismo mais fundamental: sem que isso implique que ela se fique por um não, por uma negação, por uma vontade de negar. Pelo contrário, ela quer ir no sentido oposto – no sentido de um *dionisíaco dizer sim* ao mundo, tal como ele é, sem subtracção, excepção ou selecção – ela quer o círculo eterno, – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica das ligações. A condição mais elevada que um filósofo pode alcançar: estabelecer uma relação dionisíaca com a existência –: a minha fórmula para isso é *amor fati*... (NL 1888, 16[32])

Em alguns passos, e sobretudo no seu *Zarathustra*, Nietzsche justifica a necessidade de afirmação de todos os acontecimentos do presente e do passado, sobretudo dos mais negativos e difíceis de aceitar, como condição de possibilidade do momento presente e, sobretudo, do momento agradável, alegre, feliz: estando todas as coisas relacionadas, encadeadas e interconectadas, esse mesmo momento não teria podido existir sem todo o sofrimento passado e todos os eventos mais dolorosos que conduziram a ele, pelo que afirmar um único momento numa história individual implica simultaneamente afirmar toda a eternidade. Como declara Zarathustra:

Alguma vez dissestes que sim a *um* só prazer? Ó meus amigos, então dissestes também que sim a *todo* o sofrimento. Todas as coisas estão encadeadas, enleadas, enamoradas... Se, algum dia, quisestes uma mesma coisa duas vezes, se alguma vez dissestes: “Agradas-me, felicidade! Vá, instante!” – então queríeis que *tudo voltasse!* Tudo de novo, tudo eterno, tudo encadeado, enleado, enamorado. Oh! Assim *amastes* o mundo! (Za, *A canção do sonâmbulo* 10)³⁶

36 Cf. NL 1886, 7[38].

Ao afirmarmos um único instante feliz, portanto, “toda a eternidade é aprovada, redimida, justificada e afirmada” (NL 1886, 7[38]) – tal como, inversamente, a negação de um único acontecimento, momento ou instante implicaria a condenação e negação de toda a existência. Segundo estes passos, a existência de momentos felizes deve levar-nos à compreensão da profunda interligação e necessidade de todos os acontecimentos e, assim, à aceitação também de todos os outros momentos menos felizes ou mesmo de intenso sofrimento que conduziram a eles. Noutras passagens, porém, como no fragmento póstumo acima citado, Nietzsche vai ainda mais longe e explicita que o tipo de relação dionisíaca com a existência que identifica com a sua própria filosofia implica reconhecer não apenas como necessários, mas como *desejáveis*, todos os lados da existência até então negados – e isto “não apenas tendo como referência os lados previamente afirmados (eventualmente como o seu complemento ou pré-condição), mas por si mesmos, como os lados da existência mais poderosos, mais férteis, *mais verdadeiros*” (NL 1888, 16[32]). De acordo com esta perspectiva, a que Nietzsche chama também um “fatalismo alegre” (CI *Incursões* 49), o sofrimento deve ser encarado não apenas como necessário ou inevitável, mas mesmo como *desejável* e valioso, em si e por si mesmo, eventualmente, como vimos na secção anterior, como instrumento de auto-superação, fortalecimento, libertação, conhecimento e recriação de si mesmo (cf. NT, *Ensaio* 1; GC, *Prefácio* 3; cf. Reginster 2006: 230 ss).

Nietzsche confirma-o, aliás, com a sua própria experiência, ao manifestar por várias vezes a sua gratidão e afirmação dos momentos mais difíceis e sofridos da sua vida, como pré-condição de si mesmo e da sua própria filosofia³⁷, chamando ao *amor fati* a sua “natureza mais íntima” (EH, *O caso Wagner* 4), a sua “moral” (NL 1881, 15[20]), o seu “amor derradeiro” (NL 1881, 16[22]). Num fragmento póstumo chega mesmo a enunciar os alemães que tanto despreza, todos os “crimes culturais” dos alemães e o próprio cristianismo como absolutamente necessários para a emergência do próprio Nietzsche enquanto filósofo da afirmação *par excellence* – na verdade, a própria negação milenar da vida promovida pelo cristianismo deve ser afirmada, ela própria, como condição de possibilidade do surgimento da maior expressão da afirmação: “a mais elevada, mais perigosa e mais sedutora forma de negação da vida provoca apenas a sua mais elevada afirmação – *eu...*” (NL 1888, 25[7]).

37 Cf. por exemplo NW, *Epílogo* 1: “Muitas vezes perguntei a mim próprio se não estou mais profundamente obrigado para com os anos mais difíceis da minha vida do que para com quaisquer outros. (...) E no que diz respeito à minha enfermidade, não lhe devo eu indescritivelmente mais do que à minha saúde? Devo-lhe uma saúde *superior*, uma saúde tal que se torna mais forte com tudo o que não a mata! *Devo-lhe também a minha filosofia...* Só a grande dor é que é a derradeira libertadora do espírito (...)” A esta capacidade de aceitar e superar continuamente a doença, o sofrimento, a adversidade e de se fortalecer através dessa auto-superação, renovando a cada vez o seu amor pela vida, Nietzsche chamou “grande saúde”, associando-a implicitamente a si mesmo e explicitamente a Zaratustra e aos “espíritos livres”, como pré-condição da execução da sua “tarefa” (cf. HH I, *Prefácio* 4, GC 382, GM II 24, EH, Za 2). Sobre o tema, veja-se em particular Faustino (2014c, 2016b).

É importante notar que esta forma de “afirmação universal” que se expressa, tanto no pensamento do eterno retorno, como no ideal de *amor fati*, não implica de todo que se perca a capacidade crítica e avaliativa, a capacidade de distinguir o que é “bom” ou “mau”, a capacidade de aprovar ou reprovar os diferentes acontecimentos da história individual ou universal.³⁸ De facto, a atitude passiva e acrítica de achar “boa qualquer coisa e este mundo até como o melhor de todos” é igualmente criticada por Nietzsche e colocada em explícita oposição ao tipo de afirmação da vida que pretende promover: como exclama Zaratustra, “mastigar e digerir tudo – isso é um autêntico comportamento de suíno! Dizer sempre que sim – isso só um burro aprendeu (...)!” (Za, *Do espírito de gravidade* 2). Assim, na afirmação da vida nietzschiana, os elementos anteriormente criticados ou denunciados não perdem o seu valor negativo: quando Zaratustra aceita o eterno retorno do “homem pequeno” não passa a aprovar a mediocridade, e quando Nietzsche afirma a necessidade do Cristianismo não deixa de reprovar o seu carácter hostil e negador da vida. Aquilo que se pretende afirmar é o Todo, e nele se incluem tanto os momentos e eventos mais terríveis, cruéis e reprováveis, como a nossa própria oposição a eles. A atitude que Nietzsche pretende promover não é, pois, a de aprovar todas as coisas e todos os acontecimentos, mas sim de aprovar – i.e., afirmar, amar, desejar – incondicionalmente a vida na sua totalidade, incluindo as coisas más e reprováveis a que, pela sua inevitabilidade e pertença a esse mesmo todo, também se deverá dizer “sim”, pois só assim a vida aparecerá como um todo intrinsecamente valioso, amável e desejável.

3

Arte e afirmação

Ao longo da sua obra, Nietzsche dá um destaque particular à arte no contexto da afirmação da vida, ainda que as teses variem bastante ao longo da sua actividade filosófica. Dada a relevância e permanência do tema, dedicamos-lhe esta última secção do capítulo, procurando percorrer as diferentes funções que Nietzsche atribui à arte e a forma como a relaciona com a afirmação da vida em diversos momentos da sua obra. No *Nascimento da Tragédia*, texto ainda fortemente influenciado por Schopenhauer, Nietzsche afirma, numa formulação que se tornou célebre, que “só como fenómeno estético é que a existência e o mundo encontram uma legitimação eterna” (NT 5). Nesta obra, Nietzsche clarifica a dimensão afirmativa da arte e, em particular, na tragédia grega pela acção combinada de dois elementos primordiais contrapostos mas interagentes, que interpreta como “poderes artísticos da própria natureza” (NT 2): o Apolíneo e o Dionisíaco. Apolo é o deus da luz, da forma, da aparência, da beleza, da ordem, do equilíbrio e da harmonia, do limite, da figura, da fantasia e de todas as forças plásticas – é “o ser que brilha”, o “deus vidente”, “*analogon* simbólico da capacidade vidente e das artes em geral, através das quais a vida é tornada possível e digna de ser

38 Sobre esta questão, cf. em particular Hatab 2005: 139 ss; Richardson 2012: 325-327, 2015.

vivida” (NT 1). Simboliza o mundo artístico do sonho e representa as artes plásticas. A Dioniso, pelo contrário, corresponde o mundo artístico do êxtase ou embriaguez (*Rausch*) e a arte da música, sem imagens. Por oposição a Apolo, Dioniso simboliza a união primordial de toda a natureza, a quebra de todos os limites e fronteiras, a destruição das formas e imagens, o caos e o abismo, a volúpia, a crueldade selvagem, a fertilidade, o arrebatamento, o júbilo e a alegria místicos, a “vida fulgurante”, a irracionalidade e os estados de consciência alterada, seja através do álcool, de narcóticos, ou de experiências orgiásticas: “sob a magia do elemento dionisíaco estreita-se não apenas a união entre um ser humano e outro: também a natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar a sua festa de reconciliação com o seu filho pródigo, o ser humano” (NT 1). No fenómeno artístico único que foi a tragédia grega, os dois impulsos surgiram acasalados numa “misteriosa união matrimonial” (NT 4), o que permitia a representação do subsolo mais profundo da existência, com tudo o que ela tem de mais doloroso, violento, selvagem, cruel e contraditório (elemento dionisíaco), mas transfigurado em imagens belas e sedutoras, devido à intervenção curativa e redentora do elemento apolíneo. À semelhança do que acontece no sonho, a intervenção de Apolo na tragédia permitia que o espectador assistisse a toda a dor, sofrimento, ameaças e misérias do seu destino com verdadeiro prazer contemplativo. Por outras palavras, a sua dimensão plástica, irreal, ilusória, transfiguradora suscitava uma experiência profunda de beleza, ainda que representando o que de mais terrível, absurdo, angustiante e atroz existe na natureza e em cada existência individual. Era por esta conversão da dor em beleza, do absurdo em alegria, do mais horrível da vida em energia vital que o elemento apolíneo permitia ao homem libertar-se do sofrimento e afirmar uma vida pejada dele. Pela acção conjunta destes dois instintos na tragédia, o homem grego podia, pois, identificar-se com os personagens e o drama representado, assistindo ao sofrimento da sua própria vida e à miséria do seu próprio destino, só que de forma transfigurada, glorificada, divinizada, bela. A arte, e em particular a tragédia, surge assim como uma “feiticeira redentora com poderes curativos”, instrumento capaz de “transformar aquela ideia de repugnância sobre os aspectos horríveis ou absurdos da existência em representações com as quais se tornara possível viver” (NT 7; cf. NT 19). Note-se que, através desta acção transformadora e redentora, a arte não se limitava a transfigurar aquilo que era representado, mas transfigurava – ou podia transfigurar – o próprio espectador, a sua percepção da existência e relação com ela, facilitando assim a sua afirmação (cf. Schacht 2001). Na formulação de Nietzsche, a “consolação metafísica” produzida pela tragédia promovia nos indivíduos a sensação de que “a vida, no fundamento das coisas e apesar de toda a mutação dos fenómenos, é indestrutivelmente poderosa e plena de prazer” (NT 7).

Como Nietzsche explicita já na sua obra mais tardia, não se tratava aqui de nenhum tipo de catarse ou purificação, à maneira de Aristóteles, nem de alienação, distração ou fuga do mais terrível da vida, nem mesmo de suspensão da vontade como uma espécie de paliativo para o sofrimento da existência, como defendera

Schopenhauer, mas, pelo contrário, do confronto disso mesmo a partir de uma intensa afirmação da vida e um inesgotável prazer em existir:

O dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas; a vontade de viver, que se alegra com o *sacrifício* dos seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade – eis o que eu chamo dionisiaco, eis o que adivinhei como a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar do terror e da compaixão, não para se purificar de uma emoção perigosa mediante a sua descarga veemente (assim o entendera Aristóteles), mas para, além do terror e da compaixão, *ser ele mesmo* o eterno prazer do devir – prazer que encerra em si também a *alegria do aniquilamento...* (CI, *Antigos* 5 / EH, *Nascimento da tragédia* 3)

No *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche recupera o tema do trágico e da mundividência trágica dos gregos já não de uma perspectiva metafísica, mas a partir da abordagem fisiológica que caracteriza os seus últimos escritos, é Dioniso ou o fenómeno do dionisiaco que assume a dianteira como expressão máxima da afirmação da vida no contraste com os exemplos de degeneração e *décadence* que Nietzsche identifica no cristianismo, mas também em figuras como Sócrates e Platão, ou em alemães seus contemporâneos, como Schopenhauer e Wagner (cf. CI, *Antigos*).³⁹ Dioniso passa então a simbolizar não apenas o estado de embriaguez, mas o próprio “antigo instinto helénico”, que Nietzsche identifica com um “excesso de força” e coragem (CI, *Antigos* 4), um “sentimento transbordante de vida e de força” que se expressa no “sim triunfal à vida para além da morte e da mudança” ou no referido “eterno prazer do devir” (CI, *Antigos* 5) – prazer este que se afirma mesmo no confronto com os “mais estranhos e duros problemas” (*ibid.*), incluindo a destruição, o sacrifício, o aniquilamento, e sobretudo a dor, pois “todo o devir e crescer, tudo o que garante o futuro *tem por condição* a dor” (CI, *Antigos* 4). Já na primeira secção havíamos visto como na sua obra tardia Nietzsche opõe Dioniso a Cristo e as formas de sentido correspondentes com base nas suas respectivas relações com a dor (cf. NL 1888, 14[89]). No contexto da arte esta valorização da dor é particularmente relevante, porque a dor que Dioniso afirma e “sacraliza” é também a dor da criação: “para que exista o prazer de criar, para que se afirme eternamente a vontade de viver, *deve* também eternamente existir a ‘dor da parturiente’... Tudo isto significa a palavra Dioniso” (CI, *Antigos* 4). Numa outra secção da mesma obra, Nietzsche associa a embriaguez dionisiaca, cujo traço fundamental é “o sentimento de intensificação da força e da plenitude” à própria actividade do artista que, sob o efeito desta embriaguez, “entrega-se às coisas, força-as a apossarem-se de

39 Sobre a “fisiopsicologia” (PBM 23) do Nietzsche tardio, veja-se Wotling (1995: 87-96) e Bilheran (2005: 35-37). Sobre a “fisiologia da arte”, cf. Wotling (1995: 155-182) e Guervós (2014). Sobre o dionisiaco, veja-se Reginster (2006: 242-250), Figal (2008), Constâncio (2013: 353-369).

nós, violenta-as”, processo a que Nietzsche dá o nome de “*idealização*” (CI, *Incursões* 8). Ao fazê-lo, o artista transfigura, embeleza, enriquece, aperfeiçoa a realidade: “O que se vê, o que se quer, vê-se dilatado, lapidar, forte, carregado de força. O homem neste estado muda as coisas até que elas espelhem o seu poder – até serem reflexos da sua perfeição. Este *ter de* transformar em perfeição é – arte” (CI, *Incursões* 9).

Este processo de idealização, transfiguração ou aperfeiçoamento da realidade é um elemento fundamental da relação entre arte e afirmação da vida no Nietzsche maduro e tardio. Depois do *Nascimento da Tragédia* e do abandono do aparato conceptual da metafísica schopenhaueriana, a arte perde a função de justificação ou legitimação metafísica da existência, mas mantém a sua capacidade transfiguradora do real, tornando-se, enquanto tal, a única coisa capaz de tornar “a existência ainda *suportável* para nós” (GC 107). Como Nietzsche refere em vários fragmentos póstumos, a realidade é dura, cruel, feia, dolorosa, problemática e sem sentido, sendo a acção transfiguradora da arte aquilo que nos permite encarar, suportar e afirmar essa mesma realidade: “A verdade é feia: nós temos a arte para que não pereçamos da verdade” (NL 1888, 16[40]), ou, de forma mais desenvolvida, “(...) existe apenas um *mundo*, e este é falso, cruel, contraditório, sedutor, desprovido de sentido... Um tal *mundo* é o *mundo* verdadeiro... Nós *precisamos da mentira* para vencer esta realidade, esta ‘verdade’, ou seja, para *viver...*” (NL 1887, 11[415]).⁴⁰ Num certo sentido, também a metafísica, a religião e a ciência satisfazem esta necessidade primordial de ilusões, mas a arte tem a vantagem de estar para além da moral e, portanto, não implicar uma negação da vida e tender antes a promover a sua afirmação. Isto não significa que a arte iluda os indivíduos quanto ao carácter “falso, cruel, (...) desprovido de sentido” da vida, ou sequer os aliene ou abstraia dessa realidade. Pelo contrário, a arte “manifesta também muita fealdade, dureza, confusão da vida” (CI, *Incursões* 24) e, ao fazê-lo, promove o confronto com o lado mais trágico da existência, ainda que comunique também – ou deva comunicar – “o estado *sem* temor perante o temível e o enigmático que (...) mostra” (CI, *Incursões* 24).⁴¹ A arte torna-se, por isso, aquilo que nos permite encarar a “verdade” feia e cruel

40 Cf. também BM 4: “a renúncia a juízos falsos seria uma renúncia à vida, uma negação da vida. Aceitar a não-verdade como uma condição da vida significa, sem dúvida, opor-se de forma perigosa aos sentimentos habituais acerca dos valores; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo coloca-se, por isso mesmo, simplesmente, para além do Bem e do Mal” e GC 107: “Se não tivéssemos acolhido as artes e inventado esta espécie de culto do não verdadeiro, então não conseguiríamos suportar a compreensão da inverdade geral e da falsidade que agora nos é dada pela ciência – a noção de que o delírio e o erro são condições da existência cognoscente e sensível.” Cf. Nehamas (1985: 42-73).

41 Como nota Constâncio (2013: 296), “O que o artista trágico comunica acerca de si próprio é o mesmo que a filosofia de Nietzsche põe aqui em conceitos: a mais doce forma de crueldade, uma forma de crueldade consigo mesmo, a crueldade do ser humano heróico que é capaz de se forçar a olhar de frente para as coisas da vida que são mais feias, duras, problemáticas, temíveis, que percebe que é suficientemente forte para se confrontar com essas coisas e que experimenta o entusiasmo da embriaguez (...) ao confrontar-se com elas, pois vive este confronto como um guerreiro vive a vitória sobre um inimigo poderoso”. Cf. também Schacht (2001) e Soll (1998).

da falta de sentido na existência, constituindo assim uma forma de idealização da existência que não pressupõe nenhum sentido transcendente que, no limite, acabaria por negar a própria vida. É neste sentido que, para o Nietzsche mais tardio, a arte se torna a verdadeira opositora do niilismo e, em particular, do ideal ascético. Como Nietzsche escreve numa das secções finais da *Genealogia da Moral*,

a arte, na qual a *mentira* se santifica e a *vontade de enganar* tem a boa consciência do seu lado, encontra-se face ao ideal ascético numa oposição muito mais radical do que a ciência: assim o percebeu o instinto de Platão, o maior inimigo da arte que a Europa até hoje produziu. Platão contra Homero..., é este o verdadeiro antagonismo, o antagonismo completo: de um lado o grande caluniador da vida, sempre voluntariosamente “para-além”, do outro a natureza áurea, o adorador incondicional da vida. (GM III 25)

Como vimos no quarto capítulo deste volume, a ciência não constitui, como se poderia esperar, uma verdadeira oposição ao ideal ascético, na medida em que os cientistas ou “homens do conhecimento” “ainda acreditam na verdade” e, portanto, mantêm a “fé num valor metafísico, num valor *em si da verdade*” (GM II 24). Esta “fé” não deixa incólume o mundo e a vida: à semelhança do que acontece com todas as outras expressões do ideal ascético, também “o homem da verdade, naquele sentido último e audacioso que é pressuposto pela fé na ciência *afirma* com essa sua fé *um outro mundo* para lá do mundo e da vida” e, ao fazê-lo, nega em simultâneo o seu contrário, “este mundo, o *nosso mundo*” (GM III 24). Uma verdadeira oposição ou contra-movimento ao ideal ascético teria que colocar o valor da própria verdade em questão e compreender o valor da não-verdade, i.e., da ilusão, da mentira, da aparência para a vida, papel que Nietzsche atribui, justamente, à arte. Em contraste directo com a valorização do ser e da verdade que caracteriza o ideal ascético, a arte, na qual “a *mentira* se santifica e a *vontade de enganar* tem a boa consciência do seu lado”, distingue-se pela sua “boa vontade para com a aparência” (GC 107) e, portanto, pela sua capacidade de fantasiar, falsificar, mascarar, alterar, transfigurar o real, brincando alegre e inocentemente com a realidade e encontrando nela outras capas, outras peles, outras superfícies, invisíveis para qualquer homem do conhecimento (cf. GC 299). À prisão à verdade que caracteriza os seguidores do ideal ascético e à “vontade de verdade” que constitui o resíduo último do niilismo da cultura ocidental, corresponderá, entre os artistas, não só a procura pela beleza, mas também uma absoluta adoração do irreal, a glorificação da aparência ou a divinização da ilusão, que, como vimos, Nietzsche reconduz a uma profunda necessidade vital: é justamente da sua “santificação” da mentira e da ilusão, e da sua capacidade de criar e transfigurar o real em representações belas que decorre o seu poder de glorificar a vida e, na formulação de Nietzsche, tornar “a existência ainda *suportável* para nós” (GC 107).

Ao rejeitar a “verdade” e aceitar a mentira como suprema ilusão, a arte apresenta-se, assim, como um importante instrumento ao serviço da existência, representando o triunfo da vida e do amor por ela: pela sua acção transfiguradora daquilo que a vida tem de mais sórdido, terrível e atroz, a arte torna a vida atraente, apetecível, desejável e, portanto, passível de ser amada e afirmada na sua totalidade. Como Nietzsche escreve num fragmento póstumo, “A arte e nada mais que a arte. Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida...” (NL 1887, 11[415]). Há, assim, um último sentido em que a arte se torna relevante para Nietzsche no contexto da afirmação da vida. Se no *Nascimento da Tragédia* Nietzsche se propusera a encarar a arte sob a óptica da vida (NT, Prefácio 2), na sua obra mais tardia podemos dizer que Nietzsche encara também a vida sob a óptica da arte. Quer isto dizer que a arte se torna relevante, não apenas enquanto parte ou momento da vida, mas enquanto *modelo* a partir do qual encarar, compreender, perceber, e configurar a própria vida, no contexto daquilo a que poderíamos chamar um “ideal estético” (cf. Ridley 2013). Na *Gaia Ciência*, Nietzsche sugere que devemos aprender com os artistas “que meios temos nós para fazer as coisas belas, atraentes, apetecíveis, quando o não são”, para dessa forma nos tornarmos “poetas da nossa vida” (GC 299). Trata-se, pois, de uma forma de *actividade* que se opõe à mera contemplação e que pressupõe uma aprendizagem, através da qual os indivíduos se tornam capazes de *fazer* ou *tornar* as coisas belas e, assim, descobrir – ou criar artisticamente – a beleza das suas próprias vidas e destinos individuais.⁴² Em contraste com o ideal ascético, um tal ideal permitiria, assim, encarar a própria vida como “fenómeno estético” (GC 107), do qual se seria simultaneamente criador e espectador, e no qual, a partir de um estado de embriaguez dionisíaca, toda a dor e sofrimento, ainda que não fossem negados, seriam vistos como parte integrante de um todo *belo* e, portanto, integralmente amados e afirmados. Na formulação de Hadot, um tal ideal permitir-nos-ia “participar, ainda que no sofrimento, na grande obra de arte do mundo” (Hadot 2019: 173). É justamente esta compreensão estética do mundo como obra de arte da qual fazemos parte e da qual somos simultaneamente criadores e espectadores que permite atribuir à vida e ao sofrimento um sentido imanente e, portanto, é esta transfiguração do olhar que se encontra no cerne da afirmação da vida nietzschiana. Nietzsche expressa-a de forma particularmente clara numa nota pessoal, que apresenta como resolução de novo ano. Sendo esta uma resolução com que Nietzsche esperaria vincular, não apenas a sua vontade, mas a de todos os seus leitores, é com ela que concluímos este capítulo:

42 Como qualquer forma de amor, o amor à vida é algo que requer treino, persistência e aprendizagem, até que somos “recompensados pela nossa boa vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa estranheza lentamente despe o seu véu e se revela com uma nova e indizível beleza: é a sua *gratidão* pela nossa hospitalidade” (GC 334). Sobre a afirmação da vida como treino e aprendizagem, no contexto daquilo a que os autores chamam uma “educação estética”, cf. o capítulo dedicado a Nietzsche em Ure / Sharpe (2021).

Eu quero aprender cada vez mais a ver como belo o que é inevitável nas coisas: assim serei um daqueles que tornam as coisas belas. *Amor fati*: que seja este de ora em diante o meu amor! Não quero fazer guerra contra o que é feio. Não quero acusar, nem sequer acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar os olhos! E, para tudo dizer numa só fórmula: eu não quero um dia ser outra coisa senão um daqueles seres que dizem sim à vida. (GC 276)

Referências bibliográficas

- Ahern, Daniel R. (1995): *Nietzsche as Cultural Physician*, The Pennsylvania University Press: University Park, Pennsylvania.
- Babich, B. (2012): “Nietzsche’s Zarathustra and Parodic Style: On Lucian’s *Hyperanthropos* and Nietzsche’s *Übermensch*”, *Diogenes* 58(4), pp. 58-74.
- Béland, Martine (2012): *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal.
- Bilheran, Ariane (2005): *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d’une Psychanalyse des Affects*, Paris: L’Harmattan.
- Chaves, Ernani (2007): “Nietzsche e os Destinos da ‘Arte de Curar’”, em D. O. Perez (ed.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo: Escuta, pp. 111-124.
- Cherlonneix, Laurent (2002a): *Nietzsche: Santé et Maladie, l’Art*, Paris: L’Harmattan.
- Cherlonneix, Laurent (2002b): *Philosophie Médicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature*, Paris: L’Harmattan.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa: Tinta-da-China.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Danto, Arthur (2005): *Nietzsche as Philosopher (Expanded Edition)*, New York: Columbia University Press.
- Danto, Arthur (1973): “The Eternal Recurrence” em R. Solomon, (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, pp. 316-321.
- D’Iorio, Paolo (2006): “O eterno retorno. Gênese e interpretação”, *Cadernos Nietzsche* 20, pp. 69-114.
- Elveton, R. O. (2004): “Nietzsche’s Stoicism: The Depths Are Inside”, em P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester: Camden House, pp. 192-203.
- Epicteto (2014): *Encheiridion de Epicteto*, trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Faustino, Marta (2014a): “Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur”, em C. Piazzesi et al. (eds.), *Lecture del Crepuscolo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*, ed. Pisa: ETS, pp. 83-98.
- Faustino, Marta (2014b): “Nietzsche e a Terapia da Cultura: A Cultura como Paciente”, *Sofia*, vol. III, n° 2, Dossiê Nietzsche, pp. 142-162.
- Faustino, Marta (2014c): “Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde”, *Estudos Nietzsche*, v. 5., n. 2, pp. 257-286.

- Faustino, Marta (2016a): “Nietzsche e as Terapias Helenistas: Estóicos e Epicuristas como Precusores do Cristianismo”, *Philosophos*, 21/2, Dossiê Nietzsche, pp. 161-196.
- Faustino, Marta (2016b): “Grande Saúde e Filosofia do Futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*”, *Estudos Nietzsche*, v. 7, n. 1, pp. 8-30.
- Faustino, Marta (2017): “Nietzsche’s Therapy of Therapy”, *Nietzsche-Studien*, 46, pp. 82-104.
- Figal, Günter, “Nietzsches Dionysos”, *Nietzsche-Studien*, 37, pp. 51-61.
- Freud, Sigmund (2012): *O Mal-Estar na Civilização*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Gaasterland, H. L. J. (2017): *Nietzsche’s rejection of stoicism. A reinterpretation of Amor fati*, Master thesis, University of Leiden.
- Gori, Pietro (2020): “Vontade do nada e vontade da verdade”, *Estudos Nietzsche*, 11/1, pp. 8-23.
- Guervós, Luis Enrique de Santiago (2014), “La fisiologia del arte como estrategia antimetafísica”, em C. Piazzesi *et al.* (ed.), *Lecture del Crepusculo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*, Pisa: ETS, pp. 145-158.
- Haase, M.-L. (1984): “Der Übermensch in *Also Sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlass 1882-1885*”, *Nietzsche-Studien* 13, pp. 228-244.
- Hadot, Pierre (2019): *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*, trad. Maria Etelvina Santos, Lisboa: Relógio D’Água.
- Hatab, Lawrence (2005): *Nietzsche’s Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York: Routledge.
- Huddleston, Andrew (2019): *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Hutter, Horst / Friedland, Eli (2013), eds.: *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*, London: Bloomsbury.
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche’s “Genealogy”*, Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher (2017): “On the Very Idea of ‘Justifying Suffering’”, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, No. 2, pp. 152-170.
- Kaufmann, Walter (1968): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York: Vintage.
- Klossowski, Pierre (1997): *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Letteri, Mark (1990): “The Theme of Health in Nietzsche’s Thought”, *Man and World*, 23, pp. 405-417.
- Long, Thomas (1990): “Nietzsche’s Philosophy of Medicine”, *Nietzsche-Studien*, 19, pp. 112-128.
- Löwith, Karl (1991): *Nietzsche: Philosophie de l’Éternel Retour du Même*, Hachette: Paris.

- Mollison, James A. (2018): “Nietzsche contra stoicism: naturalism and value, suffering and amor fati”, *Inquiry* 62(1), pp. 1-23.
- Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nehamas, Alexander (2001): “The Eternal Recurrence”, em J. Richardson/ B. Leiter (eds.), *Nietzsche*, New York: Oxford University Press, pp.118-138.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge Mass./London: Harvard University Press.
- Richardson, John (2011): “Nietzsche’s Psychology”, em H. Heit *et al.* (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin: De Gruyter, pp. 311-328.
- Richardson, John (2015): “Nietzsche’s Value Monism. Saying Yes to Everything”, em M. Dries/P. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford: Oxford University Press, pp. 89-118.
- Ridley, Aaron (2013): “Nietzsche and the Arts of Life”, em J. Richardson/K. Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, pp. 415-431.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Schacht, Richard (2001): “Making Life Worth Living: Nietzsche on Art in *The Birth of Tragedy*”, em J. Richardson/ B. Leiter (eds.), *Nietzsche*, New York: Oxford University Press, pp. 186-209.
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1, Sämtliche Werke, vol. 2, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV I)
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2, Sämtliche Werke, vol. 3, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV II)
- Schubert, Axel (2004): “Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise”, *Nietzscheforschung*, 11, pp. 255-277.
- Soll, Ivan (1998): “Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life Through Art”, em C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*, Oxford: Clarendon Press.
- Ure, Michael (2008): *Nietzsche’s Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*, New York: Lexington Books.
- Ure, Michael (2009): “Nietzsche’s free spirit trilogy and Stoic therapy”, *Journal of Nietzsche Studies*, 38, pp. 60-84.
- Ure, Michael (2018): “Nietzsche’s Ethics of Self-Cultivation and Eternity”, em M. Dennis/S. Werkhoven (eds.), *Ethics and Self-Cultivation. Historical and Contemporary Perspectives*, New York / London: Routledge, pp. 84-103.
- Ure, Michael / Sharpe, Matthew (2021): *Philosophy as a Way of Life. From Antiquity to Modernity*, London: Bloomsbury.
- Wotling, Patrick (1995): *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris: PUF.

2.2

Nietzsche e o problema da "vontade"

Luís Aguiar de Sousa

1

O paradoxo da vontade

À primeira vista, a posição de Nietzsche sobre o conceito de vontade parece ser contraditória. Em primeiro lugar, Nietzsche sugere múltiplas vezes que não existe tal coisa como a vontade no sentido de uma faculdade mental que seria, pretensamente, causa de acções. Esta faculdade é, assevera o filósofo, uma ficção. Veja-se, a título meramente exemplificativo, o seguinte passo:

No princípio está o maldito erro de que a vontade é alguma coisa que age, - de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que ela é meramente uma palavra. (CI, *A 'Razão' na filosofia* 5)¹

Por outro lado, em outros tantos passos, Nietzsche não só usa o conceito de vontade e conceitos derivados como "vontade de poder", "vontade de verdade", etc. para dar conta de uma série de fenómenos de ordem biológica, psicológica, cultural e histórica, como substantiva a vontade e fala frequentemente de "vontade forte" e "vontade fraca" (BM 21, 212), de uma "doença" e "paralisia" da vontade (BM 208), de uma "desagregação da vontade" (CI, *Os quatro grandes erros*, 2), de um "esmorecimento" (GC 347) e uma "loucura" da vontade (GM II, 22), etc. Em particular, a noção de "vontade de poder" não só acabou por se tornar um dos mais famosos conceitos criados por Nietzsche, a par dos de "sobre-humano", "eterno retorno", "apolíneo", "dionisíaco", "reavaliação de todos os valores", entre outros, como parece ocupar um lugar central no seu pensamento a partir de *Assim falava Zaratustra*. Esta centralidade vai ao ponto de Nietzsche ter, a determinado ponto, projectado uma obra que teria como fio condutor aquela noção e que supostamente apresentaria o seu pensamento de forma sistemática. Em a *Genealogia da moral*, publicada em 1887, Nietzsche ainda apresenta esta obra como um projecto em fase avançada de elaboração, com o título *A vontade de poder. Tentativa de reavaliação de todos os valores* (GM III, 27). Como mostra Montinari (1982), no ano seguinte,

¹ Como em muito do que se segue, Nietzsche apresenta esta tese de uma forma muito mais explícita em vários passos do seu espólio: "(...) a minha tese é: a vontade da psicologia actual é uma generalização injustificada; esta vontade não existe" (NL 1888, 14[21]). Para passos onde Nietzsche nega explicitamente a existência da vontade ver também GC 127; CI, *Os quatro grandes erros*, 3, 7, 8; NL 1884-1884, 24[32], 24[34]; NL 1887, 5[9]; 1887, 9[98]; 1888, 14[122], 14[219].

Nietzsche deixa cair a noção de “vontade de poder” do título e destina partes daquilo que estava planeado pertencer à *Vontade de poder*, a duas obras que vieram mais tarde a ser publicadas, *O Anticristo*² e *Crepúsculo dos ídolos*. A despeito disso, em 1901, um ano depois da morte de Nietzsche e doze depois do fim da sua carreira literário-filosófica motivado pela doença, a irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, juntamente com o seu amigo Peter Gast (Heinrich Köselitz), viria a publicar uma selecção do espólio precisamente com o título *A vontade de poder*, organizada tematicamente segundo um dos muitos planos (NL 1886-1887, 7[64]) que Nietzsche traçara para a obra.³ Esta última acabou por ser uma obra muito influente na recepção de Nietzsche, uma vez que até 1967 era a única selecção do espólio que se encontrava publicada. Por exemplo, as interpretações clássicas de Heidegger (1996, 1997) e Deleuze (1962) não só ainda fazem uso da obra *Vontade de poder* como se baseiam, em grande medida, e no caso de Heidegger quase exclusivamente, em passos publicados nela.⁴ Independentemente das questões que dizem respeito ao rigor, organização e completude da selecção de fragmentos póstumos, a obra editada com o título *A vontade de poder. Tentativa de reavaliação de todos os valores* acaba por sugerir que o conceito de “vontade de poder” é o mais central no pensamento filosófico de Nietzsche, aquele que diz respeito ao “carácter fundamental do ente no seu todo” (Heidegger 1996: 2).

Independentemente do estatuto do livro *Vontade de poder*, a verdade é que Nietzsche apresenta a noção de vontade de poder de um modo muito mais detalhado, mas também simultaneamente de um modo mais directo e assertivo, nos fragmentos póstumos do período entre 1885 e 1888. No entanto, não se pode dizer que a centralidade da noção de vontade de poder não venha ao de cima também em diversos passos da obra publicada. Logo em *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) e na primeira edição de *Gaia ciência* (1882), Nietzsche explora a ideia de que o sentimento de poder constitui a principal motivação de vários fenómenos da acção e do modo de avaliar humanos⁵. Depois, nas obras posteriores, Nietzsche defende, de forma mais ou menos explícita, mais ou menos directa, mais ou menos metafórica, que a vontade de poder é a essência da vida (“onde encontrei vida, encontrei vontade

2 Numa carta a Meta von Salis de 7 de Setembro de 1888, Nietzsche chega a dizer que o *Anticristo* é a primeira parte de *A reavaliação de todos os valores*. No entanto, como Montinari (1982: 118) mostra, o mais tardar a 20 de Novembro de 1888, Nietzsche considerava que o *Anticristo* continha já toda a *Reavaliação de todos os valores* (ver carta a Paul Deussen 16 Novembro de 1888), sendo a *Reavaliação de todos os valores* considerado para subtítulo de *Anticristo* e mais tarde substituído por *Imprecação contra o Cristianismo*.

3 A selecção foi significativamente expandida na sua segunda edição de 1906.

4 Vale a pena acrescentar que Heidegger era suposto participar na comissão editorial daquela obra e que se exprimiu criticamente no que diz respeito à sua realização, pelo menos na forma prevista por Elisabeth.

5 Veja-se, por exemplo, HH I 50, 92, 99, 103, 104, 142, 260, 446; A 15, 18, 23, 60, 65, 112, 113, 128, 140, 146, 184, 187, 189, 201, 204, 215, 245, 348, 356, 360; GC 13, 110.

de poder", *Za, Da auto-superação*)⁶, o "princípio da vida" (*CW, Epílogo*); que "toda a nossa vida das pulsões" pode ser explicada "como o desenvolvimento e ramificação de uma forma fundamental de vontade – a vontade de poder" (BM 36); que todas as forças actantes podem ser "inequivocamente determinadas como vontade de poder" (BM 36); e que esta é o "carácter inteligível" do mundo, o "mundo visto do interior" (BM 36), a "essência do mundo" (BM 186). Isto é, à primeira vista, mesmo tomando só os escritos efectivamente publicados, Nietzsche parece aderir à "teoria de uma vontade de poder a desenrolar-se em todo o acontecer" (GM II 12).

Na secção que se segue vamos precisamente propor uma interpretação de passos centrais da obra de Nietzsche que mostram como é possível conciliar a crítica e até rejeição do conceito de vontade com a crescente centralidade que a noção de vontade de poder adquire no pensamento de Nietzsche, inclusivamente naquele que foi publicado ainda em vida.

2

A crítica à vontade como faculdade

A chave para resolver a aparente contradição entre a centralidade atribuída à noção de vontade de poder, por um lado, e a rejeição liminar do conceito de vontade, por outro, reside no facto de a noção de vontade não ter o mesmo sentido nos dois casos. No primeiro caso, no sentido em que Nietzsche nega veementemente a existência de tal coisa como a "vontade", Nietzsche refere-se ao conceito tradicional de vontade, entendida como uma faculdade psicológica, mental, isto é, à vontade que é acompanhada de consciência, a vontade que seria supostamente "causa" de acções (AC 14) e que, por isso, fundamentaria o conceito de "vontade livre" (ou livre arbítrio) criticado e.g. em BM 21 e a que iremos voltar mais abaixo. Ora, segundo Nietzsche, a vontade não "causa nada", não "age", é "ineficaz". Apesar de acreditarmos nisso quando agimos (BM 19), não existe uma faculdade que determina as nossas acções e que seja separada dessas mesmas acções, enquanto sua causa independente. Segundo Nietzsche, esta crença tem qualquer coisa de supersticioso, mesmo "mágico" (GC 127)⁷: não sabemos nada do "mecanismo do acontecer e do trabalho cem vezes mais subtil que tem de ser levado a cabo para chegar ao acto de dar uma pancada, nem também da incapacidade da vontade em si para fazer a mais pequena parte deste trabalho" (*ibidem*). Este parece ser também o motivo pelo qual, para Nietzsche, "todas as acções são essencialmente desconhecidas" (A 116, cf. também GC 335 e GM I, 13).

6 Cf. também GC 349 (a vontade de poder é a "vontade da vida"); BM 13, 259 ("a vida é vontade de poder"); GM II 11 (a vontade de viver "busca o poder"), 12 (a vontade de poder é "a essência da vida"); AC 6 ("a vida é para mim um instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder [...]").

7 "A vontade é para ele uma força que age de força mágica: a crença na vontade como causa de efeitos é a crença em forças que agem de forma mágica" (GC 127).

A crença ilusória na vontade como causa de acções é, aliás, segundo Nietzsche, mais antiga que a nossa crença na noção de causalidade, e esta última pressupõe e é uma generalização da primeira (GC 127). Em tempos, os seres humanos acreditavam que todo o acontecimento tinha a sua origem numa vontade “pessoal” (GC 127; CI, *Os quatro grandes erros* 3). Por exemplo, um desastre natural era visto como um castigo de um deus sobre uma determinada comunidade. Segundo Nietzsche, a própria crença no “eu” como causa dos pensamentos tem também esta origem (BM 16; CI, *A razão na filosofia* 5; *Os quatro grandes erros* 3). A ideia de um eu como substância, isto é, como algo “por trás”, como suporte ou substrato, de todos os meus pensamentos (ou de todas as minhas “representações”, como diria Kant) tem origem na ideia de que o eu é uma causa dos pensamentos. No entanto, nunca conhecemos o “eu” nesta qualidade. No limite, como diz Nietzsche (BM 17), usando o pronome pessoal neutro do alemão, *es*, poderíamos dizer que há qualquer coisa, um “isso” neutro, que pensa. Mas mesmo esta asserção é já uma “*interpretação* do processo e não lhe pertence” (*ibid.*). Esta interpretação assenta precisamente na estrutura da nossa gramática, que nos faz procurar, ou melhor, projectar ou até inventar, um substrato por trás de cada acontecimento, por falsa analogia com o sujeito gramatical (BM *Prefácio*, 17, 34, 54; GM I 13). Noutra formulação de Nietzsche, não há uma vontade como substrato das minhas acções; uma vontade que, ainda por cima, teria a faculdade de escolher entre diferentes acções, por exemplo, entre acções “boas” ou acções “más”. Segundo Nietzsche, “não existe nenhum ‘ser’ por trás do fazer, do agir, do devir. O agente é meramente acrescentado à ‘acção’... A acção é tudo” (GM I 13)⁸.

Outra componente da crítica à noção de vontade é a ideia de que não conhecemos verdadeiramente os antecedentes causais das nossas acções. Esta é uma ideia na qual Nietzsche insiste de forma consistente pelo menos desde a obra *Aurora*. O essencial das nossas acções, o que as determina verdadeiramente, são pulsões e afectos inconscientes, de que conhecemos a superfície ou o resultado que aflora à consciência.⁹ Daí, defende Nietzsche, o motivo pelo qual pensamos estar a realizar a acção não é, de todo, aquele que é decisivo. O senso comum, pelo contrário, ilude-se permanentemente ao pensar que a acção é o resultado de uma intenção plenamente consciente e, portanto, de certo modo, de uma *escolha* do agente (A 129; GC 335; BM 32; CI, *Os quatro grandes erros* 3).

Como já indicámos, a rejeição da vontade como faculdade psicológica não implica a rejeição da noção de vontade *tout court*¹⁰. Nietzsche opera uma

8 Sobre a crítica à noção de alma e de sujeito e a sua raiz schopenhaueriana (e kantiana) ver de Sousa e Faustino (2015).

9 Nietzsche tem uma posição céptica relativamente à possibilidade do autoconhecimento como mostra paradigmaticamente GM, *Prólogo* 1. Sobre este tema ver, por exemplo, Katsafanas (2015) e Stellino (2015).

10 A presente interpretação vai no mesmo sentido da de, entre outros, Richardson (1996: 46): “quando Nietzsche ataca ‘a vontade’ – quando, por exemplo, diz que ‘não há vontade’ (...), ele não está a dar voz a dúvidas relativamente à sua própria proposta da vontade de poder; ele está

reconceptualização da noção de vontade, em particular sob o ponto de vista da sua relação com a acção e com o pensamento. Antes de mais, diz que, ao contrário do “preconceito popular” (BM 19), que foi, segundo Nietzsche, amplificado por Schopenhauer, a vontade não é uma coisa simples, mas sim intrinsecamente complexa (BM 16, 19; GC 127). O carácter “simples” da vontade seria correlativo de uma suposta evidência da própria vontade como “força que actua por magia” (GC 127), isto é, como suficiente para causar acções¹¹. Em GC 127, Nietzsche decompõe a noção de vontade nos seguintes elementos:

1º para que surja a vontade é necessária uma representação de prazer e desprazer; 2º o facto de uma estimulação forte poder ser sentida como prazer ou desprazer depende de uma interpretação do intelecto, que certamente opera aí, na maior parte das vezes, de forma inconsciente, e uma mesma estimulação pode ser interpretada como prazer ou desprazer; 3º só nos seres intelectuais há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso. (GC 127)

Não só a ideia do querer como algo complexo, mas também a ideia de que este envolve intrinsecamente sentir e pensar constitui uma crítica directa a Schopenhauer, para quem a vontade era “cega”, isto é, essencialmente “desprovida de consciência” (*bewußtlos*)

a recusar, antes, a fé dos seus antecessores num tal si próprio simples ou faculdade”. Nehamas (1982: 79) também defende que a crítica de Nietzsche é dirigida à vontade consciente e não inclui a noção de vontade de poder, que é uma vontade cega. Mais recentemente, Gori (2019: 2) defende que o conceito de vontade nietzschiano não é o conceito tradicional de vontade. Apesar de esta ser a interpretação dominante no comentário, não é, como quase nada em Nietzsche, consensual. Por exemplo, segundo Katsafanas (2013), a aparente contradição explica-se pelo facto de a posição de Nietzsche relativamente ao conceito de vontade ter-se modificado ao longo do tempo. Segundo Katsafanas, numa primeira fase, Nietzsche rejeitava, de facto, o conceito, numa segunda fase, volta a introduzi-lo.

- 11 Em abono da verdade é preciso corrigir Nietzsche num ponto quando atribui a Schopenhauer a tese de que a vontade é algo simples. É verdade que Schopenhauer acentua o carácter imediato da consciência de si como consciência da vontade e Nietzsche poderia ter em mente passos como o seguinte: “só que a palavra *vontade*, que, tal qual uma fórmula mágica, nos deve dar acesso à natureza interna de todas as coisas na natureza, não designa, de todo, uma grandeza desconhecida, uma coisa a que se chega através de inferências; ao invés [ela designa] qualquer coisa tão conhecida e familiar que sabemos e compreendemos o que é a vontade muito melhor do que qualquer outra coisa, qualquer que ela seja” (WWV I §22, 133). Schopenhauer refere-se ainda à vontade como aquilo que nos é mais ou melhor conhecido e que pode, portanto, servir para esclarecer a natureza interna de todas as outras coisas (WWV I §22, 131-132). Por outro lado, também é verdade que quando analisa a consciência de si (ou aquilo que Kant chamava o sentido interno), Schopenhauer diz que esta consciência não é absolutamente imediata porque nela ainda se mantém a distinção entre sujeito e objecto (WWV II cap. 18, 220), sendo, além disso, ainda mediada pela forma do tempo, isto é, pela sucessão temporal, motivo pelo qual não me conheço a mim próprio, ao meu “carácter”, adequadamente, mas apenas através da experiência, como qualquer outro objecto (*ibidem*). A vontade não é, portanto, algo absolutamente simples (SG §41, 140) e a consciência dela, ainda que seja a mais imediata de todas, também não é absolutamente imediata.

(cf., por exemplo, WWV II, cap. 19: 224; cap. 22: 313), sendo só acidentalmente e excepcionalmente, nos animais, acompanhada de consciência, e, nos seres humanos, de razão. A ideia de que a maioria dos organismos não possuem prazer, desprazer e consequentemente vontade, é mesmo muito importante, pois constitui também uma crítica à metafísica de Schopenhauer, que atribui a vontade a todos os seres em geral, incluindo os organismos. Esta crítica mostra que, pelo menos em 1882, Nietzsche ainda não tinha formulado nenhuma forma de "metafísica da vontade" *à la* Schopenhauer, isto é, nenhuma interpretação de toda a realidade como sendo, em alguma medida, vontade. No entanto, é necessário dizer que há fortes indícios que Nietzsche tenha revisto a ideia de que os organismos inferiores não tenham nem prazer, nem dor, nem vontade, nos textos posteriores a *Gaia Ciência*. Teremos a oportunidade de voltar a este ponto mais abaixo.

Em BM 19, Nietzsche reformula a análise da vontade como um complexo de sentir e pensar da forma que se segue:

Em todo o querer há, em primeiro lugar, uma maioria de sentimentos, a saber, o sentimento da situação de onde se partiu e o sentimento da situação para onde se vai, o sentimento deste "de" e "para" e, ainda, um sentimento muscular concomitante, o qual, sem mesmo pormos em movimento "braços e pernas", por uma espécie de habituação, entra também em acção mal "queremos". Tal como, portanto, sentir, ou melhor, várias espécies de sentir, devem ser reconhecidos como ingredientes da vontade, também, em segundo lugar, devemos reconhecer o pensamento: em cada acto de vontade há um pensamento que comanda – e não se deve acreditar que se pode separar tal pensamento da "vontade" como se, então, ainda restasse a vontade! (BM 19).

Quando atribui pensamento à vontade, a posição de Nietzsche é mais subtil e complexa do que à partida se possa pensar. Se é verdade que o pensamento é um "ingrediente da vontade", também é verdade que o pensamento não tem necessariamente de ser consciente – algo que Nietzsche já punha em evidência no passo de GC 127, quando fala de uma operação inconsciente do intelecto. De facto, ainda que certamente também inspirado pela ideia de Schopenhauer, para quem a vontade é essencialmente cega, desprovida de consciência, Nietzsche formula a ideia não só de sensações ou percepções, mas também de pensamentos inconscientes, desassociando desse modo, em ruptura com a tradução cartesiana, a consciência do pensamento e antecipando um dos aspectos mais decisivos da teoria freudiana da mente¹².

12 O passo mais importante onde Nietzsche exprime a sua ideia de pensamento inconsciente é GC 354. Para além deste, veja-se ainda, por exemplo, apenas na obra publicada, A 115, 119, 129; GC 127, 333, 357; BM 6, 20, 32, 187, 191, 192, 230; GM II 16.

No entanto, no texto de BM 19, para além do “sentir e pensar”, Nietzsche introduz ainda, na análise da vontade, um terceiro aspecto que arriscaríamos dizer ser, no contexto de BM, talvez o mais decisivo: aquele que ele designa por “afecto de comando”: “Em terceiro lugar, o querer não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas é ainda, antes de mais, um *afecto*: trata-se, na realidade, do afecto de comando” (BM 19; ver também GC 347)¹³. Para se compreender a ideia de “afecto de comando”, é necessário, em primeiro lugar, ter em atenção a análise que Nietzsche faz das noções de corpo, de alma e do “eu” como multiplicidade, que estão em jogo nela.

Apesar de empreender uma crítica da noção de alma, em particular daquilo que designa como “atomística da alma” (isto é, da concepção da alma como algo simples, concepção que na tradição sempre serviu de suporte para defender a “indestrutibilidade da alma” e o seu carácter “eterno”, “imortal”), Nietzsche não propõe a abolição definitiva do conceito. Pelo contrário, “está aberto o caminho para novas concepções e aperfeiçoamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos instintos e afectos’ reclamam daqui para a frente direito de cidadania na ciência” (BM 12)¹⁴. Nietzsche designa também estas “almas” como “subalmas” ou “subvontades” (BM 19) e observa que a alma consciente e racional a que o filósofo também chama “pequena razão” é parte da “grande razão” que é o nosso corpo (em *Za, Dos desprezadores do corpo*). Assim, pode-se também dizer que o nosso corpo, neste sentido de “grande razão”, é precisamente uma “estrutura social de muitas almas” (BM 19), isto é, de afectos e instintos (subvontades)¹⁵.

A vontade como afecto de comando pressupõe precisamente a circunstância de a nossa “alma” não ser simples, de estar cindida numa pluralidade organizada hierarquicamente¹⁶. Este afecto corresponde precisamente ao “sentimento de superioridade” que a vontade sente relativamente a quem “obedece”, aos “súbditos”, as subvontades: “um homem que *quer* dá ordens a alguma coisa em si mesmo que obedece ou que ele crê que obedece” (BM 19). Segundo a descrição que Nietzsche faz em BM 19, é este afecto de comando que gera a ilusão de que a “vontade é suficiente para desencadear a acção” (*ibidem*). Em lugar da vontade entendida como uma faculdade de causar acções de acordo com a representação de um fim, Nietzsche vê

13 Abel (1998: 98) defende que a essência do querer, por contraposição ao desejar e aspirar, reside no comandar.

14 Até neste ponto se pode discernir um eco de Schopenhauer, quando este propunha uma nova análise da noção de alma, como composto de vontade e intelecto (WN 20). Sobre a crítica ao conceito de alma tradicional, a sua revisão nietzscheana e a relação desta com a concepção, comum tanto a F. A. Lange como a Ernst Mach, de uma psicologia que não passa pela hipostasiação da alma, ver Gori (2017).

15 Como mostra Müller-Lauter (1978) a concepção nietzscheana do organismo como pluralidade foi inspirada pelas suas leituras da biologia do seu tempo, muito em particular pela leitura da obra de 1881 de Wilhelm Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*.

16 Sobre a ideia de “pluralidade do sujeito”, ver o fragmento NL 1885, 40[42].

o querer como algo em que “se trata simplesmente de ordenar e obedecer, tendo por base, como foi dito, uma ‘estrutura social de muitas almas’” (BM 19). Longe de ser a causa da acção, o “afecto de comando” (BM 19) é o sentimento de identificação que a vontade consciente, que Nietzsche compara à “classe dirigente”, tem com o “sucesso” dos seus subordinados, aqueles instintos e afectos inconscientes. Com isto, Nietzsche quer dizer que não é a classe dirigente que “leva a cabo” as decisões, mas sim os súbditos, embora a classe dirigente sinta o “sucesso” na realização da acção como seu. Isto esclarece, aliás, a ideia que já introduzimos no início desta secção de que a vontade não é actuante, por outras palavras, de que a finalidade, a intenção, não só não são suficientes para desencadear uma acção como o seu papel é secundário para a consideração da natureza da acção.

Apesar de retomar a ideia schopenhaueriana de vontade, Nietzsche também a transforma, como já indicámos. Enquanto para Schopenhauer a vontade não só é essencialmente “sem consciência” (*bewusstlos*) como é até mesmo oposta à consciência e, por maioria de razão, à própria racionalidade, para Nietzsche, a vontade, ou melhor, as “subvontades”, as pulsões e os afectos (que são sucedâneos nietzscheanos da noção schopenhaueriana de vontade¹⁷), estão, como vimos, sempre associados a determinados pensamentos, juízos, avaliações e a sentimentos de prazer e de dor, ainda que inconscientes. As pulsões são caracterizadas por Nietzsche como perspectivas, pontos de vista, que interpretam a realidade¹⁸. Mais ainda, estes pontos de vista não são axiologicamente neutros; pelo contrário, cada uma das pulsões interpreta, ainda que de forma primitiva, a realidade de tal modo que “julga” determinadas coisas ou acontecimentos como “bons” e outros como “maus”: “são as nossas necessidades que interpretam o mundo: as nossas pulsões e os seus *pro* e *contra*. Cada pulsão é uma espécie de sede de domínio, cada uma tem a sua perspectiva que gostaria de impor” (NL 1886, 7[60]). Já vimos que, em GC 127, Nietzsche diz que a vontade pressupõe um sentimento de dor e prazer e que estes, por sua vez, dependem de uma determinada interpretação do intelecto ou, poderíamos também dizer, dependem de uma avaliação, de um juízo avaliativo¹⁹. Por outras palavras, a consciência do prazer e da dor não são factos puros e inalienáveis da consciência – mesmo o prazer e a dor dependem de avaliações e interpretações das nossas pulsões, até nos organismos mais simples²⁰.

17 “Um *quantum* de força é precisamente um *quantum* de pulsão, vontade, actividade – melhor, não é outra coisa senão esta pulsão, esta vontade, esta actividade em acto” (GM I 13).

18 Sobre este aspecto ver Richardson 1996: 37 e Constâncio 2013: 130.

19 Já em HH I 18, Nietzsche faz depender a cognição mais básica de uma entidade exterior ao organismo de uma relação primitiva de dor ou prazer com ele; por outras palavras, para Nietzsche é claro, desde muito cedo, que a relação com a realidade exterior nunca é puramente cognitiva e implica sempre uma avaliação perspéctica. Sobre o carácter simultaneamente interpretativo e avaliativo das pulsões ver também HH I 32; GC 335; BM 6; NL 1885, 40[61]; 1885/86, 1[58], 2[148] e Wotling 2008: 231ss.

20 Cf. também NL 1883, 24[20]; 1885, 40[42]; 1887-1888, 11[71]; 1888, 14[173].

Associada à negação da existência da vontade como faculdade psicológica que causa a acção está também a rejeição de “livre arbítrio” ou de “liberdade da vontade” por parte de Nietzsche. Esta noção é tradicionalmente entendida como a faculdade do sujeito decidir entre diferentes cursos de acção e, como tal, ser o responsável último por ela. Ora, segundo Nietzsche, esta faculdade é uma ficção e isso segue-se precisamente da sua crítica à noção de vontade. Se a vontade como faculdade mental não é a causa da acção, então a ideia de que o nosso “eu” consciente é o responsável último por ela deixa de fazer sentido. A ideia de “liberdade da vontade” foi inventada precisamente com o intuito de castigar os indivíduos ao fazer que eles se sintam os responsáveis últimos pelos seus actos (CI, *Os quatro grandes erros*)²¹. No entanto, se é verdade que, logo a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche parece rejeitar explicitamente a noção de livre arbítrio, defendendo correlativamente que todas as nossas acções estão determinadas por antecedentes causais que os agentes não controlam, o Nietzsche da maturidade, mais do que rejeitar a noção, reconceptualiza-a. Por exemplo, em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche defende a ideia de que a oposição entre vontade livre e não-livre é falsa (BM 21) e que “na vida real se trata apenas de vontade *forte e fraca*”. Este passo tem de ser lido à luz da teoria do si próprio como multiplicidade e da noção de vontade como “afecto de comando”. Nietzsche identifica a liberdade da vontade e o sentimento de responsabilidade que cada um sente relativamente às suas próprias acções com a satisfação que a “classe dirigente” sente com o sucesso da “comunidade” de “subvontades” (BM 19):

“Liberdade da vontade” – este é o termo para o estado de prazer múltiplo daquele que quer, que comanda e que se identifica, ao mesmo tempo, com aquele que executa; – como tal, ele desfruta também do triunfo sobre as resistências, embora pense para si mesmo que é a sua vontade que verdadeiramente as supera. Aquele que quer acrescenta, desse modo, ao seu sentimento de prazer como comandante o sentimento de prazer dos instrumentos bem sucedidos, as “subvontades” de serviço ou sub-almas (...). *L’effet c’est moi*: sucede aqui o mesmo que em toda a colectividade bem constituída e feliz: a classe dirigente identifica-se com os êxitos da colectividade. (BM 19)

Até este ponto, a análise que Nietzsche faz do acto de vontade, apesar de diferir do modelo que toma a vontade, como faculdade psicológica e mental, como causa das acções, parece partilhar ainda com a teoria da acção do senso comum a ideia de que a vontade, apesar de não ser *directamente* causa das acções, sê-lo pelo menos *indirectamente*, através dos seus “subordinados”, as “subvontades”. De acordo com esta interpretação, a ilusão do senso comum consistiria no sentimento de identificação

21 Para descrições alternativas da invenção do conceito de responsabilidade cf. BM 21 e GM I 13.

imediate com o verdadeiro agente, isto é, os obreiros, as subvontades; a ilusão residiria no sentimento que fomos nós, na qualidade de regentes, que fomos as causas da acção – por outras palavras, no sentimento de que *“l’effet c’est moi”* (BM 19). No entanto, por vezes, Nietzsche sugere uma versão bem mais radical que esta, uma versão que destrói completamente o modelo de acção do senso comum. Com efeito, Nietzsche diz que a própria vontade – isto é, o afecto de comando – é uma ilusão que “acompanha apenas processos, mas também pode estar ausente” (CI *Os quatro grandes erros*, 3). A vontade consciente, “psicológica”, corresponderia ao “resultado”, à parte final e mais despreciada de todo o processo que leva à acção (AC 14). Como já mencionámos, os meus actos não dependem de uma escolha totalmente consciente e racional da minha parte, mas da “luta” e “conflito” entre os vários instintos que compõem o meu corpo como uma “estrutura social”²².

A ideia de que a vontade não é primariamente nem essencialmente uma faculdade psicológica (isto é, acompanhada de consciência) pode ser vista como tendo origem em Schopenhauer. Foi Schopenhauer, antes de Nietzsche, que separou o conceito de vontade do de intenção mental e esse aspecto é muito influente na crítica de Nietzsche ao conceito tradicional de vontade. Para Schopenhauer, a “essência da vontade” não inclui a noção de finalidade. Que nos animais e nos seres humanos as acções sejam motivadas, isto é, dirigidas para um fim é apenas um aspecto contingente da vontade. A vontade é, para Schopenhauer, uma “pulsão” ou “ímpeto” cego (WWV II cap. 28, 407), sem razão nem finalidade. Em lugar de consistir numa determinada faculdade da “alma”, até mesmo num juízo como defenderam Descartes e Espinosa (WWV I §55, 345), a vontade tem de ser separada do intelecto, e da sua função, a consciência. Apesar desta separação, vontade e intelecto não estão em “pé de igualdade”. A vontade detém a primazia, é vista por Schopenhauer como “primária”, e o “intelecto” como secundário (WWV II cap. 19, 224). Schopenhauer chega mesmo a dizer que o intelecto é um mero “instrumento” da vontade “cega” (WWV I §27, 179).

Esta viragem anti-intelectualista na concepção da vontade e da acção, é absolutamente fundamental para compreender o que podemos designar como o “anti-racionalismo” de Nietzsche. Um dos legados de Schopenhauer que Nietzsche retoma reside precisamente na ideia do primado da vontade, do instinto, da vida das pulsões, etc. sobre a razão que tem como consequência a crítica à pretensa autotransparência do sujeito racional. No entanto, Nietzsche não se limita a retomar e repetir a posição de Schopenhauer. Ele transforma-a também na medida em que defende que não há nenhuma oposição essencial entre a consciência, a razão e o

22 Leiter (1998, 2001) defende que a consciência é epifenomenal e que, por conseguinte, não dispõe de nenhum poder causal relativamente à acção. Em consequência disso, Leiter defende que Nietzsche rejeita por inteiro o conceito de liberdade. No entanto, a interpretação de Leiter está longe de ser consensual no comentário. Por exemplo, Constâncio (2011) e Katsafanas (2013 e 2016) defendem que, em Nietzsche, a consciência ainda desempenha um papel na acção.

instinto (BM 3). Aliás, como vimos, as pulsões são pontos de vista, perspectivas avaliadoras da realidade²³.

A ideia schopenhaueriana de "primado da vontade" desemboca naquilo a que se pode chamar a "filosofia dos sintomas" de Nietzsche. Esta consiste em perguntar pelo sentido profundo de determinados fenómenos culturais, históricos ou psicológicos – por exemplo, desde logo da moral, também das "penas" (GM II), do ideal ascético (GM III), de uma determinada corrente filosófica, por exemplo, o pessimismo (GC 370), de Sócrates e da cultura grega (CI, *O problema de Sócrates*), da época moderna, etc. Sendo que aqui a "intenção" ou "finalidade" conscientes, às quais habitualmente atribuímos a origem desses fenómenos, são vistos como sintomas ou, como Nietzsche também diz, uma tradução numa linguagem de signos (*Zeichensprache*) de pulsões, instintos e afectos inconscientes²⁴.

3

A vontade como vontade de poder

Até agora referimo-nos à vontade abstraindo daquela que Nietzsche muitas vezes põe em evidência como sendo a sua "essência" ou "natureza última". Esta, no entanto, já tinha vindo ao de cima quando se disse que o fenómeno essencial da vontade era "ordenar e obedecer" (BM 19). Para Nietzsche, o que a vontade, em última análise,

23 A interpretação que apresentamos aqui desvia-se das mais recentes interpretações da "psicologia" e da "teoria da acção" nietzscheanas de Clark e Dudrick (2012) e Katsafanas (2013 e 2016) por não tomar o conceito nietzscheano de vontade como um desenvolvimento crítico do conceito kantiano de vontade. Por exemplo, Clark e Dudrick (2012) defendem aquilo que eles chamam uma interpretação normativa do fenómeno da vontade em Nietzsche, de acordo com o qual a vontade é uma faculdade própria apenas dos seres humanos e consiste em agir segundo valores e não segundo meras inclinações. Por essa razão, Clark e Dudrick lêem também BM 19 como uma descrição fenomenológica da chamada "força de vontade", isto é, a perpretação de uma acção contra a nossa inclinação por mor de um determinado valor. De facto, para Kant o conceito de vontade envolve ou é mesmo equivalente ao conceito de racionalidade prática. Esta é, por outras palavras, a ideia de que a vontade é a faculdade de me determinar à acção através da razão e não meramente através de impulsos sensíveis, no que nos distinguimos dos animais (ver, por exemplo, KrV A 533-534/B 561-562 e GMS: 97ss.). É neste ponto que a concepção de vontade de Nietzsche, mas também, desde logo, a de Schopenhauer, é radicalmente diferente da de Kant, como vamos ver. Segundo a interpretação que apresentamos aqui, o conceito de vontade nietzscheano, bem como o de pulsão, instinto ou afecto, têm de ser lidos não como uma transformação crítica do conceito kantiano, mas sim do conceito schopenhaueriano de vontade.

24 Ver BM 32: "Pelo menos, entre nós, imoralistas, se levanta a suspeita de que é naquilo que é *não-intencional* numa acção que reside o seu valor decisivo e que todo o seu carácter intencional, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ou 'tornado consciente', pertence ainda à sua superfície e revestimento – que, como qualquer revestimento, denuncia alguma coisa, mas mais ainda, *esconde*? Em resumo, acreditamos que a intenção é apenas um signo e um sintoma que necessita primeiramente de interpretação; que é, além disso, um signo que significa demasiadas coisas e por essa razão, por si só, não significa nada". Sobre a "filosofia dos sintomas" de Nietzsche ver ainda GC, *Prefácio 2*; BM 32 e 187; NL 1883, 24[16] e 1885, 38[1].

quer é “poder”. Por outras palavras, para Nietzsche, a vontade é essencialmente vontade de poder (Katsafanas 2016: 249; Heidegger 1996: 39).

A despeito do que possa parecer, segundo Nietzsche, não só não há contradição entre a negação da vontade psicológica e a tese da vontade de poder, como esta última parece, de algum modo, ser uma consequência da primeira. Veja-se a este propósito este passo do espólio, onde Nietzsche liga, precisamente, as duas ideias:

será a “vontade de poder” uma espécie de “vontade” ou idêntica ao conceito de “vontade”? significa o mesmo que desejar? ou comandar? será a “vontade” que Schopenhauer pensava ser o “em si das coisas”? a minha tese é: a vontade da psicologia até agora foi uma generalização injustificada; esta vontade não existe (NL 1888, 14[121])

Ainda noutro passo do espólio, Nietzsche liga explicitamente a sua crítica à noção de intenção, de finalidade, à tese da vontade de poder:

Que todas as “finalidades”, “objectivos”, “sentidos” são apenas formas de expressão e metamorfoses da vontade única que inere a todo o acontecer, a vontade de poder; que ter finalidades, objectivos, intenções, querer em geral é o “mesmo que querer-tornar-se-mais-forte”, querer crescer, e para isso querer também os meios;

Que o instinto mais geral e básico em todo o agir e querer permaneceu precisamente por essa razão o mais desconhecido e escondido porque *in praxi* seguimos sempre o seu mandamento, porque somos este mandamento... Todas as avaliações são apenas consequências e perspectivas limitadas ao serviço desta vontade única (...) (NL 1887-1888, 11[96])²⁵

Como referimos logo na secção introdutória a este capítulo, a doutrina da “vontade de poder” é uma das doutrinas mais conhecidas e discutidas de Nietzsche. No entanto, é necessário distinguir as suas várias dimensões, a que correspondem também diferentes interpretações da doutrina. Desde logo, uma primeira possibilidade de interpretação consiste em compreender a vontade de poder como uma doutrina psicológica acerca da motivação última dos agentes. Esta foi até, na verdade, a sua primeira leitura no mundo anglo-saxónico, através da interpretação seminal de Kaufmann (1974). Esta linha de interpretação foi desenvolvida mais recentemente por Clark (1990), Clark/Dudrick (2012), Reginster (2006) e Katsafanas (2013 e 2016). No entanto, com base nos textos de Nietzsche, a leitura psicológica da vontade de poder pode facilmente ser estendida à explicação de fenómenos de natureza social, cultural e histórica.

25 Veja-se também NL 1887-1888, 11[73]: “*não há vontade: existem pontuações de vontade que estão constantemente a aumentar e a perder o seu poder*”.

Numa leitura mais ampla, pode-se também lê-la como uma tese de carácter biológico relativamente à essência da vida²⁶. Por último, pode-se lê-la como uma doutrina ontológica ou metafísica relativa à essência última da realidade, incluindo a chamada realidade física, ou, em termos aristotélicos, como uma resposta à pergunta pelo "ente enquanto ente" (Aristóteles, *Met* 1003a) ou, em termos schopenhauerianos, à pergunta pela "coisa em si" entendida como "essência do mundo"²⁷. Veja-se, a título de exemplo, a seguinte passagem da interpretação heideggeriana de Nietzsche:

Como uma designação para o carácter fundamental de todo o ente, a expressão "vontade de poder" dá uma resposta à pergunta relativa ao que é o ente. Esta pergunta é, desde tempos imemoriais, a pergunta da filosofia. A designação "vontade de poder" tem, por isso, de estar no título da obra filosófica principal de um pensador que diz: todo o ente é, no fundo, vontade de poder. (Heidegger 1996: 2)

A interpretação de Nietzsche como um "pensador metafísico" e correlativamente como apresentando a vontade de poder como uma resposta à pergunta pelo ente em geral tem sido, no entanto, posta em causa por numerosos estudiosos de Nietzsche porque o filósofo não só se insurge de forma explícita e frequente contra o projecto da metafísica como procura, de certo modo, superá-la.

A interpretação que vamos seguir aqui parte do princípio de que, embora com algumas *nuanças*, todas as dimensões referidas da vontade de poder estão em jogo no pensamento de Nietzsche, até porque, como vamos ver, não há, para o filósofo, uma distinção muito rígida entre as dimensões biológica, psicológica, social, cultural, histórica e ontológica²⁸. Esta interpretação é tanto mais pertinente quanto o facto de, como iremos tentar demonstrar abaixo, a doutrina da vontade de poder pretender ser uma transformação da doutrina da vontade de vida schopenhaueriana, e esta última envolve todas as dimensões referidas, com excepção da social e cultural.

Para Schopenhauer, a vontade responde à pergunta pela essência ou natureza última e intrínseca do mundo, isto é, o mundo para além de ser minha representação, ou aquilo que o filósofo chama, na esteira de Kant, o mundo como "coisa em si". Em Schopenhauer, a vontade é uma tendência ou ímpeto cego para a existência, que se manifesta em todas as coisas, não apenas nos seres vivos, mas também em toda a natureza inanimada. Assim, Schopenhauer diz que "vontade" e "vontade de vida" são "expressões pleonásticas", uma vez que o que a vontade quer é precisamente a "vida" (WWV I §54, 354). Esta expressão tem uma aplicação biológica, na medida em que

26 Ver Richardson (2004) para uma interpretação de Nietzsche à luz do darwinismo.

27 Esta ideia da filosofia como pensando o uno no múltiplo remonta já à leitura nietzscheana da filosofia pré-socrática, cf. FETG.

28 Janaway (2007: 147, 163) também chama a atenção para o facto de os domínios da cultura e da natureza se interpenetrarem em Nietzsche.

Schopenhauer vê o instinto de autoconservação e, principalmente, o instinto sexual (WWV I §60, 385) como os principais instintos presentes em todos os organismos vivos, mas tem também uma aplicação mais geral, visto que a essência de todas as coisas é a sua "vontade de existir" e de se manter na existência, conservá-la.

A referência a Schopenhauer não é supérflua, pois a noção de "vontade de poder" é, por várias vezes, definida por Nietzsche precisamente por oposição à "vontade de vida" (GC 349)²⁹. Embora, por vezes, o "conatus" de Espinosa, isto é, o esforço de cada coisa para "perseverar no seu ser" (Ética, parte 3, prop. 6) ou a ideia de "luta pela vida", que Nietzsche atribui aos "darwinistas", sirvam também a Nietzsche como contraposição para definir a sua "vontade de poder" (GC 349). Nietzsche entende a "vontade de vida" schopenhaueriana precisamente como a ideia de que o "móvil" último de todo o querer é a manutenção na existência, a autopreservação. Ora, "poder" define-se, como referi, precisamente como oposição a esta ideia. Trata-se de um "querer ser mais do que se é", de uma vontade de expansão, que se pode manifestar tanto nas funções fisiológicas da assimilação, da reprodução como através dos fenómenos da socialização, da moral, da luta por poder político, do acto de criação artística ou até do "combate" entre diferentes concepções filosóficas.³⁰

Nietzsche apresenta várias estratégias retóricas e argumentativas para sustentar a ideia de que a vontade não tem como alvo apenas a conservação da existência. Por vezes, argumenta que o querer não pode ter como objecto algo que já possui (a sua própria existência), mas ao invés qualquer coisa mais do que ela: "Não atingiu certamente a verdade aquele que disparou contra ela a fórmula da 'vontade de existir': não há tal vontade! / Pois o que não existe não pode querer; o que tem existência, porém, como poderia ainda querer a existência?" (Z, *Da autossuperação*). Outras vezes, observa que a vontade não procura a felicidade nem o prazer, estando, na verdade, pronta a suportar a dor, a abdicar da felicidade (NL 1887-1888, 11[121], 14[174]) ou mesmo a sacrificar a sua própria existência em vista da obtenção de poder (NL 1887-1888, 11[111]). Com isto, não se quer dizer que Nietzsche negue inteiramente o instinto de autoconservação. Para o filósofo, este instinto constitui uma "excepção" (GC 349) e uma "limitação da verdadeira pulsão fundamental da vida" (ibidem), e pode, por isso, ser visto ainda como uma manifestação da vontade de poder.

Em termos gerais, poder, em Nietzsche, tanto pode significar crescimento, expansão – como quando um determinado organismo ou uma determinada comunidade

29 Ver também GC 349; BM 13, 259; GM II 12; NL 1885-1886, 2[63]; 1886-1887, 7[6]; 1887-1888, 11[121], 1888 14[121].

30 Abel (1998) apresenta precisamente uma leitura da filosofia de Nietzsche e, em particular, da noção de vontade de poder, a partir da crítica ao paradigma, que remonta a Aristóteles e atravessa a ciência moderna, da autoconservação da força. Trata-se, por outras palavras, da tese de que em todo o acontecer, a quantidade de força permanece. Ora, para Nietzsche, na interpretação de Abel, o princípio que está em jogo em todo o acontecer não é o da conservação da força, mas antes o da sua descarga (*Auslösung*).

aumenta –, como dominação ou incorporação de algo alheio, que passa a ser integrado num determinado centro de vontade de poder, que desse modo se expande. Um dos aspectos mais interessantes e relevantes da noção é que a vontade de poder pode ser vista como uma relação interna entre as diferentes pulsões de um mesmo indivíduo, de tal modo que uma determinada pulsão pode-se tornar dominante, incorporando outras ou usando-as para os seus próprios fins (Richardson 1996, Constâncio 2013).

Na bibliografia secundária, há uma grande discussão relativa à definição de poder e correlativamente à problemática de saber de que tipo de motivação ou pulsão se trata. Um dos problemas é saber se o poder é uma motivação específica, diferente e ao lado das outras, ou se estas se reduzem, de algum modo, a ele. Esta última é, por exemplo, a interpretação de Kaufmann (1974). De acordo com esta, aquilo que procuramos quando procuramos o prazer, dinheiro, conhecimento, etc., aquilo que teríamos em vista, seria, na verdade, poder. Apesar de ser sugerida por alguns dos textos³¹, esta interpretação levanta dificuldades. Desde logo, se tudo o que move o humano é, na verdade, poder, o que é que especifica e diferencia todas as outras motivações ou pulsões?³² Clark (1990), Clark e Dudrick (2012), Reginster (2006) e Katsafanas (2013: 161) desenvolveram uma versão mais sofisticada da interpretação psicológica da vontade de poder de acordo com a qual a vontade de poder não é uma pulsão ao lado das outras, à qual estas seriam reconduzidas, mas antes qualquer coisa que diz respeito à própria estrutura do querer ou das pulsões. De acordo com esta linha interpretativa, o alvo do “poder” não anularia a especificidade dos alvos das restantes pulsões, estando também, de algum modo, implicado neles. Por exemplo, segundo Katsafanas (2013: 170), a vontade de poder não é uma pulsão, mas a “*descrição da forma que todas as acções motivadas por pulsões podem tomar*”. De qualquer modo, subsistem ainda diferenças consideráveis no modo como os comentadores entendem a própria natureza da vontade de poder. Por exemplo, para Reginster (2006: 126ss., em particular 132), a vontade de poder é uma vontade de superar resistências, procurando activamente aquilo que se lhe opõe e contrapõe-se, deste modo, à vontade de vida schopenhaueriana. Posteriormente Katsafanas (2013: 159, 240; 2016: 248ss.) segue a interpretação de Reginster a este respeito. Ainda a propósito da problemática da relação entre a vontade de poder e as restantes pulsões, Richardson (1996) desenvolveu uma interpretação de acordo com a qual o poder não é propriamente o alvo da vontade, mas antes o *modo* como a vontade ou as pulsões perseguem os seus diferentes alvos. Trata-se, nomeadamente, do facto de, em cada caso, a vontade ou a pulsão procurar a intensificação da sua actividade. A interpretação de Richardson é particularmente útil para explicar o facto de que cada pulsão não está associada a um único objecto, isto é, as pulsões podem desenvolver-se de tal modo que perseguem o alvo do poder através da sua fixação em objectos diferentes. Este é o cerne daquilo que Nietzsche quer dizer

31 Cf. NL 1885, 40[61]: “As nossas pulsões são redutíveis à vontade de poder”.

32 Esta objecção é levantada precisamente por Clark (1990: 211).

quando fala da sublimação ou espiritualização das pulsões (ideia que, mais tarde, viria a ser desenvolvida por Freud [2009: 15] através da distinção entre o alvo e o objecto do instinto sexual). Por exemplo, a pulsão sexual pode aparecer espiritualizada sob a forma de paixão (BM 189; CI, *Moral como contranatura* 3), a crueldade sob a forma de compaixão trágica (BM 229; GM II 7), etc.³³

4

A "metafísica" da vontade de poder

Como já referimos na secção introdutória, há vários passos, com maior incidência no espólio, mas também muito claramente na obra publicada, onde Nietzsche parece sugerir algo similar à metafísica schopenhaueriana, isto é, uma "metafísica da vontade de poder" ou, por outras palavras, a ideia de que a vontade de poder é a essência de todas as coisas e do mundo no seu todo.

Embora na sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche pareça aderir a uma variante da metafísica schopenhaueriana da vontade, à qual chama também "uno originário", é controverso que defendesse uma metafísica *à la* Schopenhauer nas suas últimas obras³⁴. De todo o modo, quem rejeita a ideia de que o último Nietzsche é um pensador metafísico, terá sempre o encargo de interpretar os passos onde Nietzsche parece sugerir ou fortemente defender uma forma de metafísica. Aqui não é o lugar para tomar uma decisão definitiva sobre essa matéria. No entanto, gostaríamos de deixar claro que uma boa parte da controvérsia acerca do carácter metafísico ou não metafísico da filosofia de Nietzsche advém da ambiguidade relativa ao próprio termo "metafísica", por um lado, e do desconhecimento da especificidade da metafísica schopenhaueriana, por outro.

Uma das mais fortes razões para ver Nietzsche como um pensador anti-metafísico *par excellence* prende-se com a sua rejeição da noção kantiana e schopenhaueriana de "coisa em si". Kant defendia que o nosso conhecimento se estende apenas aos fenómenos (isto é, aos objectos que nos são dados aos sentidos), mas não a coisas em si mesmas, que seriam objecto de uma cognição puramente intelectual e que, por isso, são, segundo Kant, incognoscíveis para nós. Schopenhauer, por sua vez, adoptou a noção e defendeu que podemos, ainda que de forma relativa, falar da "coisa em si", entendida como a realidade última das coisas, porque temos um acesso a ela através da consciência interna do nosso corpo como vontade. Para Nietzsche, a própria noção de coisa em si é uma contradição nos termos (BM 16). Nietzsche pensa que não sabemos o suficiente para que seja sequer legítimo distinguir entre a coisa em e o fenómeno (GC

33 Sobre a noção de sublimação em Nietzsche, ver Kaufmann (1974: 218ss.). Sobre a relação entre a noção nietzscheana e a freudiana, ver, em particular, Kaufmann (1974: 222).

34 Mesmo em *O nascimento da tragédia* é duvidoso que Nietzsche adira à metafísica schopenhaueriana sem mais pelo facto de muito antes do seu surgimento em 1872, já em 1868, Nietzsche ter redigido um pequeno ensaio com o título "Sobre Schopenhauer", onde submete o sistema filosófico e metafísico do seu "educador" a uma rigorosa crítica filosófica.

354). A rejeição da noção de “coisa em si” tende também a estar associada à própria rejeição da noção de coisa em geral, entendida como um suporte auto-subsistente das suas propriedades, como uma “substância”. Segundo Nietzsche, em lugar de serem vistas como entidades auto-subsistentes, as coisas consistem e esgotam-se nas suas relações umas com as outras.³⁵ No entanto, note-se que esta tese, só por si, não impede de se considerar Nietzsche um pensador metafísico (ou ontológico). A tese de que as coisas são feixes de relações umas com as outras é, na verdade, tão metafísica, no sentido de ontológica, como a sua contrária³⁶. Aquilo que, seguramente, Nietzsche crítica e rejeita é uma ontologia “substancialista”.

Nietzsche também pode ser considerado um pensador metafísico pelo facto de rejeitar qualquer tipo de transcendência, de qualquer outro mundo que não este, “o mundo aparente”, que o filósofo diz ser o único mundo existente (CI, *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula*). Ora, é verdade que Schopenhauer recorre à oposição conceptual kantiana entre o mundo fenoménico e a coisa em si para exprimir a ideia de que o mundo que representamos exteriormente não é a coisa em si, o mundo verdadeiro. No entanto, é preciso notar, por um lado, que, ao contrário de Kant, que tende a ser ambíguo neste ponto, a coisa em si schopenhaueriana não é uma coisa diferente do fenómeno; é, antes, o próprio fenómeno considerado do interior, do ponto de vista da consciência de si.³⁷ Se se entender por metafísica, tal

35 “Uma coisa é a soma dos seus efeitos, unida sinteticamente, através de um conceito, de uma imagem...” (NL 1888 14[98]). Cf. também NL 1881 13[11]; 1885-1886 2[77], 2[87]. Refira-se ainda que, segundo Nietzsche, a tendência que apresentamos para “acreditar” que existem coisas provém da crença que a nossa vontade como faculdade psicológica tem um poder causal (GC 127; CI, *A razão na filosofia*, 5; CI, *Os quatro grandes erros*, 3).

36 A interpretação que aqui apresento da doutrina da vontade de poder vai ao arrepio daquela que é uma corrente dominante no comentário. Por exemplo, Müller-Lauter (1999) contesta a interpretação da ideia de vontade de poder como um princípio metafísico único, mas não deixa de defender a interpretação da filosofia de Nietzsche como uma ontologia da pluralidade de vontades de poder em relação umas com as outras. Nehamas (1985: 74-105), em particular, defende que a própria noção de vontade de poder é *eo ipso* anti-metafísica. Nehamas (1982: 80) baseia esta interpretação no facto de Nietzsche rejeitar o conceito kantiano e schopenhaueriano de “coisa em si”, de onde redundaria que todas as coisas consistiriam nas suas relações umas com as outras. De qualquer modo, esta é apenas uma nova maneira de conceptualizar o conceito de “coisa” e, por conseguinte, apenas uma nova forma de metafísica/ontologia, como muito bem aponta Clark (1990: 207). Por sua vez, Constâncio (2013: 168-169 e 187-188) considera também que a tese da vontade de poder é uma “hipótese anti-metafísica” e difere da tese de Schopenhauer, não pelo seu estatuto imanente, mas pelo questionar da própria noção de vontade de verdade. Mais abaixo, vou fazer jus a esta diferença fundamental no estatuto da tese de Nietzsche e de Schopenhauer. Por último, Stegmaier (2001: 167ss.) defende que a vontade de poder não corresponde propriamente a uma doutrina, mas antes a uma “anti-doutrina” por se tratar de uma noção radicalmente anti-racionalista. No entanto, neste ponto particular, não se pode dizer que a doutrina de Schopenhauer da “vontade de vida” seja menos anti-racionalista. Aliás, o anti-racionalismo de Nietzsche pode ser visto precisamente como sendo, por ventura, a sua principal herança de Schopenhauer, tendo-a conservado até ao fim.

37 “A coisa em si, como tal, pode vir de forma imediata à consciência, a saber: ao tornar-se consciente de si mesma” (WWV II cap. 18, 219).

como Kant a entendia, uma ciência a priori relativa a entidades supra-sensíveis (Prol A 23-24), tais como Deus ou a alma como uma coisa imaterial e imperecível, então nem Schopenhauer nem, por maioria de razão, Nietzsche são pensadores metafísicos. De facto, o projecto filosófico schopenhaueriano não pretende referir-se a outra coisa que não seja o mundo da nossa experiência (WWV II cap. 19: 201). A questão metafísica de Schopenhauer, ainda que formulada em termos kantianos, como uma pergunta pela coisa em si, acaba por ser equivalente à pergunta pela essência do mundo fenoménico, ou ainda, se se preferir formular a mesma pergunta em termos aristotélicos, à pergunta pelo “ente enquanto ente”.³⁸ A metafísica de Schopenhauer não é, por conseguinte, transcendente, mas antes imanente, e tem um carácter confessadamente “interpretativo” ou “hermenêutico” (WWV II cap. 19: 203-204). Por aqui se pode ver que, mesmo que Nietzsche defendesse uma forma de metafísica schopenhaueriana, isto não significa que Nietzsche defenda uma metafísica no sentido de uma ciência que transcendesse a experiência³⁹. No entanto, ainda que se conceda que Nietzsche, em alguns passos, apresenta uma forma de metafísica da vontade, até que ponto esta pretende ter um estatuto *literal*, isto é, pretende dizer qualquer coisa de verdadeiro sobre a realidade? Esta discussão é tanto mais importante quanto, como se sabe, Nietzsche reconceptualiza a própria noção de verdade como “perspectivismo”⁴⁰. Por exemplo, Clark (1990: 205ss. e Clark/Dudrick 2012) apresenta uma interpretação segundo a qual a tese da vontade de poder pretende apenas reflectir os valores de Nietzsche e não expressar uma verdade objectiva, que fosse universalmente válida. Também Nehamas (1985), Reginster (2016) e Katsafanas (2016) tendem para uma interpretação axiológica da vontade de poder.

38 Para uma interpretação da metafísica de Schopenhauer como uma resposta à pergunta pela essência do mundo, ver Atwell (1995: 24-25, 74ss. e 119).

39 Por exemplo, Clark (1990: 206 e 212ss.) rejeita a “doutrina cosmológica da vontade de poder” com base numa leitura de BM 36 como contendo um argumento a priori de que o mundo é vontade de poder. No entanto, qualquer que seja o estatuto que se reconheça ao texto de BM 36, a forma do argumento apresentado por Nietzsche pretende ser muito semelhante à que Schopenhauer usa para demonstrar que o mundo é vontade. Ora, no caso de Schopenhauer, não há dúvidas de que não se trata de um argumento a priori e, portanto, é errada a interpretação da “metafísica” nietzscheana como uma forma de metafísica a priori. A forma de metafísica que procede por argumentos a priori, isto é, o racionalismo, já tinha sido rejeitada por Kant na *Crítica da razão pura* como uma pretensa e ilegítima extensão do nosso conhecimento, e Schopenhauer não só subscreve inteiramente a tese de Kant neste ponto como entende grande parte do seu projecto filosófico, logo com início na dissertação sobre o princípio do fundamento, como alternativo ao racionalismo metafísico (ver, por exemplo, WWV I 498-9, 570ss. e *passim*). Para uma defesa do carácter empírico da tese da vontade de poder, ver também Janaway 2007: 153. Sobre o paralelismo entre o argumento através do qual Schopenhauer pretende dizer que a coisa em si é vontade e BM 36, ver Constâncio (2013: 175ss.)

40 Para um estudo que tentar compatibilizar e articular uma ontologia da vontade de poder com o perspectivismo nietzscheano, ver Richardson 1996. Sobre o problema da verdade e o perspectivismo, ver o quarto capítulo deste livro.

Neste capítulo, vamos propor uma interpretação segundo a qual, Nietzsche queria, de facto, dizer algo, não só sobre a natureza humana, mas também, de certa forma, sobre a natureza da vida e do mundo no seu todo ao apresentar a sua tese da vontade de poder. Por outras palavras, vamos apresentar Nietzsche como propondo uma "ontologia do poder" (Richardson 1996). Vamos ver também, na última secção, que, apesar disso, ou antes, precisamente por essa razão, o conceito de vontade de poder tem uma importante função "axiológica" ou "normativa".

Um dos argumentos que costuma ser mais usado no comentário para questionar a *literalidade* da doutrina nietzscheana da vontade de poder é o facto de o aforismo onde Nietzsche mais explicitamente apresenta esta doutrina na obra publicada, o aforismo 36 de *Para além do bem e do mal*, ter como ponto de partida uma série de pressupostos que Nietzsche apresenta como hipotéticos e conclusões que são formuladas no condicional (Clark 1990: 205ss.; Clark e Dudrick 2012: 229-230). A despeito disto, pode-se interpretar estas formulações como reforçando o carácter interpretativo e hipotético da doutrina da vontade de poder sem implicar necessariamente que Nietzsche não a defenda de modo nenhum ou que ela não pretenda dizer nada sobre a realidade. Aliás, no mesmo passo, Nietzsche diz de forma clara, com sublinhado, que a vontade de poder é a sua *tese* (BM 36).

Curiosamente, uma das razões pelas quais é possível crer que Nietzsche não tenha querido *literalmente* dizer que o mundo é vontade de poder prende-se com o facto de, como vimos, a sua tese da "vontade de poder" parecer inspirar-se em vários dos aspectos da metafísica da vontade schopenhaueriana. Um destes aspectos diz precisamente respeito ao facto de Schopenhauer dizer que a vontade *não* é, em absoluto, a coisa em si, isto é, a própria realidade tal qual ela existe independentemente da nossa representação. Se, no segundo volume de WWV, Schopenhauer chama a atenção para o facto de a nossa consciência interna da vontade não ser absoluta por decorrer na forma da sucessão, na temporalidade (WWV II, cap. 18: 220), já no primeiro volume Schopenhauer diz que a "vontade" apenas pretende designar a natureza da realidade *a potiori* (WWV I §22: 132), isto é, segundo a parte maior ou melhor – trata-se de designar o todo da realidade através da parte que, segundo Schopenhauer, nos é melhor conhecida, e esta é a vontade tal como ela se dá na consciência interna de cada um. Por outras palavras, Schopenhauer também não pretende dizer literalmente que o mundo seja vontade, mas apenas que o mundo é "aquilo a que *em nós* chamamos vontade" (WWV I §19: 125; *itálicos meus*). Trata-se, por isso, apenas de uma denominação analógica ou metonímica do mundo.⁴¹

41 Janaway (2007) também lê a doutrina nietzscheana da vontade de poder à luz da doutrina schopenhaueriana da vontade. Para uma análise mais desenvolvida da interpretação que apresentamos aqui do argumento schopenhaueriano de que a coisa em si é vontade ver de Sousa (2013: 146ss.) Para uma leitura de Schopenhauer que também interpreta a noção metafísica de vontade como metonímica, ver Shapshay (2009 e 2019: 48ss.). Sobre o carácter metonímico da metafísica da vontade de Schopenhauer e a sua influência e presença no argumento de Nietzsche em BM 36, ver também Constâncio (2013: 182ss.).

Para além disso, no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, como já referimos, Schopenhauer deixa claro que a sua metafísica pretende ser uma interpretação do mundo.

Outro aspecto da metafísica de Schopenhauer que é muitíssimo relevante neste contexto é o facto de o problema da metafísica não pretender ser uma alternativa à ciência natural e não ter como ponto de partida uma concepção natural ou ingénua de natureza. Pelo contrário, Schopenhauer vê a tarefa da metafísica como a de completar a ciência, em particular tomando como ponto de partida os pressupostos últimos da explicação científica, que para Schopenhauer residem nas várias forças naturais⁴². Não é, por isso, surpresa quando se vê Nietzsche retomar esta ideia. Nietzsche diz, por exemplo, que a tese da vontade de poder é uma “interpretação” alternativa dos “mesmos fenómenos”, do mesmo “texto” que a ciência da natureza também “interpreta” (BM 22). Ao contrário do que possa parecer, isto não quer dizer que Nietzsche negue a ciência ou pense que a sua filosofia é uma alternativa à ciência. Significa, pelo contrário, como também é comprovado em muitos outros textos (cf., por exemplo, GC 335, BM 230, etc.), que a filosofia parte, em certa medida, da melhor ciência do seu tempo; este é o seu “texto”, e apenas a interpretação “metafísica”, isto é, filosófica, deste “texto” varia. Assim, exactamente como Schopenhauer, Nietzsche não nega a ciência nem pretende que a sua filosofia seja uma alternativa a ela – pelo contrário, aceita-a, ela constitui mesmo o ponto de partida da filosofia –, apenas rejeita a ideia de que a ciência possa apresentar a versão última da realidade, isto é, apenas rejeita a ciência na medida em que esta pretende ser também metafísica, em particular, quando se apresenta sob a forma de atomismo, mecanicismo ou quando baseia a necessidade de todos os acontecimentos na pretensa inexorabilidade das leis da natureza (BM 22), às quais Nietzsche contrapõe a sua doutrina da “vontade de poder”. No entanto, como se disse, isto é compatível com o facto de Nietzsche defender que a filosofia também deve partir da ciência: “E por isso temos de ser os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é regido por leis e necessário no mundo: temos de ser *físicos* para, naquele sentido, sermos criadores, – ao passo que todas as avaliações e ideais foram erigidos no *desconhecimento* da física ou em *contradição* com ela. E por isso: viva a física!” (GC 335) No entanto, é também compatível com a acusação de Nietzsche à “física” de ser apenas uma “interpretação” do mundo “e não uma explicação” (BM 14). Na verdade, a ciência é interpretação ou, pior ainda, uma má interpretação do mundo apenas na medida em que se quer constituir como um sucedâneo da filosofia. É essa a razão pela qual, em numerosos passos da obra publicada, Nietzsche, uma e outra vez, ataca o materialismo atomista, o

42 “Note-se, no entanto, que o conhecimento mais completo possível da natureza é a correcta exposição do problema da metafísica (...)” (WWV II cap. 17, 198). Sobre a filosofia como tendo como tema os pressupostos últimos, não fundados, da ciência, cf. WWV I 114ss. e *passim*. Sobre todos estes aspectos da metafísica schopenhaueriana, ver o capítulo IV da minha dissertação de doutoramento (de Sousa 2013).

mecanicismo e a matematização da natureza em geral, em particular quando estes se apresentam como substitutos da filosofia⁴³.

Na sua versão mais ambiciosa, a vontade de poder é apresentada por Nietzsche (BM 36) como uma tese relativa ao carácter próprio do mundo material, inorgânico, isto é, também para Nietzsche (uma vez que para ele, no seguimento de Schopenhauer, a “essência” do mundo consiste na sua acção causal), uma tese relativa à natureza da causalidade⁴⁴. Esta tese tem em vista unificar a chamada causalidade mecânica e a causalidade dos seres vivos e é apresentada precisamente como uma concepção alternativa ao materialismo mecanicista e atomista que Nietzsche ataca veementemente, em particular no seu período final:

Se é certo que nada de real nos é “dado” senão o mundo de desejos e paixões e que não podemos descer ou subir a outra “realidade” senão precisamente à realidade das nossas pulsões (...): não nos será permitido fazer a tentativa de perguntar se este dado não é *suficiente* para, a partir do que se lhe assemelha, compreender também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, ou uma “representação” (no sentido de Berkeley ou de Schopenhauer), mas como tendo o mesmo nível de realidade que o nosso afecto, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afectos, na qual se encontra ainda encerrado numa poderosa unidade o que em seguida se ramifica e ganha forma nos processos orgânicos (e também, obviamente, se torna delicado e enfraquece), como uma forma de vida pulsional na qual funções orgânicas como a auto-regulação, a assimilação, a alimentação, a segregação e a digestão se encontram ainda sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* de vida? (BM 36)

Em Schopenhauer, a vontade constitui a “chave” que permitia decifrar o enigma da natureza, isto é, as forças últimas da natureza, aquelas que não são passíveis de serem explicadas, mas que, pelo contrário, funcionam como o pressuposto de toda a explicação científica (WWV I §17, 116-117). A vontade tem este estatuto, para Schopenhauer, porque corresponde também ao acesso subjectivo, na primeira pessoa, à força que eu próprio sou, que move o meu corpo, àquilo que Schopenhauer chamava

43 Ver, por exemplo, GC 373; BM 10, 12, 14, 15, 21, 22; GM I 13; GM II 12; CI, *Os quatro grandes erros* 2; *A razão na filosofia* 5. Talvez a fonte ou influência mais importante de Nietzsche no que diz respeito à crítica ao atomismo seja o físico polaco Boscovich (BM 12; Abel 1998: 85). Nietzsche terá tomado conhecimento pela primeira vez da teoria de Boscovich através da leitura da *História do materialismo (Geschichte des Materialismus)* de Friedrich Lange (Abel 1998: 87). No entanto, é também possível encontrar em Schopenhauer antecedentes da crítica nietzscheana ao materialismo atomista e mecanicista em Schopenhauer, WWV II, cap. 24: 355ss. e *passim*.

44 Para além do passo de BM 36, ver também, por exemplo, NL 1885, 1[30].

o meu "carácter inteligível". Por essa razão, a noção de vontade pode ser usada para explicar a noção de força, como a "força" vista do interior. Vemos, no último passo citado, que também em Nietzsche a vontade de poder desempenha um papel semelhante, pois com ela pretende-se explicar a noção de força que a física emprega com base no facto de a vontade de poder (o "mundo de desejos e paixões") terem o privilégio de poderem ser dados na primeira pessoa: "o mundo visto do interior, o mundo definido e designado de acordo com o seu 'carácter inteligível' – seria precisamente 'vontade de poder' e nada mais" (BM 36)⁴⁵.

Outra das razões que se pode invocar para rejeitar a ideia de que Nietzsche defenda uma doutrina metafísica da vontade de poder é o facto de o argumento do referido aforismo 36 partir de uma hipótese que, como vimos, Nietzsche aparenta negar veementemente, não só em *Para além do bem e do mal* (BM 29), mas também em *Crepúsculo dos Ídolos* (CI *A razão na filosofia*, 5), a hipótese de que a vontade é um poder causal:

A questão é, por fim, saber se, finalmente, reconhecemos a vontade como realmente *actuante*; se acreditamos na causalidade da vontade: se o fizermos – e, no fundo, tal crença é, justamente, a nossa crença na própria causalidade –, *temos* então de fazer a tentativa de estabelecer hipoteticamente a causalidade da vontade como sendo a única que existe. (BM 36)

Como já se deve ter tornado claro depois do que vimos nas primeiras secções, Nietzsche não "acredita" na "causalidade da vontade" na medida em que esta é entendida como uma faculdade mental que tem a capacidade de, por si só, iniciar uma série causal. Por esta razão, a hipótese da vontade de poder como tese metafísica pareceria cair pela raiz. No entanto, como vimos, Nietzsche aceita a ideia de que as nossas pulsões e afectos inconscientes – que são "vontades de poder" – influenciam e determinam em grande medida os nossos pensamentos e as nossas acções. Por conseguinte, pode-se dizer que Nietzsche acredita na "causalidade da vontade" entendida como uma causalidade daquelas pulsões e afectos⁴⁶.

Mesmo que dispensemos a ideia de que a vontade de poder é uma tese metafísica, no sentido de uma tese relativa à realidade no seu todo, e mesmo que assentemos na ideia de que o estatuto da tese da vontade de poder é o de uma interpretação perspéctica, até poética, criativa, de Nietzsche, é preciso notar que para Nietzsche não há uma fronteira clara entre as dimensões biológica, psicológica e metafísica da tese

⁴⁵ "O conceito vitorioso de 'força', com o qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo ainda necessita de um complemento: tem de lhe ser atribuído um mundo interior, que eu designo como 'vontade de poder' (...)" (NL 1885, 36[31]). Ver também NL 1885-1886, 2[88].

⁴⁶ *Pace* Clark (1990: 215) que toma a crítica à vontade "psicológica" como um argumento de que Nietzsche não defende nenhuma doutrina "cosmológica" da vontade de poder.

da vontade de poder. Todas estas dimensões correspondem a diferentes aspectos da mesma tese. Para o filósofo não há uma separação radical entre o domínio psicológico e o fisiológico ou até biológico – e todos estes pressupõem, por sua vez, a “ontologia do poder”. Como vimos, as pulsões e afectos inconscientes, que constituem o si próprio, são caracterizadas como vontades de poder. O organismo como “estrutura social” de afectos e pulsões, de “almas mortais” é, por isso, também uma estrutura social e hierárquica de várias vontades de poder. No espólio, Nietzsche descreve as pulsões como “centros de vontade de poder”, “pontuações de poder”, “*quanta* de poder” (NL 1887-1888, 11[73]; 1888, 14[79])⁴⁷. De acordo com as descrições do espólio, estes centros não são, no entanto, atómicos e fixos, encontrando-se em constante mutação, “constantemente a aumentar ou a perder o seu poder” (NL 1887-1888, 11[73])⁴⁸. Outro aspecto que se torna mais claro agora que introduzimos a noção de vontade de poder é o que diz respeito à ideia de que o que se trata na vontade é de “ordenar e obedecer”. De facto, segundo Nietzsche, “a ‘vontade’ só pode agir sobre a ‘vontade’” (BM 36). Isto quer dizer que as vontades de poder se encontram em relação umas com as outras, são o que são apenas nestas relações, consistindo em relações de poder de vontades que subjugam outras vontades, que por sua vez resistem à vontade que as subjuga: “*quanta* dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste na sua relação com todos os outros *quanta*, na sua acção (*Wirken*) sobre eles” (NL 1888, 14[79])⁴⁹. Mesmo que a aplicação da noção de vontade de poder ao “mundo mecanicista”, “material”, como uma “forma primitiva” de vida, seja considerada meramente hipotética e sem grandes consequências na obra publicada de Nietzsche (ainda que suficientemente suportada por passos do seu espólio), não pode ser negado que Nietzsche faz uma uso abundante da *ontologia* da

47 Cf. também NL 1885, 37[4] e NL 1885-1886, 1[58] (“*O homem como uma pluralidade de vontades de poder*”). Para além da influência de Schopenhauer, a tese da vontade de poder tem de ser vista à luz das leituras de Nietzsche de alguma ciência do seu tempo. Para além da já referida leitura de Wilhelm Roux, Abel (1998: 43ss.) aponta ainda a leitura de Julius Robert Mayer como determinante na formação da ideia de vontade de poder. Segundo Abel, Mayer distingue uma forma de causalidade em que a quantidade de força permanece de outra em que não há uma relação matemática entre a causa e o efeito e em que a força tende para acumulação e descarga. No entanto, é preciso notar, tal como Abel (1998: 47) também reconhece, pode-se encontrar uma distinção análoga já em Schopenhauer (ver SG, 45ss. e FW, 29-33)

48 Um aspecto que Abel (1998) põe em evidência e não desenvolvemos aqui é a ideia de que a tese da vontade de poder está intimamente ligada à crítica à noção de átomo, entendida como um substrato de matéria que serviria de suporte da força/vontade de poder. De facto, a rejeição da noção de átomo dá lugar, em Nietzsche, à ideia de que a matéria consiste inteiramente em relações de força entendidas como vontades de poder.

49 Deleuze (1962: 7-9) chama a atenção para a complexidade da noção de força/vontade, para o facto de que uma força ou vontade se relacionam sempre com outra força; chama também a atenção para o facto de a crítica de Nietzsche a Schopenhauer se centrar precisamente no problema da pluralidade e complexidade da vontade por oposição à unidade essencial da vontade schopenhaueriana. Sobre este aspecto ver também Abel (1998: 65ss.), Constâncio (2013: 129, 131-132 e 178) e Müller-Lauter (1999: 40).

vontade de poder na sua aplicação aos domínios psicológico, social, histórico, cultural, moral, político, estético e epistemológico, como vamos ver já de seguida.

Deve-se notar que, tal como em Schopenhauer há um "alargamento" (WWV I §22, 132) da noção de vontade, de tal modo que esta inclui todas as manifestações daquilo a que chamamos forças naturais (*ibidem*) e tal como em Freud a noção de "sexualidade" é alargada de tal modo que o sexo como comumente o entendemos é apenas um caso particular da noção lata de sexualidade, o mesmo sucede com a noção nietzscheana de poder⁵⁰. Por outras palavras, o "poder" nietzscheano não se reduz àquilo a que normalmente associamos a ideia de "poder" – e que nos tende a causar repugnância –, isto é, a ideia de domínio pela força, que pode ir até ao exercício de violência física sobre outrem, por exemplo. De facto, como já vimos, a noção de vontade de poder implica a ideia de competição, de relações de domínio e subjugação entre as várias pulsões, até entre diferentes indivíduos e comunidades, mas o uso da força física é apenas um caso particular, e nem sequer o mais importante ou frequente, da verdadeira "luta pelo poder". Já vimos na secção II que as pulsões não são apenas uma vontade de qualquer coisa, mas que esta implica intrinsecamente uma perspectiva, uma interpretação avaliativa da realidade – motivo pelo qual uma pulsão "vê" como "bom" o objecto para o qual tende⁵¹. Assim, o conflito entre pulsões, o conflito entre vontades de poder é também o conflito entre diferentes "interpretações" da realidade, entre diferentes perspectivas do que é "bom". Por exemplo, Nietzsche acentua muitas vezes que o exercício da vontade de poder tem o carácter de imposição de uma interpretação a uma outra coisa (nomeadamente uma outra vontade de poder), mesmo no seu nível mais básico, o biológico. Veja-se, por exemplo, este passo da *Genealogia da Moral*:

Que uma coisa existente, surgida de qualquer modo, é uma e outra vez interpretada de novos pontos de vista por uma força que lhe é superior, é de novo monopolizada, remodelada e reorientada para um uso novo; que todo o acontecimento do mundo orgânico é uma *subjugação*, uma *dominação*, e que, de novo, toda a subjugação e dominação constituem uma reinterpretação, um arranjo, no qual o "sentido" e a "finalidade" prévios são necessariamente obscurecidos ou totalmente apagados. (...) Mas todos os fins, toda a utilidade, não são mais do que *indícios* de que uma vontade de poder passou a dominar uma outra coisa menos poderosa, imprimindo-lhe, a partir de si, o sentido correspondente a uma certa função; e toda a história de uma "coisa", de um órgão ou

50 Na verdade, existe uma grande afinidade entre o *eros* freudiano e o poder nietzscheano, na medida em que ambos implicam precisamente algo que vai para além do mero instinto de autoconservação, implicam precisamente um "querer ser mais".

51 Sobre a vontade de poder como simultaneamente interpretativa e avaliativa ver NL 1885-1886, 1[58]; 1885-1886, 2[148]. Ver também Deleuze 1962: 61.

de um costume pode ser, desse modo, uma cadeia contínua de signos de interpretações e criações sempre renovadas, cujas causas não precisam de ter qualquer relação entre si e que, pelo contrário, em muitas circunstâncias, só acidentalmente se seguem e se substituem umas às outras. (GM II 12)

Obviamente, como o passo citado indicia, esta imposição de uma finalidade a outra coisa que passa a ser usada como meio em relação a ela começa por ser um acontecimento biológico (um determinado órgão adquire uma função diferente daquela que tinha), mas tem lugar também no mundo cultural – mais uma prova de que para Nietzsche, quando se trata da vontade de poder, as fronteiras entre o domínio biológico e cultural são fluidas.

A ideia de vontade de poder reflecte-se não só na psicologia e antropologia nietzschianas, mas também na sua filosofia social e política. Os indivíduos, isto é, os organismos são microcosmos, onde se joga uma luta pelo poder entre os vários instintos e pulsões, mas, por sua vez, cada um dos indivíduos é uma determinada constelação unificada de vontade de poder em relação com as outras vontades de poder dos outros indivíduos. No caso de Nietzsche, falar de indivíduos não deixa de ser, no entanto, uma abstracção. Os indivíduos são em grande parte formados ou cultivados pela sociedade a que pertencem. As sociedades funcionam, por sua vez, também como organismos, que replicam em relação umas às outras as relações de poder em que as pulsões internas dos indivíduos se encontram⁵². Aliás, a relação entre Estados só torna mais evidente e explícito aquilo que, segundo Nietzsche, já acontece em todas as relações entre indivíduos. Trata-se essencialmente de relações de poder, em que os períodos estáveis de paz correspondem a momentos em que cada Estado aceita o papel correspondente à força que tem e em que os momentos de guerra são momentos em que algum dos Estados procura reconfigurar as relações de poder em que se encontra envolvido.

Chegados aqui, poder-se-ia perguntar o que distingue, afinal, a metafísica ou ontologia de Nietzsche da de Schopenhauer uma vez que interpretámos Nietzsche como defendendo, de facto, uma metafísica ou ontologia da vontade de poder em moldes muito semelhantes à metafísica schopenhaueriana da vontade de vida. Será que Nietzsche se limita a substituir a noção de “vida” pela noção “poder”? Será o estatuto da ontologia nietzscheana equivalente ao estatuto da ontologia schopenhaueriana? Esta pergunta é tanto mais premente quanto, como se sabe, Nietzsche critica veementemente o conceito tradicional de verdade, a “fábula do mundo verdadeiro” (CI *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula*), a própria vontade incondicional de verdade (GC 344; GM III 24), rejeita a noção de “coisa em si” (BM 16; GM I 13) e defende aquilo que ele chama “perspectivismo” (GM III 12;

⁵² A ideia de haver uma analogia entre a organização da sociedade e a organização da “alma” parece ter sido claramente inspirada na *República* de Platão.

GC 354). Ora, a chave para responder a estas perguntas, no âmbito deste capítulo, reside no facto de Nietzsche recusar a ideia schopenhaueriana de “sujeito puro do conhecimento” e concomitantemente de “conhecimento puro ou desinteressado das coisas”. De facto, Schopenhauer não só admitia estes conceitos como pensava que actividades como a filosofia, a arte e até a moral dependiam da possibilidade de um tal conhecimento puramente objectivo, que o mesmo é dizer “desinteressado”, “a-volitivo”, da realidade. Ora, segundo Nietzsche tal espécie de conhecimento não é sequer pensável, é um contra-senso; o conhecimento é sempre uma expressão da vontade de poder. Por esta razão, mais do que ser uma interpretação, a sua “ontologia do poder” não pretende deixar de ser uma determinada perspectiva da realidade no seu todo – uma perspectiva que inclui “mais afectos”, “mais e diferentes olhares”, que pretende, por isso, expressar melhor a natureza da realidade que ontologias rivais, mas é ainda assim uma perspectiva (GM III 12).⁵³

5

As consequências éticas e existenciais da noção de vontade de poder

Não é apenas do ponto de vista teórico-descritivo que a vontade de poder desempenha um papel central. Não só, como vimos, a vontade de poder é uma interpretação da realidade que não pretende ser neutra – até porque para Nietzsche não há tal coisa como interpretações puramente objectivas –, a interpretação da realidade como vontade de poder reflecte também – o que não significa que reflecta *apenas* – o ponto de vista axiológico de Nietzsche. De facto, Nietzsche usa muitas vezes a noção de vontade de poder como critério de valor. Veja-se este passo paradigmático de *O anticristo*:

O que é bom? – Tudo o que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no ser humano.
O que é mau? – Tudo o que provém da fraqueza.
O que é a felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. (AC 2)⁵⁴

A passagem da “ontologia” à “ética” ou, por outras palavras, de um ponto de vista descritivo para um ponto de vista normativo pode ser justificado pelo facto de a ontologia de Nietzsche ter de raiz um estatuto “ético” ou “normativo”, uma vez que o seu tema fundamental é a própria vontade⁵⁵. Por exemplo, segundo a leitura de

53 Sobre o problema de saber o que distingue a metafísica da vontade de Schopenhauer da tese nietzscheana relativa à vontade de poder, ver Constâncio (2013: 184ss.)

54 Sobre o poder como critério de valor nietzscheano, ver também NL 1886-1887, 5[71]; 1887-1888, 11[83].

55 Do mesmo modo que segundo Schopenhauer, a sua metafísica/ontologia é de raiz ética (WN 141).

Katsafanas (2013), uma vez que a noção de poder é o fim constitutivo da acção, serve também como critério ou norma de avaliação. Por outro lado, se tudo for, de facto, vontade de poder, então tudo seria “bom” e a própria distinção moral entre o que é bom e mau não faria sentido (e apesar de Nietzsche se apresentar como um “imoralista”, não há dúvida que ele valoriza certo tipo de homens e acções e desvaloriza outros). Para responder a este problema, pode-se distinguir, como por exemplo Deleuze (1962) e Richardson (1996), uma vontade de poder activa e reactiva (ou entre uma vontade ascendente e decadente, saudável e doente, etc.). Por outras palavras, tudo é vontade de poder, mas esta vontade de poder pode ter diferentes graus de expressão ou de actualização (Richardson 1996: 43). Isto é mais fácil de concretizar se atentarmos um pouco na análise que Nietzsche faz do fenómeno da moral, em particular no seu período tardio. Segundo Nietzsche, a moral que domina determinadas comunidades humanas é uma forma encapotada de vontade de poder (sem que aqueles que estão dominados por ela tenham consciência disso): “mesmo naquela ‘vontade de moral’ está encapotada apenas esta ‘vontade de poder’ [*Wille zur Macht*]; aquele ódio e desprezo é ainda vontade de poder [*Machtwillen*]” (NL 1886-1887, 5[71]). E a sua crítica à moral tem como fio condutor precisamente a ideia de que a moral (em particular, a moral cristã) constitui uma negação da vida, isto é, por outras palavras, uma negação da vontade de poder⁵⁶.

Mas talvez o ponto em que a noção de vontade de poder adquire mais significado é na crítica de Nietzsche ao pessimismo, ao nihilismo e ao ideal ascético. A propósito destes fenómenos, é, mais uma vez, bastante esclarecedor traçar o paralelo com Schopenhauer, em particular no que diz respeito à forma como este entende a natureza da vontade. Para Schopenhauer, como vimos, a vontade é essencialmente vontade de vida, a “vontade” que a natureza manifesta de se conservar e perpetuar a si mesma nas suas várias formas, orgânicas e inorgânicas, e que aparece nos seres vivos tanto sob a forma de instinto de autoconservação como de instinto sexual. Ora, para Schopenhauer, a vontade de vida é também um fenómeno da afirmação da vontade. A existência como vontade, a afirmação da vontade, é, no entanto, segundo Schopenhauer, um estado intrinsecamente doloroso, de sofrimento permanente, pois a vontade é, para ele, essencialmente uma falta que não pode ser colmatada (WWV I §57-58). O prazer envolvido na satisfação dos desejos tem um estatuto meramente negativo, de eliminação de um sofrimento, servindo apenas de ponto de partida para novos desejos. Por outro lado, a própria condição da vontade quando não tem mais nada para querer, a vontade saciada, também não é neutra, pois nessa ocasião é oprimida pelo tédio, revelando assim o sofrimento que é essencial a toda a vontade. Para além disso, a vontade schopenhaueriana não tem qualquer sentido, finalidade ou propósito

56 Não podemos aqui dar conta de toda a crítica de Nietzsche à moral. Não só esta crítica é complexa, passando por diferentes estratégias em diferentes momentos, mas também pelo facto de percorrer toda a obra de Nietzsche desde *Humano, demasiado humano*. Sobre a concepção e crítica nietzscheana à noção de moral e moralidade, ver o segundo capítulo deste livro.

últimos (WWV I §28, §57). A “vida” não constitui propriamente uma finalidade para a vontade, não só porque esta é uma mera tendência cega e não tem a priori uma representação de um fim da sua actividade, mas também porque “querer a vida” significa apenas conservar e perpetuar aquilo que a vontade já é. Como Schopenhauer afirma, no segundo volume do seu *magnum opus*, a vontade não se “apresenta como puxada pela frente, mas antes como empurrada por trás” (WWV II cap. 28: 402). Isto é algo que, como já vimos, Nietzsche critica por diversas vezes, contrastando a vontade de vida com a vontade de poder. No espólio, Nietzsche diz mesmo que a vontade de Schopenhauer é uma “mera palavra vazia” por se lhe ter subtraído “o seu conteúdo, o seu ‘para onde?’” (NL 1888, 14[121])⁵⁷. Ou seja, o facto de a vontade nietzscheana corresponder a uma vontade de expansão – embora comporte em si o mesmo carácter virtualmente “infinito”, isto é, a mesma falta de possibilidade de satisfação final, que está em causa na vontade schopenhaueriana – envolve também a ideia de que o que está em jogo para a vontade é mais do que a sua mera sobrevivência ou perpetuação. Por outras palavras, para Nietzsche, a vontade implica um alvo diferente da sua própria manutenção. Este alvo, por sua vez, confere um sentido ao querer, mesmo que este não seja universalizável, não possa ser formulado através de uma proposição abstracta como o imperativo categórico de Kant, não seja definitivo, e não extravase o âmbito da própria actividade no qual a vontade se encontra envolvida. Enquanto a vontade schopenhaueriana é intrinsecamente falha de sentido, a vontade de poder justifica a vida porque, apesar de não ter uma finalidade última, a sua lógica “expansionista” vai criando sentido para o seu próprio exercício.⁵⁸ Para além disso, para Nietzsche, a avaliação sobre a questão do valor da existência não depende da dor ou do prazer. Desde logo, a satisfação da vontade não corresponde à mera eliminação da dor, pois o alvo da vontade, como vontade de poder, que envolve, por isso, o confronto com o que lhe resiste e a sua superação, inclui intrinsecamente também a dor. Por outras palavras, para Nietzsche, não há um estado de prazer (entendendo o prazer como o crescimento do poder) que não inclua também a dor, como o prazer de correr a maratona inclui uma grande dose de sofrimento (Katsafanas 2013: 170), que não é separável do primeiro⁵⁹.

Por último, a ideia de que o ser humano é vontade de poder também é muito importante como instrumento de crítica à negação da vontade, à vontade de nada

57 Sobre a crítica de Nietzsche à falta de direcção da vontade de Schopenhauer, ver Abel (1998: 65-66).

58 Segundo Katsafanas (2013: 169ss., 175ss.) as pulsões (isto é, as vontades de poder) não visam objectos externos à sua própria actividade; visam, antes, a sua própria expressão, isto é, a actividade enquanto tal e, por conseguinte, a superação de obstáculos na sua persecução. Por exemplo, quando alguém corre a maratona não quer simplesmente chegar à meta. Neste último caso, bastaria ser transportado por outro meio qualquer até ela. O que essa pessoa quer é, antes, estar envolvida no próprio processo ou actividade de correr, com todo o sofrimento e auto-superação que este envolve.

59 Sobre a concepção da doutrina da vontade de poder como um instrumento de “resposta” nietzscheana ao pessimismo schopenhaueriano, ver Reginster 2006: 116ss.

e ao ideal ascético que segundo Nietzsche dominou toda a cultura ocidental desde os Gregos, em particular com o advento do Cristianismo. Ora, apesar de o “ideal ascético”, que Nietzsche aborda no terceiro ensaio de *Para a genealogia da moral*, ser algo que, segundo o filósofo, domina toda a nossa cultura (filosofia, arte e moral), a expressão dele que Nietzsche parece ter em mente na sua crítica, o seu visado principal, parece ser precisamente Schopenhauer. Segundo Schopenhauer, ainda que este seja um acontecimento raro, é possível a vontade de vida negar-se e até suprimir-se a si mesma em resultado do conhecimento intuitivo da sua própria natureza, que inclui a intuição de que a vida, ou seja, a vontade, não tem sentido nem valor. A “negação da vontade” tem, segundo este filósofo, a sua maior expressão prática nos fenómenos de ascetismo, isto é, na renúncia a todo o tipo de prazeres e satisfações do querer, que, no seu auge, pode chegar à prática de mortificação e autoflagelação. Ora, para Nietzsche, a renúncia, a ascese, em suma, a negação da vontade não é senão outra forma de vontade de poder, ainda que mascarada: “tudo isto significa – ousemos compreendê-lo – uma *vontade do nada*, uma aversão dirigida contra a vida, uma revolta contra os pressupostos mais fundamentais da vida, mas é e continua a ser uma *vontade!*” (GM III 28)⁶⁰. A ideia de Nietzsche parece ser a de que, precisamente por ser vontade de poder, e não vontade de vida, o ser humano nunca pode deixar de querer. A negação da vontade é ainda expressão da vontade – “o ideal ascético exprime uma vontade” (GM III 23). O terceiro ensaio de *Para a genealogia da moral* termina precisamente com a ideia que encapsula a oposição de Nietzsche a Schopenhauer respeitante à natureza da vontade e da possibilidade da sua negação: “o homem ainda prefere querer *o nada* a *não querer nada*” (GM III 28).⁶¹

60 Sobre este ponto ver também Deleuze 1962: 61. Sobre o problema do niilismo e a afirmação da vida em Nietzsche, ver os capítulos 1 e 5 do presente livro, respetivamente.

61 "Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0035 com o identificador DOI 10.54499/DL57/2016/CP1453/CT0035.

Referências bibliográficas

- Abel, Günter (1998): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2ª ed., de Gruyter: Berlin.
- Aristóteles (1933): *Metaphysics*, vol. 1, Books I-IX trad. H. Tredennick, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Atwell, John E. (1995): *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of the Will*, Berkeley: University of California Press.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Maudemarie e Dudrick, David (2012): *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, New York: Cambridge University Press.
- Constâncio, João (2011): "On Consciousness. Nietzsche's Departure from Schopenhauer", *Nietzsche-Studien* 40, pp. 1-42.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Niilismo. Nietzsche e o enigma do mundo*, Lisboa: Tinta da China.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Espinoza (1992): *Ética*, trad. J. Carvalho, J. F. Gomes e A. Simões, Lisboa: Relógio d'Água.
- Freud, Sigmund (2009): *Três ensaios sobre teoria da sexualidade*, trad. N. Batalha, Lisboa: Relógio d'Água.
- Gori, Pietro (2017): "A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjectividade de Nietzsche", *Cadernos Nietzsche* 38 (2), pp. 13-35.
- Gori, Pietro (2019): "Vontade de Poder", *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 2.ª série, org. A. Marques e A.S. Campos. Instituto de Filosofia da Nova: Lisboa, URL: <<http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/vontade-de-poder>>.
- Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche*, vol. 1, *Gesamtausgabe*, vol. 6/1, Frankfurt: Vittorio Klostermann (1ª ed., Neske: Pfullingen, 1961).
- Heidegger, Martin (1997): *Nietzsche*, vol. 2, *Gesamtausgabe*, vol. 6/2, Frankfurt: Vittorio Klostermann (1ª ed., Neske: Pfullingen, 1961).
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (2001): *Crítica da razão pura*, 5ª ed., trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (=KrV)
- Kant, Immanuel (1960): *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. P. Quintela, Lisboa: Edições 70. (=GMS)
- Kant, Immanuel (1988): *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70. (=Prol)

- Katsafanas, Paul (2013): *Agency and the Foundation of Ethics. Nietzschean Constitutivism*, Oxford Oxford: University Press.
- Katsafanas, Paul (2015): "Kant and Nietzsche on Self-Knowledge", em J. Constâncio *et al.*, *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 110-130.
- Katsafanas, Paul (2016): *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford: Oxford University Press.
- Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press.
- Leiter, Brian (1998): "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche", em C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Oxford University Press, pp. 217–257.
- Leiter, Brian (2009): "Nietzsche's Theory of the Will", em K. Gemes e S. May (ed.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press: Oxford, pp. 107-126 (*Philosophers' Imprint* 7, 2007, pp. 1–15).
- Montinari,azzino (1982): "Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht", em M. Montinari, *Nietzsche Lesen*, Walter De Gruyter, Berlin/New York, pp. 92-119.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1978): "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7(1), pp. 189-223.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999): "Wille zur Macht", em W. Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, de Gruyter: Berlin.
- Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Platão (2001): *República*, 9ª ed., trad. M. H. R. Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Reginster, Bernard (2006): *Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Richardson, John (1996): *Nietzsche's System*, New York: Oxford University Press.
- Richardson, John (2004): *Nietzsche's New Darwinism*, New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur (1972): Über den vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund, *Sämtliche Werke*, vol. 1, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Wiesbaden: Brockhaus. (=SG)
- Schopenhauer, Arthur (1972): Über den Willen in der Natur, *Sämtliche Werke*, vol. 4, *Schriften zur Natur-Philosophie und zur Ethik*, Wiesbaden: Brockhaus. (=WN)
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, *Sämtliche Werke*, vol. 4, *Schriften zur Natur-Philosophie und zur Ethik*, Wiesbaden: Brockhaus. (=FW)

- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1, *Sämtliche Werke*, vol. 2, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV I)
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2, *Sämtliche Werke*, vol. 3, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV II)
- Shapshay, Sandra (2009): "Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy" em A. Neill e C. Janaway (ed.), *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 58-76.
- Shapshay, Sandra (2019): *Reconstructing Schopenhauer's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- de Sousa, Luís A. (2013): *O autoconhecimento da vontade. Um estudo sobre a noção de subjectividade no sistema filosófico de Schopenhauer*, Tese de doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: Lisboa.
- de Sousa, Luís e Faustino, Marta (2015): "Nietzsche and Schopenhauer on Self and Subject", em J. Constâncio *et al.* (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 131-165.
- Stegmaier, Werner (2011): *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Stellino, Paolo (2015). "Self-Knowledge, Genealogy, Evolution", em J. Constâncio *et al.* (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 550-573.
- Wotling, Patrick (2008): *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris: Flammarion.

2.3

Nietzsche e a cultura europeia

Bartholomew Ryan

Quando o teu olhar se tiver tornado forte o suficiente para ver o fundo, na escura fonte do teu ser e dos teus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para ti, no espelho dele, as constelações distantes de culturas vindouras.

HH I 292

No lugar de “sociedade”, o complexo cultural como o meu interesse principal (como um todo ou nas suas partes).

NL 1887, 9[8]

O fenómeno e a crítica da cultura são centrais nos textos de Nietzsche. Nietzsche é o filósofo e médico da cultura europeia – cultura esta que contém tanto aspectos saudáveis como aspectos doentios. Num certo sentido, Nietzsche é cultura, no sentido em que a sua obra filosófica inovadora constitui uma viagem pela cultura europeia. O que quero dizer com isto é que a *obra* de Nietzsche – enquanto incorporação da cultura europeia e da crítica cultural – liga a construção humana, como parte do nosso instinto, à própria natureza; desdobra-se; incorpora tanto a barbárie como a subtileza; une a escavação filológica à construção e destruição de mitos; analisa e destrói antigos e novos valores; e persegue o renascimento do “espírito livre”. Na sua odisséia filosófica, Nietzsche viaja por filósofos, artistas e épocas icónicas por forma a criticar e revitalizar a nossa compreensão, as nossas ideias e a nossa consciência da cultura, despertando-nos novamente para o que significa tornar-se, devir, ser um ser humano.

A cultura é o fenómeno que, nos seus aspectos positivos e negativos, nos constitui e nos forja como essa espécie estranha [*Unheimlich*] a que chamamos humanos ou *homo sapiens*. Como Nietzsche escreve em *Para Além do Bem e do Mal*, o homem “é um animal complexo, mentiroso, artificial e pouco transparente, inquietante para os outros animais, menos pela força do que pelo engenho e pela esperteza” (BM 291). A cultura permanece um termo ambíguo ao longo dos textos complexos e infinitamente abertos de Nietzsche. Assim, a cultura é parte do desenvolvimento do ser humano, é sinónima do humano – mas como tensão não resolvida. Como escreve Nietzsche ainda em *Para além do Bem e do Mal*, “o homem é o animal que não está ainda fixado” (BM 62).

Este capítulo está dividido em duas secções. Na primeira secção, analiso os vários sentidos e significados da cultura e os diferentes termos, ideias e figuras históricas que se relacionam com ela no contexto europeu para Nietzsche. Na segunda secção, mostro como Nietzsche analisa, critica e supera as várias formas de cultura do passado e do presente no desdobramento do seu próprio empreendimento filosófico. Desta análise, a visão de Nietzsche para o futuro da cultura emergirá nas figuras do “espírito livre” e do “bom europeu”, e na forma como se propõe libertar-nos das cadeias sofisticadas das sociedades gastas em que vivemos, reconectando-nos com os nossos instintos e o mundo natural, ou seja, a terra.

1

Sentidos e direcções da cultura europeia

1.1

Cultur, Bildung, Zivilisation

Na nossa compreensão habitual do termo, cultura designa o conjunto de atitudes, valores, metas e práticas partilhados que caracterizam uma instituição ou organização. Acredita-se que a cultura se torna mais rica ou notável ao aumentar o conhecimento, o esclarecimento, e uma excelência de gosto adquirida por treino intelectual e estético. A música, a arte, o teatro, a literatura e a filosofia tornam-se, assim, o apogeu de uma cultura, juntamente com as crenças e as formas sociais, as descobertas científicas e os traços materiais de um grupo racial, religioso ou social. No seu livro sobre Nietzsche, Deleuze descreve a cultura como “a actividade da espécie humana” (Deleuze 2006: 128). Eric Blondel observa no seu livro *Nietzsche: The Body and Culture* que a “cultura para Nietzsche é a totalidade de valores mais ou menos unificada que uma sociedade, época ou civilização – enquanto totalidades tipológicas vitais – se oferece a si mesma em resposta à questão: porque vivemos? ‘*Warum lebe ich?*’, ‘*Wozu lebst du?*’” (Blondel 1991: 54). Há diferentes níveis de cultura, que têm sido designados por alta cultura (por exemplo, a arte, a religião e a filosofia) e baixa cultura (por exemplo, uma cultura bancária, uma cultura de trabalho, uma cultura de entretenimento popular, uma cultura desportiva). Nietzsche estava bem consciente de todos os diferentes elementos saudáveis, i.e. a vontade de poder, a criação artística, uma vida de afirmação apesar do sofrimento, ser um ‘espírito livre’ e ‘bom europeu’, e criar novos valores; e doentios, i.e. permanecer fiel a valores decadentes, o ressentimento, a repressão dos instintos, a “mentalidade de rebanho”, a negação do trágico na existência humana, e o nacionalismo – que é “de todas *a mais adversa* à cultura, (...) essa *nevrose nationale* de que a Europa padece” (EH, “O Caso Wagner” 2) da cultura. Analisar os aspectos “saudáveis” e “doentios” de uma cultura significa refletir sobre questões literárias, éticas e políticas, através das quais Nietzsche desenvolve aquilo a que podemos chamar uma antropologia, isto é, uma reflexão sobre o homem enquanto “espécie humana” (cf. por exemplo GM, *Prefácio* 6).

Em alemão, há várias palavras relacionadas com o tema e o estudo da cultura, tais como, por exemplo, *Bildung*, *Entwicklung*, *Erziehung*, *Zivilisation* e *Cultur* (a forma como Nietzsche escreve *Kultur*, acentuando a presença francesa/latina no ‘C’). Apesar de este capítulo se dedicar sobretudo à noção mais genérica de *Kultur* ou *Cultur*, estas diferentes palavras ajudam-nos a seguir a compreensão, as distinções, a crítica e a visão de Nietzsche da cultura nas nossas sociedades. *Bildung* é uma noção e uma perspectiva fundamentais da época do romantismo alemão, sobretudo no que diz respeito à formação da mente e identidade alemãs. Deriva das palavras alemãs *Bild* e *bilden* – que significam “imagem” e “desenvolver”, respectivamente. No seu estudo sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, Robert C. Solomon descreve *Bildung* da seguinte forma:

tomar forma, crescer. Desenvolver-se a si mesmo (*sich bilden*) – educar. A “metáfora radical” de toda a *Fenomenologia do Espírito* – crescimento e educação. Hegel utiliza várias vezes a imagem de uma árvore ou criança em crescimento para ilustrar o seu modelo de filosofia, mas talvez a imagem filosófica predominante seja a metáfora platónica da educação, na qual o filósofo guia o inculto para longe das sombras e em direcção à luz da Verdade. (Solomon 1985: 277)

Assim, para Hegel a realização¹ acontece depois do fim da *Bildung*. O objectivo da filosofia é moldar uma pessoa, e este é também o fim da *Bildung*. Blondel escreve sobre a relação de Nietzsche com a cultura da seguinte forma: “A questão do problema da cultura em geral (*Kultur*) em Nietzsche passa pela localização da cultura como educação (*Bildung*) em Nietzsche e no seu texto” (Blondel 1991: 33). Há, no entanto, algo ainda mais céptico e dinâmico envolvido na valorização nietzschiana da *Bildung*, que o aproxima dos escritores experimentais do século XX.

Nos escritos de Nietzsche, a cultura pode por vezes ser traduzida por “civilização”² (*Zivilisation*, em alemão). Uma vez mais, Blondel distingue sucintamente *Kultur* e *Zivilisation* da seguinte forma: “A *Zivilisation* designa a experiência material de uma civilização (*Kultur*), ao passo que *Kultur* se refere aos dados ideológicos de uma determinada ‘cultura’” (Blondel 1991: 43). Juntamente com a *Bildung* e ideias filosóficas e socio-políticas, a *Zivilisation* é frequentemente colocada em oposição à natureza. *Kultur*, *Bildung* e *Zivilisation* são formadas e construídas a partir da moral, da etiqueta social, do refinamento e do desenvolvimento, contra o caos da natureza.

- 1 Dizer que a realização (ou auto-realização) acontece apenas no final da *Bildung* significa que só passando pelos vários estágios e experiências da vida e da cultura é que nos tornamos seres humanos mais desenvolvidos e completos. É por isso que a *Bildung* também pode ser traduzida por “desenvolvimento”. Para Hegel, a filosofia não é um corpo de conhecimento, mas uma actividade que se aprende praticando (Solomon 1985: 243).
- 2 Veja-se Wotling 1995 e Faustino 2014, para uma análise da civilização e da ideia da filosofia como terapia para a cultura.

Mas a cultura que Nietzsche interpreta incorpora a natureza. Portanto, a nossa cultura é parte da natureza; e nós, como seres humanos, somos parte da natureza. Assim, o entusiasmo inicial de Nietzsche por Schopenhauer justifica-se pelo facto de este último priorizar a “vontade” e o “instinto” relativamente ao idealismo transcendental e dialéctico de Hegel. Segundo Nietzsche, a actividade e a presença do corpo como conexão com a natureza e a terra é central para a nossa compreensão e expressão das raízes e impulsos da cultura. Daí, uma vez mais, a afinidade de Nietzsche com os iconoclastas experimentais, como James Joyce, que concebeu o seu grande romance *Ulisses* como um auto-declarado “épico do corpo humano” (Ellmann 1982: 436) – em guerra consigo mesmo, com o nacionalismo, a igreja e o imperialismo –, na tarefa de renovar a cultura do futuro. Mas, tal como o livro de Joyce acaba com a palavra “sim”, a mensagem de Nietzsche é também afirmativa. Assim, tal como no “sim” à vida instável e inconformado de Joyce, há sempre um duplo sentido na abordagem de Nietzsche à cultura, que visa simultaneamente a sua crítica, a sua superação e a sua celebração. Por detrás da bela fachada e dos grandes feitos da cultura, encontra-se derramamento de sangue, brutalidade e conquista. Ecoando Nietzsche mais de meio século depois, Walter Benjamin comenta que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (Benjamin 2017: 12). Nietzsche era também um admirador tanto de Goethe como de Kleist: o primeiro criou e articulou a *Bildung*, e é um exemplo grandioso de controlo da grande embriaguez [*Rausch*]³ que ele próprio, enquanto artista, continha e expressava, alcançando a totalidade (sobre Goethe, ver abaixo a secção sobre ‘o génio na cultura’); o segundo foi, segundo Nietzsche, destruído pela mesma *Bildung* (cf. CE III 3⁴), por ter sido consumido pela mesma embriaguez e colapsado no caos, mas conseguindo ainda assim escrever oito peças explosivas e oito histórias inquietantes antes de disparar contra si mesmo. Mas obviamente Kleist não foi simplesmente um iconoclasta inovador; tal como Nietzsche, fez parte da tradição alemã de um helenismo dissidente (bem como Hölderlin e Heine, que Nietzsche também admirava), que Douglas Smith descreve como utilizando “o seu conhecimento de civilizações antigas para criticar a cultura alemã contemporânea, ao invés de apoiar a ordem social corrente” (Smith 1996: xi).

1.2

Grécia, Renascimento e cristianismo na cultura europeia

Em *Para uma Genealogia da Moral*, Nietzsche chama ao homem “o animal doente” (GM III 13), uma vez que este continuamente regressa à barbárie ou a internaliza. Um

- 3 Cf. CI, *Incursoes* 8 (“Para a psicologia do artista”): “A fim de haver arte, para que exista um fazer e um olhar estético, é indispensável uma condição fisiológica: a embriaguez [*Rausch*].”
- 4 Sobre a admiração de Nietzsche por Kleist, veja-se ainda BM 269 e NW, “O psicólogo toma a palavra” 2, onde Nietzsche inclui Kleist na lista de grandes poetas (juntamente com Byron, Musset, Poe e Leopardi; note-se que Kleist é o único poeta alemão na lista).

dos elementos fundamentais desta doença é a separação do homem do seu passado animal e afastamento dos seus instintos, impulsos e afectos – doença agravada depois pelo desenvolvimento da moral e, em particular, pelo triunfo do cristianismo, dos seus valores, da má consciência, do sentimento de culpa. Este é o elemento que simultaneamente o liga a todos os outros animais e o separa deles, tornando-o doente e sofredor, tal como se manifesta na cultura, e em particular na cultura europeia, analisada por Nietzsche. Tal como Nietzsche escreve na mesma obra:

Mas com ele surgiu também a doença mais grave e mais inquietante de que a humanidade já padeceu e da qual até hoje se não curou, *o homem sofrendo da doença do homem, sofrendo de si*: como consequência da separação violenta relativamente ao seu passado animal, do salto, da queda que o atirou para dentro de uma nova situação com novas condições de existência, da declaração de guerra contra os antigos instintos sobre os quais sempre tinham assentado a sua força, o seu prazer e o que nele havia de temível. (GM II 16)

Em *Para além do Bem e do Mal*, Nietzsche acrescenta:

A doença da vontade está espalhada pela Europa de uma forma desigual: mostra-se com mais intensidade e variedade por toda a parte onde a cultura se encontra há mais tempo implantada, mas desaparece na medida em que o “bárbaro” ainda – ou novamente – faz valer o seu direito, sob a roupagem desleixada na cultura ocidental. (BM 209)⁵

Antes de entrarmos na análise e crítica (que é também uma auto-crítica) nietzschiana da cultura nos vários desdobramentos do seu pensamento, é importante salientarmos brevemente os vários aspectos e pilares da cultura europeia ao longo dos últimos 2500 anos que conduziram ao tempo de Nietzsche e que ainda hoje nos assombram e influenciam.

A cultura europeia foi fundada, mantida e continuada até ao final do século XIX – tanto nos seus aspectos negativos como nos seus aspectos positivos – sobre Homero,

5 Na mesma obra, Nietzsche desenvolve mais o tema do sentido histórico e da semibarbarie que continua presente no homem moderno e na Europa especificamente: “O passado de cada forma e modo de vida, o passado das culturas que, dantes, viviam perigosamente em convivência e em sobreposição, deságua em nós, ‘almas modernas’, graças àquela confusão; os nossos instintos retrocedem, de agora em diante, em todas as direcções, nós próprios somos uma espécie de caos. Por fim, tal como se disse, o ‘espírito’ retira daí algum proveito. Devido ao nosso semibarbarismo de vida e de desejos, temos misteriosos acessos a toda a parte, que uma época mais distinta que a nossa nunca possuiu, sobretudo, o acesso ao labirinto de culturas imperfeitas e a todas as semibarbaries que alguma vez existiram na terra. E, na medida em que, até ao presente, a parte mais considerável da cultura humana foi semibárbara, o ‘sentido histórico’ quase significa o sentido e o instinto para tudo, o gosto e o paladar para tudo; com o que, de imediato, ele se mostra como um sentido vulgar” (BM 224).

Platão, a Bíblia e o cristianismo, o Renascimento, a era dos “Descobrimentos”, a Reforma, o Iluminismo, as revoluções científicas, o culto do “gênio”, o Romantismo na pintura, na música e na literatura, o nacionalismo e o colonialismo. Sempre experimentalista, Nietzsche insere um parágrafo intitulado “zonas da cultura” na sua obra de transição *Humano, Demasiado Humano* (HH I 236). Neste aforismo, Nietzsche revela a sua relação ambígua com as diferentes zonas da cultura relativamente ao clima. O clima tropical representa o passado – o tempo de “violentos contrastes, brusca alternância de dia e noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo o lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza” (HH I 236). Na cultura temperada (a cultura na qual Nietzsche cresceu), existe, por outro lado “um céu claro, embora não luminoso, um ar puro, quase invariável, agudeza, ocasionalmente frio” (HH I 236). Para Nietzsche, o “progresso” veio a ser associado à zona temperada da cultura.

Na Europa, tirando o gênio excepcional na modernidade, que se manifesta em figuras como Shakespeare, Napoleão e Goethe (o gênio é uma invenção predominantemente masculina⁶), talvez apenas os gregos antigos e o Renascimento tenham celebrado e incorporado uma era de afirmação – um dizer “sim” à vida. Nos seus dois primeiros livros, Nietzsche expressa esta posição: *O Nascimento da Tragédia* é uma celebração da tragédia grega como afirmação da existência humana e em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche mostra o seu entusiasmo pela cultura do Renascimento:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desagrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição das suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas na nossa cultura moderna. (HH I 237)

- 6 Como tantos outros filósofos, Nietzsche é infelizmente também um produto do seu tempo na concepção do “gênio” – que é um conceito masculino – e nas suas perspectivas maioritariamente negativas sobre o papel das mulheres na cultura. Usa frequentemente a palavra “feminino” de uma forma negativa, para designar algo fraco, inferior, superficial, demasiado emocional. Parece haver uma divisão entre culturas masculinas (a Grécia antiga e o Antigo Testamento) e culturas femininas (cristianismo, democracia). E, no entanto, como tantas vezes acontece com Nietzsche, há também simultaneamente uma consideração mais subtil e profunda, a partir da qual o “feminino” e a “mulher” aparecem como o ponto de entrada na própria essência do que significa existir e do que poderão ser culturas futuras, sobretudo no que diz respeito à nossa ligação com a terra e ao sermos parte da energia e fluxo do resto da natureza, em vez de sentirmos, pensarmos e agirmos de forma alienada e separada dela. Veja-se o início de uma das suas obras mais focadas: “Supondo que a verdade é mulher (...)” (BM, *Prefácio*).

Para Nietzsche, a negação da vida e do mundo começou com os movimentos fundadores da cultura europeia – nomeadamente com Sócrates e Platão, e depois com o cristianismo. Uma vez que o niilismo é abordado num outro capítulo deste livro, importa referir aqui apenas que o niilismo é a negação do mundo e dos nossos instintos, a negação da vida na sua dimensão mais essencial, pela qual Nietzsche responsabiliza primariamente o cristianismo, que determinou também as condições (fisiológicas e antropológicas) de *ressentiment* e *décadence*⁷ que se disseminaram e enraizaram na cultura europeia (cf. CI, *O problema de Sócrates e Moral como antinatureza*, mas também GM II e BM 203). Isto não significa que Nietzsche abomine a cultura moderna; pelo contrário, este problema do cristianismo, como escreve no prefácio a *Para Além do Bem e do Mal*, “configurou na Europa uma prodigiosa tensão do espírito” (BM, *Prefácio*) que, se adequadamente cultivada e desenvolvida, irá determinar uma *auto-superação* da moral europeia (GM III 28).

De certa forma, sem cristianismo não haveria Nietzsche. O cristianismo foi um grande triunfo e uma ideia poderosa duradoura. Temos que nos lembrar do que Nietzsche escreve na sua primeira obra publicada: “sem o mito, porém, qualquer cultura vê-se privada da sua força natural, saudável e criativa: só um horizonte cercado de mitos pode completar a unidade de toda uma tendência cultural” (NT 23). Um dos problemas que Nietzsche vê no impacto do cristianismo na cultura europeia é o facto de este ter sido demasiado bem-sucedido em desordenar e castrar de forma preocupante os nossos impulsos, os nossos instintos e a nossa moral. Por exemplo, Nietzsche expressa isso na seção (e título) chamada “Moralidade como anti-natureza” no *Crepúsculo dos Ídolos*: “But an attack on the roots of passion means an attack on the roots of life: the practice of the church is hostile to life” (CI, *Moralidade como anti-natureza* 1); e “Every naturalism in morality - that is , every health morality - is dominated by an instinct of life” (CI, *Moralidade como anti-natureza* 4). Como escreve em *Para a Genealogia da Moral*: “Comecei a entender que a moral da compaixão, ampliando os seus tentáculos, contagiando e contaminando os próprios filósofos, era o sintoma mais inquietante da nossa cultura europeia, ela própria tornada inquietante” (GM Prefácio 5). Agora este processo atingiu o seu cume, na chamada “morte de Deus” declarada pelo louco na praça do mercado (GC 125), e no seu lugar ficou um vazio – que é simultaneamente aterrador e estimulante. É a filosofia de Nietzsche que assume agora a tarefa de reordenar o caos, promover a renovação da cultura europeia e educar “bons europeus” e “espíritos livres”.

1.3

O génio na cultura

Os comentários que Nietzsche faz sobre o “génio” ao longo da sua obra ajudam-nos a compreender a sua noção de cultura. Para além dos diferentes aspectos definitórios da cultura já mencionados, e dos vários fundamentos e valores da alta e baixa cultura

⁷ Para uma análise mais aprofundada destes termos, cf, Paschoal 2015.

europeia, há também a presença do génio, que eleva a cultura da mediocridade, abre novos caminhos e cria novos valores, verdades, perspectivas, filosofias e obras de arte. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche descreve o génio da seguinte forma:

O meu conceito de génio. Os grandes homens, tal como as épocas, são material explosivo em que se acumula uma força ingente; o seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que neles, durante muito tempo, se tenha junto, acumulado, poupado e preservado – que, por longo tempo, nenhuma explosão tenha ocorrido. Se a tensão na massa se tornou demasiado grande, basta o estímulo mais acidental para chamar ao mundo o “génio”, a “acção”, o grande destino. (CI, *Incursões* 44)

Os génios são aqueles que educam os educadores e que mantêm a cultura viva quando esta parece ter degenerado em mediocridade, ideias gastas e falta de inspiração. Para Nietzsche, muito influenciado pelo seu mentor Jacob Burckhardt, são os grandes indivíduos que desenvolvem e revigoram a cultura. Podemos entrever aqui o espírito aristocrático de Nietzsche – talvez não, em última análise, no sentido político, mas sim no que diz respeito à cultura. Para Nietzsche, é a aristocracia que mantém a cultura viva – o génio é essa aristocracia. Assim, o génio de Nietzsche pode ainda emergir de contextos medíocres ou servis – por exemplo, Platão, Cristo, Napoleão, Espinosa, Kant, Goethe, Shakespeare, etc.

A ideia moderna de progresso na cultura manifesta-se muito vivamente no tempo de Nietzsche através da industrialização europeia, dos avanços tecnológicos da era científica, do nascimento do nacionalismo e da democracia constitucional, da especialização e fragmentação, do consenso, da velocidade nos transportes, da comunicação de massa no jornalismo e da distribuição rápida de informação. O génio de Nietzsche representa e incorpora, por vezes, uma lentidão ou mesmo uma indolência fingida, uma totalidade fragmentada, e um desconforto que é simultaneamente estranho e familiar [*Unheimlich*]. O génio é o *Unheimlich*, aquele que simultaneamente destrói e cria a cultura. Ou, tal como Walter Benjamin escreveu no século XX: “Uma grande obra estabelecê-lo-á ou aboli-lo-á [o género estético]; e a obra perfeita fará ambas as coisas” (Benjamin 2003: 44). Assim, no que diz respeito à ideia de lentidão (que se relaciona com o repouso e a indolência), Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos Ídolos* que “uma espécie superior de homens (...) tem tempo, arranja tempo para si, não pensa em ficar ‘pronto’ – com trinta anos, no sentido da cultura mais alta, ainda se é um principiante, uma criança” (CI, *Alemães* 5). Relativamente à indolência ou ócio, Nietzsche começa o mesmo livro dizendo que este “é o começo de toda a psicologia” (CI, *Máximas* 1). A ideia de totalidade ou integridade relaciona-se com o “grande estilo” que Nietzsche menciona por vezes de forma enigmática. Vejam-se os seguintes dois exemplos – o primeiro de *Humano, Demasiado Humano*, e o segundo do *Crepúsculo dos Ídolos*: “O grande estilo. – O grande estilo nasce quando o belo

tem a vitória sobre o monstruoso” (HH II VS 96); e “O maior sentimento de poder e de segurança exprime-se no que tem *grande estilo*” (CI, *Incursões* 11).

Quem é o gênio que conduz, interrompe e revigora a cultura europeia? Em primeiro lugar, Goethe é um bom candidato. Ao procurar “bons europeus”, Nietzsche encontra Goethe, que não é apenas o grande escritor da língua em que escreve, mas procura ser um escritor global. É um mestre de vários gêneros literários, polímata, afirmador da vida, amante das culturas antiga e moderna, assimilador e incorporador da paixão e do paradoxo da existência.⁸ No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche escreve que Goethe “trazia em si estes fortíssimos instintos: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o anti-histórico, o idealista, o irreal e o revolucionário” (CI, *Incursões* 49), acrescentando que Goethe “não é um acontecimento alemão, mas europeu (...). O que quis foi a *totalidade* (...), disciplinou-se para a totalidade, *criou-se* a si mesmo” (CI, *Incursões* 49). Por isso, continua Nietzsche, foi capaz de conceber um novo tipo de espiritualidade, contraposta ao tipo humano da europa cristã, por ser caracterizada por uma atitude positiva perante a vida: “um espírito assim *libertado* encontra-se, com um fatalismo alegre e confiante, no meio de tudo”. Goethe é um exemplo *par excellence* da ideia de Nietzsche de uma cultura superior, por oposição à cultura inferior, uma vez que é capaz de se equilibrar entre dois requisitos: ser claro e rigoroso ao mesmo tempo que poético e esotérico. A passagem de *Humano, Demasiado Humano*, intitulada “Metáfora da dança”, onde Nietzsche escreve sobre este equilíbrio, conclui da seguinte forma: “A alta cultura assemelhar-se-á a uma dança ousada: por isso, como eu disse, faz falta muita energia e flexibilidade” (HH I 278). No mesmo livro, uma visão da fusão do animal e do humano na “cultura superior” é incorporada e controlada pelo “gênio da cultura” de Nietzsche: “É um centauro, meio animal, meio homem, e, ainda para mais, tem asas de anjo na cabeça” (HH I 241). Mais tarde, em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche vai ainda mais longe: “Quase tudo aquilo a que chamamos ‘cultura superior’ consiste na espiritualização e no aprofundamento da *crueidade* – é esta a minha tese. Aquele ‘animal selvagem’ não morreu completamente, mas vive e floresce; apenas se divinizou” (BM 229).⁹

Existe também o caso de Wagner. Enquanto a maioria está de acordo quanto a Goethe ser um evento europeu, Wagner é mais controverso. Como se sabe, Nietzsche começou por ser um grande discípulo de Wagner e, mais tarde, tornou-se um dos seus críticos mais ferozes. Como escreve um comentador na introdução a uma das obras de Nietzsche, depois de o seu pai ter falecido quando era ainda criança, “Nietzsche adotou Schopenhauer como seu padrinho intelectual e adotou Wagner como sua figura emocional e espiritual” (Schacht 2000: x). O caso de Wagner pode também ser

8 Veja-se o artigo “Nietzsche e a Boa espiritualidade Europeia”, onde Pietro Gori analisa as secções do *Crepúsculo dos Ídolos* que lidam com Goethe, o “alemão”, o “bom europeu”, o “espírito livre” e o papel do Renascimento (Gori 2021).

9 Para mais comentários sobre a cultura “superior” e “inferior” em *Humano, Demasiado Humano*, veja-se o capítulo 5, intitulado “Sinais de Cultura [Cultur] Superior e Inferior”, especialmente os aforismos 260, 277, 281 e 285.

visto como o caso da cultura. A relação de Nietzsche com Wagner revela uma série de elementos importantes do que a cultura é para Nietzsche e do papel e dever que o artista e o filósofo devem ter relativamente a ela – na medida em que ambos são frutos dela e fazem o percurso que passa por incorporá-la, distanciar-se dela, criticá-la e renová-la. Enquanto que, para Nietzsche, Goethe exemplifica (talvez juntamente com Homero, Stendhal, Napoleão e Montaigne) uma expressão saudável do génio, Wagner (talvez juntamente com Sócrates, Platão, Cristo e Schopenhauer) é uma expressão corrupta e doente do génio da cultura. O que é interessante é que, ao contrário de todos os outros nomes referidos, Nietzsche conhecia e chegou a ser amigo de Wagner. Nietzsche tinha uma adoração pela esposa de Wagner, Cosima, que provavelmente admirava ainda mais que Wagner, como um grande ideal feminino – o ideal de uma mulher maternal, sábia, solidária, inteligente, atraente e com uma compreensão elevada da arte¹⁰, todos estes traços contrários às ideias estereotipadas que Nietzsche tinha das mulheres.

No seu primeiro livro publicado, Nietzsche apela ao nascimento (ou renascimento) de uma nova cultura através de uma releitura e reinterpretção da tragédia grega antiga, agora inspiradas pela música wagneriana e a metafísica de Schopenhauer, declarando que “só como *fenómeno estético* é que a existência e o mundo encontram uma *legitimação* eterna” (NT 5). As suas publicações seguintes mostram um afastamento de Wagner e de Schopenhauer, tornando-se a cada obra cada vez mais crítico e veemente. Para Nietzsche, o maior crime de Wagner foi a sua degeneração na vaidade, o seu nacionalismo e anti-semitismo crescentes, e a sua utilização de mitos cristãos (por exemplo, a sua ópera *Parsifal*); no caso de Schopenhauer, a sua doença é o pessimismo da sua filosofia e a negação da vida – a tarefa de Nietzsche é transformar a “vontade de vida” schopenhaueriana numa “vontade de poder”. Tanto o artista como o filósofo acordaram e inspiraram Nietzsche, mas logo depois tornaram-se tipos doentios que ele teve de superar – tanto em si mesmo, como na cultura à sua volta. Até os génios da cultura têm de ser superados na tarefa de compreender e guiar a cultura. Para Nietzsche, a tensão tem necessariamente de permanecer. O génio saudável afirma a vida apesar dos desafios insuperáveis que a existência continuamente nos lança; o génio que se torna doentio é um negador da vida (um ascético ou santo), um pessimista, ou o “último homem”, que se mantém sempre satisfeito consigo mesmo e com o que já alcançou na vida, e que desiste da tensão que leva à criação, à vida apaixonada e ao dinamismo cultural. Na sua obra tardia, Nietzsche utiliza o conceito de decadência [*décadence*] para identificar o tipo humano resultante do pessimismo e niilismo europeus, o homem doente *par excellence*. No *Caso de Wagner*, e também em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que ele mesmo é um *décadent* – assim como Wagner. Mas, contrariamente a Wagner, Nietzsche conseguiu sair do niilismo, pois a sua espiritualidade forte permitiu-lhe fazê-lo:

10 Em *Ecce Homo*, Nietzsche escreve: “Os poucos casos de superior educação, com que deparei na Alemanha, eram todos de origem francesa, sobretudo a senhora Cosima Wagner, de longe a primeira voz que eu ouvi em questões de gosto” (EH, *Perspicaz* 3).

Sou, tanto quanto Wagner, um filho do meu tempo – i.e. sou um decadente. A única diferença é que eu reconheci este facto e lutei contra ele. O filósofo em mim lutou contra ele. (CW, *Prefácio*)

Pondo à parte o facto de eu ser um decadente, sou também o seu contrário. (...) Tomei conta de mim mesmo, tornei-me a mim próprio outra vez saudável: ora, a condição para tanto – qualquer fisiologista o admitirá – é *que, no fundo, se seja saudável*. (...) foi nos anos da minha mais baixa vitalidade que eu *deixei* de ser pessimista (...). (EH, *Sábio 2*)

Talvez seja este o exemplo mais claro da contraposição que se encontra em Nietzsche entre niilismo passivo ou pessimista e niilismo activo, assim como da sua ideia de que o niilismo é uma fase de doença necessária para o desenvolvimento de uma nova espiritualidade e, conseqüentemente, de uma nova cultura.

2

Da crítica cultural a uma cultura do futuro¹¹

2.1

Rastreado e minando a cultura

Todo o empreendimento filosófico e literário de Nietzsche pode ser visto como uma incursão na cultura europeia, incluindo uma dissecação da sua própria história, sentimentos, desejos, pensamentos e experiências individuais, que depois se ramifica na indagação do que significa, universalmente, existir como um ser humano numa dada cultura. Escreve na sua “autobiografia”, que é uma obra simultaneamente estranha e profunda, crítica e auto-crítica, divertida e trágica (expressando assim claramente a “alma como pluralidade do sujeito” [*Seele als Subjekts-Vielheit*], BM 12, ou seja, essa “enorme multiplicidade, que é, contudo, a contrapartida do caos”, EH, *Perspicaz 9*): “A minha humanidade é uma vitória constante sobre mim próprio” (EH, *Sábio 8*). Refiro-me à sua “autobiografia”, ainda que, de certa forma, cada uma das suas publicações seja uma espécie de autobiografia. *Ecce Homo* é, sem dúvida, o caso mais explícito – na sua primeira frase, Nietzsche declara: “parece-me imprescindível dizer *quem sou eu*” (EH, *Prefácio 1*). Assim, em *Ecce Homo* Nietzsche percorre cada uma das suas obras para mostrar o seu desenvolvimento e as suas viagens como ser

11 Nietzsche desempenha (juntamente com Marx e Hegel) um papel fundamental na filosofia crítica de Adorno. Adorno começa o seu ensaio “Crítica Cultural e Sociedade” a sublinhar a etimologia da palavra (*Kulturkritik*), nomeadamente a fusão do termo grego *kritik* e do termo latino *cultura*, algo que se coaduna com o amor de Joyce por antinomias e palavras mistas (como a ideia de “Jewgreek”, cf. nota de rodapé 15) e que provavelmente é também um ataque tácito à prioridade dada por Heidegger às etimologias gregas (cf. Adorno 1988).

humano, filósofo e crítico da cultura. Antes de o fazer, escreve um capítulo intitulado “Porque escrevo livros tão bons” e lembra ao leitor que “a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades estilísticas – aliás, a mais múltipla arte do estilo de que jamais um ser humano dispôs” (EH, *Livros* 4). Percorramos a cronologia das suas publicações brevemente para termos em evidência o seu percurso no diagnóstico e crítica da cultura e na abertura de novos horizontes culturais.

Quando Nietzsche era ainda um professor e académico na universidade, escreveu uma série de palestras com o título *Sobre o futuro das nossas instituições de ensino* (KSA 1: 641- 752). Nestas palestras, sob influência de Wagner, Nietzsche analisa a relação entre *Cultur* e *Bildung* e a importância do papel da natureza e da nossa inocência selvagem, que devem manter-se como parte da cultura humana e não serem suprimidas ou excluídas pela educação. O génio é aquele que é capaz de navegar entre ser o artífice e o criador de novas formas e, ainda assim, manter-se vitalmente ligado ao poder da natureza, longe das construções humanas. Temos aqui já um vislumbre da teoria nietzschiana da dualidade apolíneo/dionisíaco. Fazendo eco dos seus predecessores Hölderlin, Kleist e o Romantismo, Nietzsche escreve o seguinte nas palestras acima mencionadas:

Se quiserem guiar um jovem para o caminho certo da educação, tenham cuidado para não perturbar a sua relação pessoal imediata e naivamente confiante com a natureza: a floresta e a falésia, a tempestade, o abutre, a flor isolada, a borboleta, o campo, a montanha têm de falar para ele nas suas próprias línguas; ele tem, por assim dizer, de se reconhecer neles como em incontáveis reflexos e reflexões dispersos, como num redemoinho colorido de aparências mutáveis; desta forma ele simpatizará inconscientemente com a unidade metafísica de todas as coisas na grande metáfora da natureza, e ao mesmo tempo acalmar-se-á com a sua eterna perseverança e necessidade. (KSA 1: 715)

Nietzsche publica o seu primeiro livro – *O Nascimento da Tragédia* – em 1872, com dois objectivos principais. Em primeiro lugar, localizar a origem da tragédia grega num compromisso entre os polos apolíneo e dionisíaco da cultura grega. Apolo representa o desejo de contenção e forma; Dionísio simboliza o excesso e a perda de identidade. Estes dois polos estão associados às artes da escultura e da música, respectivamente, e a tragédia grega procurou unificar a forma escultural com a exuberância da música. Em segundo lugar, providenciar uma espécie de manifesto para um movimento até então não existente de regeneração cultural alemã a partir da obra de Wagner. Esta dicotomia, tensão e contradição é crucial para a arte e para a tese de Nietzsche sobre a cultura. Como escreve no início do livro, sobre esta tensão no desenvolvimento da arte:

Muito teremos ganho para a ciência estética se houvermos chegado, não apenas à perspicácia lógica, mas à certeza imediata da intuição segundo a qual a evolução da arte se encontra ligada à duplicidade do elemento *apolíneo* e do elemento *dionisíaco*: de modo semelhante àquele como a geração depende da dualidade dos sexos, em luta permanente e reconciliação apenas periódica. (NT 1)

Nietzsche é atraído pela cultura grega por causa da centralidade do trágico. Apesar de vir depois a distanciar-se do seu primeiro livro, Nietzsche continuaria a retornar ao elemento do trágico. Em *Ecce Homo*, reflectindo sobre *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche declara-se “o primeiro filósofo trágico” (EH, *Nascimento da tragédia* 3). A visão dupla do seu primeiro livro, simultaneamente para o passado e para o futuro, é também uma destruição de ideias que começaram com os gregos (i.e. Sócrates e Platão) e uma afirmação da cultura grega, em particular dos artistas trágicos (Sófocles, Ésquilo), como propulsora de uma nova cultura (i.e. Wagner). Apesar de neste primeiro livro Nietzsche ser um discípulo de Wagner e de Schopenhauer, e claramente querer agradar ao famoso artista, ainda assim vê a obra como o início do seu percurso e da sua auto-superação na cultura: “O ‘Nascimento da tragédia’ foi a minha primeira transmutação de todos os valores” (CI, *Antigos* 5). Nietzsche não voltaria a falar tão directamente sobre o mito nas suas obras publicadas posteriormente. Mas segundo *O Nascimento da tragédia* a tragédia funda-se no mito, e Nietzsche relaciona a importância do mito com a cultura:

Sem o mito, porém, qualquer cultura se vê privada da sua força natural, saudável e criativa: só um horizonte cercado de mitos pode completar a unidade de toda uma tendência cultural. Só o mito recupera todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo da sua errância indefinida. As imagens do mito têm de ser os vigias demoníacos, omnipresentes sem se fazerem notar; sob a sua protecção cresce a alma jovem; sob a sua égide, o homem interpreta a sua vida e os seus combates. (NT 23)

No seu ensaio “Richard Wagner em Bayreuth”, que imediatamente se segue ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche explica que Wagner “pensa em termos de processos visíveis e palpáveis, e não em conceitos, o que significa que pensa mitologicamente” (CE IV, 9). Mas a ruptura com Wagner também tem a ver com o mito – com o tipo de construção de mitos errónea, corrupta, degenerada, ressentida. Wagner trai a cultura que Nietzsche procura renovar quando adere à cultura “niveladora” do nacionalismo e do cristianismo. Como Graham Parkes explica no seu livro sobre Nietzsche, *Composing the Soul*, “os receios despertados pelo termo ‘movimento cultural’ concretizam-se quando o tom se torna nacionalista (como no final de *Die Meistersinger*) e ‘mitos alemães’ são seleccionados para elogio especial” (Parkes 1994:

82). Como explica Safranski, “para Wagner, o mito reclamava autoridade religiosa; para Nietzsche, o mito era um jogo estético para promover a arte de viver” (Safranski 2002: 89). Há aqui uma clara tensão entre *mythos* e *logos* – mito e linguagem –, os dois condutores da cultura humana. Enquanto filólogo experiente, Nietzsche era extremamente sensível à etimologia e ao percurso das palavras (i.e., como foram formadas, manipuladas e transformadas), e muito consciente da maneira como a linguagem forma a cultura. Na sua crítica da cultura, Nietzsche utiliza a linguagem contra a linguagem e o mito contra os mitos tradicionais da cultura ocidental. *Assim Falava Zaratustra* é um bom exemplo disso: é um texto que pode ser lido tanto como paródia do mito quanto como criação de um novo mito; é uma colecção de trocadilhos e paródias de textos sagrados, expressando ao mesmo tempo o poder da palavra e os talentos poéticos de Nietzsche.

A publicação das *Considerações extemporâneas*, em 1874 (publicadas originalmente em quatro partes separadas) pode ser interpretada como uma crítica genérica à cultura alemã. As *Considerações* contêm quatro ensaios: sobre David Strauss, a história, Schopenhauer e Wagner. Em *Ecce Homo*, Nietzsche vê a primeira consideração como um ataque à “cultura alemã” cujo porta-voz considera “um filisteu cultural alemão e *satisfait*” (EH, *Considerações extemporâneas* 2). O segundo ensaio é um ataque à tendência historicista da cultura alemã, uma espécie de obsessão com a história que paralisa a acção no presente. Promover um novo tipo de historicismo será a tarefa de *Para além do bem e do mal* e da *Genealogia da moral*, que procuram mostrar que “a interpretação, como a genealogia, é essencialmente carregada de valores e polémica” (Nehamas, 1995: 19), analisando qual é “o valor da moral” (GM, *Prefácio* 5) e expondo “a efectiva história da moral” (GM, *Prefácio* 7). A cultura humana não se desenvolve de forma progressiva, mas é uma história de crueldade, tanto auto-infligida como socialmente imposta: “quanto sangue, quanto horror está na base de todas as «coisas boas!»” (GM II 3).

As três obras que se seguem – *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* – expressam uma libertação da educação, do treino, da *Bildung*, da cultura de Nietzsche. Trata-se da emergência do “espírito livre” (que aparece no subtítulo de *Humano, Demasiado Humano*, “Um livro para espíritos livres”), sobre o qual escreverei mais em detalhe na última secção deste capítulo. Nietzsche começa o segundo ensaio da segunda *Consideração extemporânea* com uma citação de Goethe que o acompanhou toda a sua vida: “Odeio tudo aquilo que meramente me instrui, sem ampliar ou dar directamente vida à minha actividade” (CE II, *Prefácio*). Depois da época das *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche passa a ser um experimentador filosófico-psicológico, examinando e desconstruindo a cultura. Como nota Parkes, “os seus textos devem ser lidos não como exposições da verdade ou como explicações do que é o mundo realmente, mas como convites a considerar uma variedade de perspectivas e a avaliar que mudanças isto produz na experiência de cada um” (Parkes 1994: 5).

Humano, demasiado humano marca a viragem de Nietzsche contra Wagner e Schopenhauer, elogiando aspectos da ciência na cultura europeia, celebrando a literatura e cultura francesas em contraste com as pretensões de cultura alemãs, e dando também início à celebração e à libertação de si próprio da cultura, no interior dela. Depois de ter publicado aquela obra, e por causa da doença que o irá acompanhar ao longo de toda a sua vida, Nietzsche abandona a academia e as suas obrigações profissionais em Basel de uma vez por todas, tornando-se um viandante entre o sul da Alemanha, a Suíça, a França e a Itália. *Aurora* é o primeiro ataque directo à moral – como Nietzsche explicita em *Ecce Homo*: “Com este livro começa a minha campanha contra a *moral*” (EH *Aurora* 1). O leitor começa então também a testemunhar o desdobramento do empreendimento nietzschiano de auto-superação, na medida em que cada livro constitui uma crítica tácita do seu “eu” anterior. Ninguém é poupado na sua crítica da cultura europeia, nem mesmo “Friedrich Nietzsche”. A *Gaia ciência* – e o título é apropriado, embora o seu sentido seja muito mais subtil do que parece¹² – é provavelmente o seu livro mais alegre e livre, cheio de poemas e de canções, de afirmações e de avanços no seu pensamento iconoclasta. É monumental no contexto da sua *oeuvre*, pois contém as primeiras descrições da sua visão do “eterno retorno”¹³, a primeira formulação da morte de Deus (GC 108, 125), e a primeira menção a Zaratustra (GC 342). O livro é um raio de luz para Nietzsche na possibilidade de superar o niilismo e o pessimismo que consomem a cultura europeia. A sua alegria e prazer ao criar a *Gaia ciência* e, ao mesmo tempo, a sua solidão crescente dão a Nietzsche a coragem e o entusiasmo para escrever *Assim falava Zaratustra*, a sua obra mais famosa, estranha e divisória.

Este “livro para todos e para ninguém” mostra Nietzsche na sua forma mais extravagante, indulgente, poética, pessoal e solitária. É, talvez, a sua tentativa mais explícita de articular uma nova visão, um novo mito, uma nova cultura. O texto é irregular, multifacetado, humorístico e cheio tanto de intuições banais como de reflexões profundas. É uma obra que literalmente procura transformar tanto o autor como o leitor na experiência; como Nietzsche escreve numa carta: “Qualquer um que tenha vivido neste livro regressa ao mundo com um rosto e uma visão alterados” (a E. Rhode, 22 de Fevereiro 1884). É o livro que Nietzsche mais elogia, acima de todos os outros, apesar de a maioria dos filósofos académicos tenderem a discordar.

12 A “alegria” a que se refere o alemão “*fröhlich*” [gaio, alegre] no título da obra não deve ser entendido no seu sentido literal, comum: o termo adquire em Nietzsche um valor filosófico relevante, relacionando-se com o ideal de saúde e de serenidade (*Heiterkeit*) que caracteriza a fase tardia do seu pensamento. Por isso, na segunda edição da obra (acrescentada com o *Prefácio*, o *Livro V* e as *Canções do príncipe Vogelfrei* em 1886, mas publicada apenas no ano seguinte devido a questões com a editora), Nietzsche introduz o subtítulo “*la gaya scienza*” para esclarecer que o próprio título da obra deve ser compreendido no sentido do *gai saber* provençal (“Desta ‘gaia ciência’ não se compreendeu certamente nada, nem sequer o título, cujo significado provençal muitos eruditos ---”, NL 1885, 2[166]). Sobre este assunto, veja-se Campioni 2019.

13 Cf. GC 109, 285 e 341 para as primeiras alusões e proclamações do “eterno retorno”.

De facto, este livro inspirou sobretudo artistas, entusiastas de livros estranhos e poéticos, e o próprio Nietzsche enquanto leitor dos seus próprios livros, das suas próprias criações, das suas superações de culturas e de valores. Assim, enquanto outras obras de Nietzsche tiveram um profundo impacto na filosofia do século XX, *Assim falava Zaratustra* foi uma inspiração sobretudo para pintores, escritores e compositores europeus pioneiros no início do século, enriquecendo a cultura e abrindo novos trilhos para uma contra-cultura. Entre outros, importa mencionar os pintores Otto Dix e Edward Munch, que formaram o grupo sediado em Dresden (e liderado também por Ernst Ludwig Kirschner e Emil Nolde), *Die Brücke*, tomando o nome de uma passagem de *Zaratustra*: “o homem é uma ponte [*Brücke*] e não um termo, devendo regozijar-se com o seu meio-dia e a sua tarde, enquanto caminho para novas alvoradas” (Za, *Tábuas* 3). Na literatura europeia, alguns escritores inovadores foram provocados e inspirados por *Zaratustra*, tal como Franz Kafka, Thomas Mann, W. B. Yeats, Fernando Pessoa e o grupo de *Orpheu*, James Joyce, Hermann Hesse, D. H. Lawrence, e Bernard Shaw. No âmbito da música, o quarto movimento da Sinfonia nº 3, de Gustav Mahler e *Assim falou Zaratustra*, de Richard Strauss, foram explicitamente inspirados pelo texto de Nietzsche. Outros nomes de compositores inspirados por *Zaratustra* incluem Carlo Orff, Arnold Schoenberg e Anton von Webern. De facto, como Nietzsche escreve em *Ecce Homo*: “Talvez se possa incluir na música todo o *Zaratustra*; mas, seguramente, que um renascimento da arte de *ouvir* era para tanto uma condição prévia” (EH, *Zaratustra* 1). No centro de *Assim falava Zaratustra* encontra-se a ideia do “eterno retorno”, que no final do seu livro sobre Nietzsche e a civilização Wotling considera ser um “instrumento da cultura” (Wotling 1995: 353). O “eterno retorno” (“a concepção fundamental da obra [*Assim falava Zaratustra*], (...) a mais elevada fórmula de afirmação que se possa de todo alcançar”, EH, *Zaratustra* I) é um importante elemento de transformação do tipo humano – sendo também, simultaneamente, o nosso maior peso e a nossa maior libertação (cf. GC 341).

A maior parte dos comentadores consideram *Para além do bem e do mal* e *Para a genealogia da moral* as duas obras filosóficas de Nietzsche mais maduras, contendo críticas da cultura, análises da história da ética, interpretações e prelúdios para uma nova cultura depois do cristianismo – instituição responsável pela criação e manutenção dos valores ocidentais. Segundo Nietzsche, o humano é o animal avaliador, um animal doente, mas extraordinariamente interessante. A genealogia de Nietzsche já foi chamada “um exercício na patologia cultural” (Smith 1996: xiii), uma vez que mostra claramente a decadência, a repressão da vontade de poder e as várias formas de crueldade nas sociedades contemporâneas. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche refere-se ao seu conceito de “vontade de poder” como a fundamentação dos fenómenos culturais.¹⁴ Com isso pretende descrever a dinâmica dos valores, cuja luta contínua determina o desenvolvimento da cultura. A diferença entre cultura superior e cultura

14 Sobre este conceito, veja-se o capítulo 2.2 deste volume e Gori (2019).

inferior reside no desejo de procurar e entrar nessa tensão, e assim libertar a vontade de poder – que, na *Genealogia da moral*, é chamada “a essência da vida” (GM II 12). Nesta obra, Nietzsche desenvolve também a sua teoria sobre a moral dos escravos/senhores, que esboçara já em *Para além do bem e do mal*, ao referir-se à “revolta dos escravos na moral” (BM 195). Esta “inversão de valores” (BM 195) pode ser interpretada como condutora de culturas superiores e inferiores: a moral dos senhores (activa) é conduzida por uma vontade de poder que procura sempre despende a sua energia, ao passo que a moral dos escravos (reactiva) é motivada pelo *ressentiment*¹⁵, a necessidade de auto-preservação e conforto, e uma repressão dos instintos.

A última fase da escrita de Nietzsche sobre a cultura e a auto-superação dura um ano e inclui as obras *O Caso de Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos Dionisiacos* (uma colecção de poemas) e *Ecce Homo*. O projecto de *A Vontade de Poder* é desenvolvido numa obra em quatro partes, intitulada *Transvaloração de Todos os Valores*, que nunca se chegaria a materializar.¹⁶ *O Caso de Wagner* é uma polémica divertida de cerca de cinquenta páginas, ao passo que o *Crepúsculo dos Ídolos* é uma obra focada, contendo um resumo abrangente da filosofia e psicologia nietzschianas mais tardias, que tem como objetivo o de preparar a publicação da obra que era suposta conter os princípios da nova cultura filosófica (isto é, a *Transvaloração de Todos os Valores*. Cf. CI, *Prefácio*). *O Anticristo* teria provavelmente constituído o primeiro ensaio dessa obra projectada, e talvez possa ser melhor compreendido como “anti-cristão” (tendo São Paulo como principal alvo de ataque) do que como “anti-Cristo”. É esse o *Novo Testamento* que é violentamente atacado por Nietzsche, e não o *Antigo Testamento*, que ele sempre admirou.¹⁷ Em *Nietzsche contra Wagner*, Nietzsche é um ataque feroz a Wagner, que agora simboliza uma cultura corrompida, o nacionalismo alemão e o pessimismo. *Ecce Homo* é o seu epitáfio, no qual Nietzsche reconstrói o seu desenvolvimento como filósofo trágico na cultura europeia. Nietzsche identificou, combateu e superou os heróis culturais, tais como Schopenhauer, Wagner, Sócrates e Cristo, por forma a dar uma expressão final às suas principais ideias e visões para os filósofos e culturas do futuro.

15 Nietzsche escreve: “A revolta dos escravos no âmbito da moral começa no momento em que o *ressentimento* se torna, ele próprio, criativo e começa a produzir valores: o ressentimento de seres a quem está vedada a verdadeira reacção, o acto de reagir, e que só encontram compensação numa vingança imaginária” (GM I 10).

16 Ou, como defende Montinari (1982), torna-se no *Anticristo*.

17 Veja-se, por exemplo, o que Nietzsche escreve em BM 52: “No Antigo Testamento judaico, nos livros sobre a justiça divina, há homens, acontecimentos e discursos de um estilo tão elevado que nada há que se lhes possa equiparar na literatura grega e hindu. É com espanto e temor que nos colocamos diante destes vestígios daquilo que o homem foi outrora, fazendo as mais tristes reflexões acerca da velha Ásia e da sua ponta avançada, a península europeia, que pretende significar, em relação a ela, o ‘progresso da humanidade’. Por certo que quem é apenas um frágil e amansado animal doméstico (tal como as pessoas cultas de hoje, o cristão do cristianismo ‘cultivado’) não tem razões, nem para se admirar, nem para se afligir, com aquelas ruínas. O gosto pelo Antigo Testamento é a pedra-de-toque relativamente ao ‘grande’ e ao ‘pequeno’”.

2.2

A superação e renovação da cultura no “espírito livre” e no “bom europeu”

A última parte deste capítulo concluirá com a invocação de Nietzsche do “espírito livre” e do “bom europeu” para a cultura europeia do futuro. Nietzsche conclui a secção dedicada a Goethe no *Crepúsculo dos Ídolos* com a seguinte declaração: “Um espírito assim *libertado* encontra-se, com um fatalismo alegre e confiante, no meio de tudo (...) – *não nega mais...*” (CI, *Incursões* 49). Este tipo humano ideal, ao qual Nietzsche atribui também o nome de “bom europeu”,¹⁸ exemplifica a atitude afirmativa dos herdeiros da cultura europeia, aqueles indivíduos capazes de combater o niilismo que se desenvolveu no interior daquela mesma cultura, e que são dotados da força espiritual necessária para superar esse grande desafio (cf. GC 357 e GM III 28). Na *Genealogia da moral*, Nietzsche prevê que o “homem do futuro [...] nos salvará não só [do ideal até hoje reinante], mas de tudo aquilo *que dele tinha que nascer*, da grande náusea, da vontade do nada, do niilismo (essa badalada do meio-dia e da hora da grande decisão), que voltará a libertar a vontade, que devolverá à Terra o seu objectivo e ao homem a sua esperança, este anticristo e antiniilista, este homem que triunfará sobre Deus e sobre o nada... *virá necessariamente um dia...*” (GM II 24).¹⁹

Nos fragmentos póstumos de 1885 há quase um apelo aos livres-pensadores – ecoando a declaração de Percy Shelley sobre os poetas como “legisladores do mundo não reconhecidos” (Shelley, 2009: 700) – de que os “bons europeus” se devem transformar nos “senhores da Terra”, “legisladores do futuro” e mesmo “supra-europeus” (KSA 11: 35[9]).²⁰ A sua tarefa de superação tem três dimensões: superar os dois milénios anteriores de valores agora gastos e exaustos; superar a doença da modernidade actual, de um nacionalismo crescente, mentalidade de rebanho e niilismo; e superar-se a si próprio, evitando afundar-se no *ressentiment* (GM I 10), na *décadence*²¹ (e.g. CI, *Socrates* 4 e 11; *Moral* 5; *Incursões* 35, 41 e 50) ou na degeneração (GM II 12 e 19; III 13), e refugiar-se nos confortos do “último homem” (*Za, Prólogo* 5). Na *Gaia ciência*, Nietzsche escreve que o papel do “bom Europeu” é, em primeiro lugar, a actividade de superação – “nós somos *bons* europeus e herdeiros da auto-superação mais longa

18 Cf. e.g. BM, *Prefácio*, onde “bom europeu” e “espírito livre” se referem ao mesmo ideal antropológico.

19 A questão da nova humanidade que irá conduzir-nos para além da cultura europeia dominada pelo “ideal ascético” é abordada no terceiro ensaio da *Genealogia da moral*. Em GM III 24 Nietzsche fala da espiritualidade livre como algo que ainda não foi atingido, pois o percurso de educação anti-cristã encontra-se ainda numa fase inicial. Este percurso precisa de um “evento” que determine uma viragem radical na maneira como a humanidade olha para a cultura e a civilização – isto é, de uma *transvaloração dos valores* (GM III 27).

20 Para uma análise mais detalhada desta afirmação e uma reflexão sobre o ideal antropológico e político do “bom europeu” em Nietzsche, cf. Gori e Stellino 2015 e 2023; Serini 2023.

21 Veja-se a análise de Conway (1997) do tema da decadência nas obras pós-*Zaratustra* de Nietzsche.

e corajosa da Europa” (GC 357) – e, em segundo lugar, o de ainda assim continuarem a ser os herdeiros da história do espírito europeu: “Nós somos, numa palavra – e que seja a nossa palavra de honra! – *bons europeus*, os herdeiros da Europa, os herdeiros de milênios do espírito europeu, muito ricos de riqueza acumulada mas também de deveres” (GC 377). Já em *Humano, demasiado humano*, no aforismo intitulado “O homem europeu e a aniquilação das nações” (HH I 475), Nietzsche havia concebido um “bom europeu” que é uma mistura, incorporando elementos do Ocidente e do Oriente, do Sul e do Norte, tirando proveito do melhor das heranças grega, judaica e cristã: “Se o cristianismo fez tudo para orientalizar o Ocidente, pois o judaísmo contribuiu essencialmente para o ocidentalizar para sempre: o que, num certo sentido, equivale a fazer da missão e da história da Europa uma *continuação da cultura grega*” (HH I 475). Isto é algo que o entusiasta de Nietzsche, Martin Heidegger, poderia ter aprendido, mas em vez disso parece ter rejeitado a óbvia diversidade e interpenetração da cultura europeia e glorificado exclusivamente as heranças grega e germânica como destino da cultura e espírito europeus. Pelo contrário, devemos pensar e conceber o “bom europeu” de Nietzsche como um ser humano cosmopolita, com uma série de entrelaçamentos e interpenetrações: uma “alma como multiplicidade” (BM 12), na expressão de Nietzsche. Contra a visão de Heidegger, a cultura europeia está cheia de – e floresce sobre – contradições e contaminações. Por isso se lê no romance supremamente afirmador, de totalidade fragmentada e caosmos, do século XX: “Judeugrego é gregojudeu: os extremos tocam-se” (Joyce, 2014: 488).²²

Há outros aspectos que nos ajudam a compreender melhor o que poderá ser exactamente este “espírito livre” e “bom europeu” para a cultura e o seu futuro. Menciono apenas alguns: ser metaforicamente francês ou absorver *l'esprit français*; não ter “pátria”; não ter medo de entrar em terreno desconhecido ou proibido (o que é também ser *unheimlich* e diferente)²³; e deixar-se ser guiado pelo corpo, no seu movimento, impulsos e instintos.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe com os seus heróis passados, Wagner e Schopenhauer, e com a cultura alemã em geral, o nacionalismo crescente e

22 Enquanto leitor atento e entusiasta de Nietzsche, Jacques Derrida, também sabia – como o seu antecessor – que somos prisioneiros da nossa perspectiva, pelo que ambos prestam particular atenção à prática subversiva de inverter perspectivas. Dançando entre extremos, como a certeza absoluta e a dúvida radical, Derrida conclui o seu ensaio sobre Levinas (o grande crítico ético de Heidegger), intitulado “Violência e Metafísica” com esta citação de Joyce (no original, “Jewgreek is greekjew. Extremes meet”). Sempre assombrado, tanto por Nietzsche, como por Joyce, Derrida escreve, no mesmo parágrafo: “Somos judeus? Somos gregos? Vivemos na diferença entre o judeu e o grego, que é talvez a unidade daquilo a que se chama história. Vivemos na e da diferença, isto é, em *hipocrisia* (...)” (Derrida, 1978: 320).

23 Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche escreve: “Chama-se ‘espírito livre’ àquele que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude da sua origem, do seu meio, da sua posição e do seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes da época” (HH I 225); e no mesmo aforismo: “De resto, não faz parte da essência do espírito livre que ele tenha maneiras de ver mais acertadas, mas antes que ele se tenha libertado do que é tradicional, quer seja com êxito ou com um malogro” (HH I 225).

a húbri de pensar que estamos a atingir o apogeu da humanidade (que Nietzsche via como um absurdo) e, ao invés de considerar que nos estamos a aproximar de algo divino, via-nos como ainda muito humanos. Ainda assim, Nietzsche ansiava pela grandeza e por uma humanidade superior. No seu “Livro para espíritos livres”, ao celebrar simultaneamente a ciência, a arte e a crítica insistente em direcção a uma nova cultura, Nietzsche vira-se para a cultura francesa (afastando-se das suas próprias raízes), tanto na perspectiva como no estilo. O uso do aforismo – do qual Nietzsche se tornaria um mestre – começa em *Humano, demasiado humano*. Este estilo é inspirado pelos escritores franceses – tal como François de La Rochefoucauld, Blaise Pascal, Sébastien Roch, Nicolas Chamfot (GC 95), e o ensaísta Montaigne. Nietzsche dedica a primeira edição de *Humano, Demasiado Humano* (com os seus 638 aforismos) a Voltaire, que havia morrido há exactamente um século atrás e cujo espírito Nietzsche agora incorpora. Stendhal é também muito admirado ao longo das obras de Nietzsche (BM 39; GC 95; EH *Perspicaz* 3; EH WC 3); e Bizet substitui Wagner como um compositor europeu que se deve ouvir (BM 254). Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara acreditar “só na formação intelectual francesa e consider[ar] como um mal-entendido tudo o mais a que na Europa se chama ‘cultura’, para não falar na educação alemã... Os poucos casos de superior educação, com que me deparei na Alemanha, eram todos de origem francesa” (EH, *Perspicaz* 3). Contra o nacionalismo (“Até onde a Alemanha chegar, ela *corrompe* a cultura”, EH, *Perspicaz* 5), e mostrando a abrangência do “bom europeu”, Nietzsche já antes havia escrito em *Para além do bem e do mal* que “ainda hoje há em França uma pré-compreensão e uma boa vontade em relação àqueles homens raros e raramente satisfeitos, que têm demasiada envergadura para se sentirem satisfeitos com qualquer espécie de patriotismo e que sabem amar, no Norte, o Sul, e no Sul, o Norte – ou seja, em relação àqueles mediterrânicos natos, os ‘bons europeus’” (BGE 254). *A Gaia ciência* é explicitamente inspirada pelo espírito dos trovadores provençais, que incorporam de forma perfeita os “espíritos livres”, enquanto seres afirmadores da vida, sem pátria, intuitivos, libertados, musicais, estranhos e não sistemáticos. Em *Ecce Homo* Nietzsche explica que no centro da *Gaia ciência* – desde o título aos seus conteúdos – se encontra a provençal arte de viver: “*la gaya scienza*, aquela unidade do *cantor*, do *cavaleiro* e do *livre-pensador*, com que a maravilhosa cultura precoce dos Provençais se distingue de todas as culturas ambíguas; (...), em que, com a devida vénia, se dança, passando por cima e para além da moral, é um perfeito provençalismo” (EH, *A gaia ciência*).²⁴

Nietzsche escreve que “como *artista*, não se tem nenhuma terra natal na Europa, a não ser em Paris” (EH, *Perspicaz* 5). Paris é a cidade para o artista exilado, sem pátria, experimental. Esta ausência de pátria ou casa transcendental e planetária é crucial para a manutenção da tensão entre a cultura e o desafio da humanidade (conduzido

24 Veja-se também GC 377, onde Nietzsche afirma que dedica a sua “sabedoria secreta” e a sua “*gaya scienza*” aos europeus “que têm num sentido elevado e honroso o direito de ser designados de sem pátria”. Para um comentário deste aforismo, cf. Venturelli (2010).

por Nietzsche, bem como pelos artistas e filósofos) de continuamente superar a si mesma. Quase um século antes de Nietzsche, o poeta e místico Novalis escreveu: “A filosofia é realmente saudade de casa [*Heimweh*], uma necessidade [*Trieb*] de estar em casa em todo o lado” (Novalis, 1997: 135). Nietzsche conclui o segundo livro de *Para além do bem e do mal*, intitulado “O espírito livre”, com um comentário evocativo sobre o significado desse conceito para si próprio, o que é uma boa introdução ao seu pensamento e aos seus objectivos para culturas futuras na Europa e para além dela:

Habitantes de muitos domínios do espírito, ou, pelo menos, os seus hóspedes; (...) preparados para qualquer ousadia graças a um excesso de “vontade livre”, com almas voltadas para diante e para trás (não mostrando qualquer delas, facilmente, as suas últimas intenções), com primeiros planos e planos de fundo que ninguém pode percorrer até ao fim, escondidos sob mantos de luz; conquistadores que se mostram, simultaneamente, herdeiros e esbanjadores; ordenadores e colecionadores de manhã até à noite; avaros da nossa riqueza e das nossas gavetas repletas, económicos, quer se trate de aprender, quer se trate de esquecer, imaginativos nos esquemas, orgulhosos, às vezes das nossas tábuas de categorias, às vezes pedantes, às vezes mochos trabalhando à luz do dia; até mesmo espantalhos, em caso de necessidade – e hoje é necessário sê-lo; nomeadamente porque somos os amigos jurados e ciumentos da *solidão*, da nossa própria e profunda solidão, nocturna e diurna; – eis o tipo de homens que nós somos, nós, espíritos livres! E também talvez vós sejais algo parecido, vós que haveis de vir, vós, *novos* filósofos! (BM 44)

Esta ausência de pátria ou casa do espírito livre está em grande sintonia com o “eu” moderno, o “eu” exilado do século XX e para além dele, que encontramos nas personagens das grandes obras literárias europeias do século XX – tais como Joyce, Kafka, Musil, Beckett – e em filósofos – como, por exemplo, Benjamin, Adorno, Derrida (de forma notável, todos eles de contextos judeus). Depois de duas guerras mundiais, a profecia de Nietzsche do “advento do niilismo para os próximos duzentos anos” parece estar a realizar-se, com a cultura europeia a começar a duvidar da sua promessa, da sua identidade, do seu significado. Assim, o “espírito livre”, como “bom europeu”, deve mostrar o caminho, sair de casa e talvez nunca regressar (como Nietzsche), partir por mares proibidos e experimentar diferentes sentidos ao abrir novos caminhos para novas culturas e novos filósofos. Como diz Zaratustra:

Mas em parte alguma encontrei terra natal; estou de passagem em todas as cidades e de partida em todas as portas. São para mim estranhos e risíveis os homens do presente, para os quais, recentemente, o meu coração me impeliu; e sou expulso de pátrias e terras natais. Portanto,

já só amo a *terra dos meus filhos*, a terra ainda não descoberta no mar mais longínquo; é por ela que mando as minhas velas procurar e tornar a procurar. (*Za Educação [Bildung]*)

Sentimos aqui novamente ecos de Dante, e Nietzsche inspirou-se também certamente na obra de Jaob Burkhardt, *A Civilização do Renascimento Italiano* (1860), e na sua descrição do cosmopolitismo:

O cosmopolitismo que cresceu nos círculos mais talentosos é, em si mesmo, um elevado estágio de individualismo. Dante, como já referimos, encontra uma nova casa na língua e cultura de Itália, mas vai para além até disto nas palavras “O meu país é o mundo inteiro”. (...) Os artistas exultam-se de forma não menos desafiadora na sua liberdade dos constrangimentos da residência fixa. “Só aquele que aprendeu tudo”, disse Ghiberti, “não é um estranho em lado nenhum; privado da sua fortuna e sem amigos, é ainda cidadão de qualquer país e pode destemidamente desprezar as mudanças da sorte”. No mesmo sentido, um humanista exilado escreve: “Onde quer que um homem culto se fixe, existe uma casa”. (Burckhardt, 1990: 99)

Assim, o “bom europeu” / “espírito livre” é um cosmopolita: em casa em todo o lado e em lado nenhum, familiar e no entanto estranho – afastado da pátria ou casa que era “*das Heimlich*” para se tornar “*unheimlich*”, inquietante ou até mesmo sinistro.²⁵ Diz Zaratustra: “Tudo quanto haja de inquietante no futuro, e que alguma vez tenha causado calafrios a pássaros que se enganaram no rumo, até é, na verdade, mais íntimo e familiar do que a vossa ‘realidade’” (*Za Educação [Bildung]*). O “espírito livre”, aquele que é saudável o suficiente para combater o niilismo, é também, como Nietzsche anota, “o mais inquietante de todos os hóspedes” (NL 1885, 2[127]). Tanto o “espírito livre” como o niilismo são inquietantes. Isto não é algo de novo: todo o grande sábio, poeta, filósofo ou santo tem que mergulhar na escuridão para trazer de volta a luz; encontramos o gesto de dizer sim na noite mais escura, e a hora mais negra é sempre aquela que antecede a aurora. Só então pode a cultura restabelecer-se e florescer novamente: “Quando o teu olhar se tiver tornado forte o suficiente para ver o fundo, na escura fonte do teu ser e dos teus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para ti, no espelho dele, as constelações distantes de culturas vindouras” (HH I 292). Dante sabia bem que precisava de entrar na *selva oscura* para renovar a cultura novamente e encontrar a sua Beatrice. Conhecia também a magnitude da sua tarefa ao

25 Vale a pena notar que esse outro grande médico da cultura, Sigmund Freud, escreveu um ensaio chamado “O Inquietante [*Das Unheimlich*]” (1919), que explora a etimologia da palavra e a sua relação com a casa e o familiar/o estranho. No entanto, o seu uso da palavra difere ligeiramente do de Nietzsche, na medida em que o liga às compulsões obscuras e reprimidas, ao passo que o *Unheimlich* de Nietzsche aparentemente já foi revelado. Cf. Freud (2003).

criar a *Divina Comédia* e ao começar a sua ascensão ao Paraíso: “*L’acqua ch’io prendo già mai non si corse*”²⁶ (Dante 2002: 602 [Paraíso, Canto II, linha 7]). O “espírito livre” de Nietzsche, porém, não ascende, como os grandes poetas do Renascimento e da Idade Média, mas continua a escavar e a cavar túneis, permanecendo fiel à terra (cf. Za, *Prólogo* 3).

Apesar de Nietzsche gostar de usar a imagética do embarque e da navegação por mares proibidos, e de salientar que o filósofo deve ser “uma incarnação do *‘nitimur in vetitum’* [‘esforçamo-nos pelo que é proibido’]” (GM III 9), este permanecer fiel à terra é fundamental para a direcção da cultura. Está também em sintonia com a tese do livro de Blondel (1991), segundo a qual a cultura está irremediavelmente ligada ao corpo. Zarathustra lembra o seu leitor no início do seu livro: “Suplico-vos, meus irmãos! *Permanecei fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças extraterrestres!” (Za, *Prólogo* 3).²⁷ A cultura de Nietzsche é incorporação, na medida em que restabelece a ligação com a natureza que nos rodeia, pois também nós, a mais estranha e inquietante das espécies, somos uma parte dessa natureza que em grande medida a cultura conseguiu reprimir. Mas o génio da cultura sabe como libertar e controlar os seus impulsos e instintos e ser, ao mesmo tempo, o grande artífice. Contrariando a repressão, o *ressentiment* e a alienação, o objectivo de Nietzsche é libertar-nos e alcançar um corpo de trabalho que seja essencialmente uma afirmação retumbante, onde o corpo é saudável e livre. Como bem nota Blondel, “o texto de Nietzsche é um corpo” (Blondel 1991: 40) em movimento e transformação, cheio de tensão, oscilando entre o controlo e o frenesi, a seriedade e a paródia. Continua Blondel: “A hipótese é, portanto, que o texto de Nietzsche *seja*, ele próprio, a cultura afirmativa, a interpretação afirmativa expressada como *Ja-sagen*, como mestria da vida, se for verdade que ‘na verdade, a interpretação é, ela própria, uma forma de dominar alguma coisa’: o texto é a ‘linguagem da realidade’” (Blondel 1991: 29). Recordemo-nos aqui daquilo que o outro filósofo apaixonado pelo devir escreveu no seu próprio “relatório para a história” pouco convencional: “Considero-me a mim próprio um leitor de livros, não o autor” (Kierkegaard, 1998: 11 [SKS 13, 19]). O pensamento de Nietzsche é, tal como a cultura que procura, algo vivo, em desdobramento e em devir. À medida que escreve, critica e afirma a vida e a possibilidade e actualidade de libertar o pensamento na jornada do “espírito livre”, Nietzsche está também a aprender sobre si mesmo, sobre as suas subjectividades e sobre a cultura europeia.

Os escritos de Nietzsche sobre a cultura continuaram a exercer diversas influências nos séculos XX e XXI. Pensadores europeus de referência no âmbito da teoria crítica

26 Tradução: “Água por onde vou jamais se cursa”.

27 É possível reflectir sobre a pertinência do “permanecer fiel à terra” nietzschiano para o discurso contemporâneo sobre a ecologia, como defendido e.g. em Parkes (1998).

e da filosofia política viram as críticas e ideias nietzschianas para a cultura de formas radicalmente opostas. Um dos pensadores marxistas mais brilhantes na Europa – Georg Lukács – dedica a Nietzsche um capítulo de quase cem páginas com o título “Nietzsche como fundador do irracionalismo no período imperialista” na sua obra *A destruição da razão* (Lukács, 1980: 309-399). Lukács considera Nietzsche um dos responsáveis pela queda no barbarismo e fascismo da Alemanha no século XX e julga-o ainda como sendo vertiginosamente destrutivo ao escrever frases como “Haverá guerras como ainda nunca as houve na Terra. Só a partir de mim é que há no mundo *grande política*” (EH, *Destino* 1). Serão estas palavras de Nietzsche uma profecia? Um desejo para a Europa? Ou serão elas puramente metafóricas? Ou jocosas? Em *A destruição da razão* – o livro mais negro e perturbador de Lukács (publicado no auge da Guerra Fria e com alguns capítulos escritos em Moscovo durante a Segunda Guerra Mundial) – as palavras de Nietzsche são tomadas em sentido literal, e Lukács mostra pouca ironia ou paciência para leituras mais subtis. Precisamente na mesma altura, Theodor Adorno e Max Horkheimer também atacam o fascismo, o capitalismo e a cultura popular com o seu diagnóstico da sociedade moderna no capítulo “A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas” (no qual a sociedade moderna produz uma forma de cultura compatível com os objectivos de um capitalismo insaciável) do seu clássico *Dialéctica do esclarecimento* (Adorno/Horkheimer 2002: 94-136). Nietzsche foi fundamental para a sua análise da cultura, e esteve no centro da criação e desenvolvimento da filosofia crítica do século XX – a escola de Frankfurt, Foucault, a hermenêutica e a desconstrução.

O futuro da cultura é instável. Talvez a tecnologia – que noutros tempos se movia ao mesmo ritmo da cultura, mas agora avança muito mais rapidamente – se torne a própria cultura, ou talvez nós, enquanto espécie animal, desapareçamos. O que quer que venha a acontecer, os escritos de Nietzsche sobre a cultura e respectivo diagnóstico mantêm-se relevantes, perturbadores, provocadores e em aberto. Na sua filosofia do devir, Nietzsche mergulhou mais profundamente na cultura europeia do que a maioria, metamorfoseando-se nas suas diferentes facetas antes de as derrubar e oferecer novas perspectivas, vozes e horizontes. Foi um grande esforço para ele, mas também um triunfo filosófico, artístico e psicológico, e os seus escritos enriqueceram consideravelmente a cultura europeia. Deixo as últimas palavras a Nietzsche, palavras escritas três dias antes do seu colapso mental em Turim, a 6 de Janeiro de 1889, numa carta a Jacob Burckhardt: “O que é desagradável e embaraçoso para a minha modéstia é que no fundo eu sou todos e cada nome da história”.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max (2002): *The Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor W. (1988): “Cultural Criticism and Society”, em *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber, Cambridge: The MIT Press, pp. 17-34.
- Alighieri, Dante (2002): *A Divina Comédia*, trad. Vasco Graça Moura, Lisboa: Bertrand Editora.
- Benjamin, Walter (2017): *O Anjo da História*, edição e tradução de João Barrento, Assírio & Alvim: Lisboa.
- Benjamin, Walter (2003): *The Origin of German Tragic Drama*, tad. John Osbourne, London: Verso.
- Blondel, Eric (1991): *Nietzsche: The Body and Culture*, translated by Seán Hand, Stanford: Stanford University Press.
- Burckhardt, Jacob (1991), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, translated by S.G.C. Middlemore, London: Penguin Classics.
- Campioni, Giuliano (2019): “Gaya scienza e gai saber na filosofia de Nietzsche”, *Estudos Nietzsche* 10/1, pp. 8-27.
- Conway, Daniel (1997): *Nietzsche’s Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles (2005): *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Continuum.
- Derrida, Jacques (1978): *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Ellmann, Richard (1982): *James Joyce. New and Revised Edition*: Oxford: Oxford University Press.
- Faustino, M., (2014): “Nietzsche e a Terapia da Cultura: A Cultura como Paciente“, *Sofia*, vol. III, nº 2, Dossiê Nietzsche, pp. 142-162.
- Freud, Sigmund (2003): *The Uncanny*, trans. David McLintock, London: Penguin Classics, pp. 121-162.
- Gori, Pietro (2019): “Vontade de poder”, *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, coord. A. Marques e A. Santos Campos. Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, URL: <<http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/vontade-de-poder>>.
- Gori, Pietro (2021): “Nietzsche e a Boa Espiritualidade Europeia”, *Cadernos Nietzsche* 42/2, pp. 61-85.
- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): “‘Los Dueños de la Tierra, los Legisladores del Futuro’: Los Buenos Europeos de Nietzsche e la Renovación Cultural de Europa”, *Estudos Nietzsche*, no. 15, pp. 45-61.

- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): “Nietzsche e la creazione di una cultura sovranazionale. Schopenhauer e Nietzsche come ‘eventi europei’”, in D. De Santis *et al.*, *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del “buon europeo”*, Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici, pp. 17-34.
- Joyce, James (2014): *Ulisses*, tradução de Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa: Relógio d’Água.
- Joyce, James (1992): *Finnegans Wake* (1992), London: Penguin Classics.
- Kierkegaard, Søren (1998): *The Point of View*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Lukács, Georg (1980): *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer, London: The Merlin Press.
- Montinari, M. (1982): “Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht”, in M. Montinari, *Nietzsche Lesen*, Berlin/New York: De Gruyter, pp. 92-119.
- Nehemas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Novalis (1997): *Philosophical Writings*, trans and edited by Margaret Mahony Stoljar, Albany: State University of New York Press.
- Parkes, Graham (1998): “Staying Loyal to the Earth: Nietzsche as an Ecological Thinker”, em J. Lippitt (ed.), *Nietzsche’s Futures*, Basingstoke: Macmillan, p. 167-88.
- Parkes, Graham (1994): *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Paschoal, Antonio Edmilson (2015): *Nietzsche e o ressentimento*, São Paulo: Humanita.
- Schopenhauer, Arthur (1949): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band*, em A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, ed. A. Hübscher, 7 Bände, Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.
- Schopenhauer, Arthur (1949): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band*, em A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Dritter Band*, ed. A. Hübscher, 7 Bände, Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.
- Serini, Lorenzo (2023): “Essere buon tedesco, diventare buon europeo, volgersi al sovraeuropeo: Nietzsche sulle identità culturali e il compito degli intellettuali”, in D. De Santis *et al.*, *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del “buon europeo”*, Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici, pp. 35-55.
- Shelley, Percy (2009): *The Major Works*, edited by Zachary Leader and Michael O’Neill, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Douglas (1996): Introduction to *On the Genealogy of Morals* by Friedrich Nietzsche, translated by Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, pp. vii-xxxii.

- Solomon, Robert C. (1985): *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
- Stellino, Paolo (2015): *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Peter Lang: Bern.
- Venturelli, Aldo (2010): "Die gaya scienza der 'guten Europäer'. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft", *Nietzsche-Studien* 38, pp. 180-200.
- White, Daniel R. & Hellerich, Gert (1999): "The Liberty Bell: Nietzsche's Philosophy of Culture", *Journal of Nietzsche Studies* 18, Pennsylvania University Press: Philadelphia, pp. 1-54.
- Wotling, Patrick (1995): *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Quadrige / PUF: Paris.

2.4

Nietzsche na filosofia contemporânea

Giovanbattista Tusa

“Sou o precursor de mim mesmo”

F. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*

“O que é a vida?” foi, segundo o filósofo francês Alain Badiou, a pergunta que abriu o século XX. Isto é, a pergunta no século “do advento de uma outra humanidade, de uma mudança radical daquilo que é o Homem” (Badiou 2005: 22)¹. A transformação da visão do Homem como algo que virá e já não como dado funda um programa de humanismo radical que, ao mesmo tempo, se abre a um pensamento para lá da humanidade, a um outro pensamento do qual “Homem” se deve entender como uma das categorias do pensamento moderno, “uma invenção pela qual a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo”, escrevia Michel Foucault em conclusão ao seu *As Palavras e as Coisas* (Foucault 1966: 398).

É preciso sublinhar que a definição de época contemporânea é hoje, mais do que nunca, controversa. Em 1874, quando o jovem filólogo Friedrich Nietzsche, autor já célebre de *O Nascimento da Tragédia*, publica as suas *Unzeitgemässe Betrachtungen* (as *Considerações Extemporâneas*), é de uma posição *intempestiva* que quer ajustar contas com o seu tempo: para Nietzsche, o ser-se contemporâneo em relação ao presente deve ser vivido através de uma condição de *inaturalidade*. “Contemporâneo” indicaria a conclusão de uma época que, enquanto fim de um percurso temporal, leva dentro de si a questão do que esse fim implica, a abertura que excede necessariamente o seu presente, a imaturidade que traz em si as sementes de outro tempo no presente. Neste sentido, talvez não exista nenhum filósofo que tenha problematizado o ser contemporâneo de modo tão intenso quanto Nietzsche. Embora tenha vivido totalmente no século XIX, Nietzsche pode, efetivamente, ser considerado o primeiro filósofo do século XX, porque antecipa, como ele mesmo já mostra sentir nos seus escritos, aspetos e problemas que caracterizarão o século XX.

Numa das suas *Considerações* Nietzsche compara o movimento do pensamento ao longo da História a uma flecha lançada por um filósofo para ser apanhada por outro pensador numa época posterior². O estilo filosófico de Nietzsche, a sua escrita, tornam

1 O volume *Le Siècle*, publicado em 2005, articula-se em treze lições extraídas do seminário dado por Alain Badiou no Collège International de Philosophie de Paris nos anos académicos entre 1998 e 2001.

2 Veja-se, em particular, a terceira das *Considerações Extemporâneas*, mas também *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*.

possível uma pluralidade de possíveis atualizações. A relação entre os filósofos não é uma simples e linear concatenação da História – lemos em *Nietzsche e a Filosofia*, obra de Gilles Deleuze integralmente consagrada ao filósofo alemão – porque “a cadeia dos filósofos não é a cadeia eterna dos sábios [...] mas uma cadeia destruída, a sucessão dos cometas, a sua descontinuidade e a sua repetição [...] Não existe filosofia eterna, nem filosofia histórica. A eternidade assim como a historicidade da filosofia dizem respeito ao seguinte: a filosofia, sempre intempestiva, intempestiva em cada época”. (Deleuze 1962: 162).

De repente, com Nietzsche todo o percurso da tradição filosófica se torna alheio e problemático: a partir da sua obra, o pensamento filosófico adquire uma imediata consciência da sua própria determinação histórica e geográfica, e a “verdade” perde a sua universalidade e necessidade, tornando-se uma das perspectivas de uma humanidade singular. Depois de Nietzsche a filosofia deixa de ter uma “história” na aceção convencional do termo, porque se descobre que está sempre no estado nascente, experimental. Toda a filosofia se torna assim inacabada, manifesta-se como *práxis* que tem lugar no ato de se fazer, uma *práxis* ameaçada pelo próprio possível falhanço. Toda a filosofia, com Nietzsche, se faz contemporânea.

1

Heidegger

“Nietzsche destruiu-me.” Teriam sido estas, as palavras de Martin Heidegger sobre o seu encontro com Nietzsche relatadas pelo seu antigo aluno Hans-Georg Gadamer (Gadamer 1996: 19). Nietzsche é o filósofo ao qual Heidegger terá dedicado mais cursos e comentários: além das suas aulas fundamentais na Universidade de Freiburg entre 1936 e 1940, ao filósofo de Röcken Heidegger dedica também – entre muitos outros trabalhos onde são frequentes as referências a Nietzsche – um importante ensaio sobre Nietzsche e o niilismo entre 1944 e 1946, além da importante lição “Quem é o Zarathustra de Nietzsche?” dada em 1953.

Heidegger fez inúmeros cursos sobre Nietzsche durante o período crucial de 1936 a 1945, quando encarava os seus cursos universitários como uma forma de resistência espiritual ao seu presente. Heidegger estava convencido de que o pensamento de Nietzsche não é tão facilmente acessível quanto o tom dos seus escritos sugere. As palavras e as frases de Nietzsche provocam, penetram e estimulam, por isso, devemos – é esta a ideia de Heidegger – “desaprender este abuso” e, antes de mais, “aprender a ‘ler’” os escritos de Nietzsche (Heidegger 1996: 474). “Para nos aproximarmos do propósito essencial do pensamento de Nietzsche, e assim nos mantermos perto dele”, ele declara enfaticamente que “o nosso pensamento deve adquirir [...] a capacidade de ver para lá de tudo o que é fatalmente contemporâneo em Nietzsche” (Heidegger 1996:128). Para Heidegger, a época de Nietzsche é um “*milieu* histórico e intelectual complicado e confuso”, mas Nietzsche pertence aos “pensadores essenciais” que,

enquanto “seres humanos excepcionais [...] estão destinados a pensar um único pensamento” (Heidegger 1996: 427). As lições de Heidegger representam com certeza uma fronteira na recepção de Nietzsche no século XX. Desde a sua morte, em 1900, até à década de 1930, Nietzsche fora visto principalmente como uma sugestiva figura literária ou um profeta místico: desde o poeta italiano Gabriele D’Annunzio aos simbolistas franceses e Stefan George, a influência de Nietzsche estendera-se a autores literários como August Strindberg, Robert Musil e Hermann Hesse e até a músicos como Gustav Mahler e Richard Strauss. Mas até à interpretação do seu trabalho por parte de Heidegger, o seu pensamento não era tido seriamente em consideração pela filosofia oficial da época.

Para Heidegger, a *Auseinandersetzung* (confrontação) com Nietzsche ainda não ocorrera – à época das suas lições –, mas desde as primeiríssimas partes do curso que Heidegger esclarece como a confrontação com Nietzsche não é nada mais, nada menos do que uma confrontação decisiva com o pensamento ocidental na sua totalidade. Nestas lições, Heidegger continua o trabalho iniciado no ensaio de 1931-32, *Platons Lehre von der Wahrheit*, procurando elucidar o significado da inversão da metafísica platónica por parte de Nietzsche. Se o próprio Nietzsche pensava poder colocar o seu pensamento fora da metafísica, tendo superado a metafísica, isto é, deixando de ser metafísico, é nesse sentido que Heidegger re-inscreve o pensamento de Nietzsche como um «regresso ao platonismo».

Ao fazê-lo, Heidegger também procura afirmar o lugar de Nietzsche na tradição ocidental e “dentro da vasta órbita da antiga questão-guia da filosofia “O que é ser?””. Com vista a essa afirmação, Heidegger embarcou no curso do verão de 1936 com uma secção intitulada “Nietzsche como Pensador Metafísico”, avançando um argumento que será mantido durante a sua confrontação com quem ele considera ser o último metafísico. Na opinião de Heidegger, “esta época cumpre a essência de modernidade”, e Nietzsche destaca-se como o pensador da consumação da metafísica:

Cada época da História ocidental assenta na sua respetiva metafísica. Nietzsche antecipa a consumação da metafísica. O seu caminho de pensamento para a vontade de poder antecipa a metafísica que sustenta a idade moderna ao completar-se na sua consumação. Aqui “consumação” não significa um último acrescento da parte em falta, nem o preenchimento final de uma falha até então negligenciada. A consumação significa o livre desenvolvimento de todos os poderes essenciais de seres, poderes que foram reservados há muito tempo, naquilo que exigem como um todo. A consumação metafísica de uma era não é um mero afunilar do que já é familiar. É a instalação incondicional e completa, pela primeira vez e antecipadamente, daquilo que é inesperado e que nunca deverá ser esperado. Comparativamente ao que se passava até agora, a consumação é uma novidade (Heidegger 1996: 430).

A modernidade é aquela época em que o ser humano desenvolveu os seus poderes para pensar de tal forma que os seres são vistos como tendo adquirido uma completa “prioridade sobre Ser” (Heidegger 1996: 430). Por estas palavras, torna-se claro que compreender a *Auseinandsetzung* de Heidegger com Nietzsche é importante para perceber o desenvolvimento da maior confrontação de Heidegger com o todo da metafísica ocidental e a sua consumação na modernidade.

A “desintegração”, segundo Nietzsche, caracteriza o nosso tempo, em que tudo parece tão perigoso como caminhar sobre uma calota de gelo que vai ficando cada vez menos estável, cada vez mais efêmera. “Todos nós sentimos o quente e estranho sopro do vento do degelo”, era a mensagem dramática de Nietzsche, “onde ainda caminhamos, em breve ninguém poderá caminhar” (NL 1885, 11[25]). Fazendo eco destes sentimentos nietzschianos, Heidegger afirma que a nossa cultura ocidental moderna é “uma era de insignificância consumada”, na qual o homem “adelgaça a sua essência, espalma-a e perde-a” (Heidegger 1997: 9, Heidegger 1997: 199).

Para Heidegger, é a “perda do centro”, a decadência, a destruição, a “ameaçadora anulação do mundo” que alimenta o imaginário da época, que Nietzsche, já na década de 1880 sintetizara – escreve Heidegger em *O que Significa Pensar?* – com a fórmula nua, mas brutal: “*O deserto cresce*” (Heidegger 1954: 29). Heidegger lê esta expressão nietzschiana de forma radical, como a fórmula que encerra em si uma época, o seu presente, mas também o seu futuro próximo:

Devastação é mais do que destruição. A destruição é mais inquietante do que a destruição. A destruição põe de lado apenas aquilo que até então cresceu e foi construído; a dessecação impede qualquer crescimento futuro e qualquer construção [...] A devastação da Terra pode andar a par e passo tanto com o atingir de um teor de vida mais elevado do Homem, quanto com a organização de uma condição uniformemente feliz de todos os homens. (Heidegger 1954: 29-30).

Na interpretação de Heidegger, o niilismo que Nietzsche temia e queria ultrapassar, a sensação de vazio e de falta de propósito, a experiência do esgotamento de significado, o declínio dos valores mais elevados, a devoção ao consumo desenfreado, à dominação, ao materialismo é o resultado direto da metafísica subjacente à História ocidental (cf. Heidegger 1996: 158-159). Assim, pela perspectiva de Heidegger, o verdadeiro niilismo que Nietzsche temia – “aniquilação, propagação da violência”, e assim sucessivamente – é evocado pela preponderância, no mundo moderno, da “objetificação de ser”, (Heidegger 1997: 373) em nome da imposição exclusiva do Homem da sua vontade, através da qual o Homem apresenta a sua essência em subjetividade: de acordo com a subjetividade, o Homem instala-se a si mesmo e aquilo que ele representa como mundo na relação sujeito-objeto, que é sustentada pela subjetividade. “Toda a transcendência”, escreve Heidegger, “seja ontológica ou teológica”, é representada

relativamente à relação sujeito-objeto e através da “total ordenação de todos os seres no sentido de um assegurar sistemático de reservas” para ulterior utilização, controle e domínio tecnológico (Heidegger 1997: 378).

Mas Heidegger argumenta que foi precisamente a “proposta de Ser como um valor postulado pela vontade de poder” de Nietzsche que conduziu a este “último passo da metafísica moderna, na qual o Ser aparece como vontade de poder” (Heidegger 1997: 379). Dito de uma forma simples, a doutrina de Nietzsche da vontade de poder consegue reduzir toda a questão de Ser ao estatuto de valor; e isto completa a “metafísica da subjetividade” iniciada por Descartes, que, por sua vez, resulta numa “cegueira” a toda a questão de o que é Ser. Esta “cegueira ao Ser”, argumenta Heidegger, está na raiz de todo o niilismo e relaciona-se com a atitude tecnológica moderna para com o mundo (cf. (Heidegger 1997: 375-376).

Aos olhos de Heidegger, a filosofia de Nietzsche culmina em dois vértices que são a vontade de poder e o eterno retorno do igual. A vontade de poder (*Wille zur Macht*) é interpretada por Heidegger não como apetite pelo domínio ou poder, mas como a essência da vontade, “vontade de vontade”, e, por outro lado, o eterno retorno da mesma: enquanto vontade de vontade, a vontade de poder deseja perpetuamente o seu próprio querer.

Ao invés da oposição nietzschiana do apolíneo e do dionisíaco, tal como é postulada em 1872 com o primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, oposição que Heidegger parece considerar sobretudo como uma projeção da metafísica de Nietzsche sobre o mundo grego antigo, é para Nietzsche pensador da morte de Deus e pensador do *niilismo* que vão as análises mais decisivas e mais aprofundadas de Heidegger. Para Heidegger, em Nietzsche a frase “Deus está morto” não é uma proclamação ateuista, mas sim «uma fórmula para a experiência fundamental de um acontecimento da História ocidental» (Heidegger 1996:158). Heidegger sugere até que Nietzsche esteve perto de reconhecer que a questão fundamental de Ser fora «omitida», esquecida, ou eliminada dentro da tradição metafísica da filosofia anterior, e que esta «omissão do padrão de Ser no seu não-encobrimento» é a própria «essência do niilismo» (Heidegger 1997: 373-374).

Nas suas lições Heidegger repete várias vezes que com Nietzsche, “ser” significa ser valioso por aumentar a “vontade de querer” da vontade humana, e a sua luta fútil por ainda mais luta de poder (cf. *N*, 4:248). “Ser” significa ser “gerado por e para a Vontade de Querer: a vontade humana como aquilo que causa, influencia e torna possível todas as coisas”. Com a sua doutrina da vontade de poder, Nietzsche afirma assim “a predominância dos seres sobre contra Ser” (Heidegger 1996: 429).

Para Heidegger, Nietzsche evitou efetivamente a “pergunta capital” (*Hauptfrage*) da filosofia ocidental, limitando-se a parar no espaço diante da pergunta última (que, para Heidegger, coincide com a primeira), “O que é o ser, em si?”, a pergunta fundamental (*Grundfrage*) da filosofia: pergunta fundamental que, para o filósofo de Messkirch, “é tão alheia a Nietzsche quanto à História do pensamento anterior a ele”. (Heidegger

1996: 64). Para Heidegger só circunscrevendo a totalidade da tradição ocidental será possível ocupar a posição “crítica” necessária para permitir uma superação, rigorosa e legítima, desta mesma tradição. O último filósofo é o cume de uma montanha, o fim de um percurso de cuja posição se pode aspirar a colocar-se num “para lá” da filosofia.

“Até que ponto”, perguntava-se Heidegger numa conferência em Paris, em 1964, “a filosofia da época atual entrou no seu fim, na sua fase final?”³ Longe de ser uma questão de escombros e ruínas, para Heidegger a questão do fim diz respeito à semente ainda por revelar: o fim da filosofia anuncia que a filosofia atingiu um limite, uma fronteira da qual só pode recuar sobre si mesma. Para Heidegger, está em causa a própria possibilidade de aceder e experimentar “as coisas em si” na sua força necessitadora (cf. Heidegger 1969: 61-80): uma transfiguração “epocal” de ser deve incluir uma cultura de modos de pensamento pré-objetivos, não-instrumentais e pós-metafísicos.

2

Derrida

No início da sua carreira, numa famosa conferência com o título significativo “The Ends of Man”, realizada em Nova Iorque em 1968 e publicada quatro anos mais tarde na sua obra-prima *Margens da Filosofia*, Jacques Derrida já reconhecia a “mudança de estilo” que Nietzsche imprimira à filosofia e acrescentava que “se existe estilo, lembrou-nos Nietzsche, deve ser plural” (Derrida 1972: 163)⁴.

Relativamente à sua dívida com Nietzsche, Derrida sempre foi esquivo: a sua leitura nunca se apresentou sob a forma de comentário exaustivo das temáticas e dos conceitos elaborados pelo autor de *Zaratustra*, mas privilegiou aspetos aparentemente marginais, deles fazendo eco, de um modo muitas vezes imprevisível, no decurso de uma longa relação filosófica que atravessa toda a obra do filósofo francês. Com efeito, como o próprio Derrida explicara depois numa entrevista, o contínuo e dramático jogo de máscaras e nomes próprios de Nietzsche constitui um desafio a qualquer possível redução da sua obra a uma univocidade de interpretação. Existem, no estilo particular de Nietzsche, e nos seus gestos filosóficos, inúmeras direções de pensamento que, no parecer do filósofo francês, vão mais longe daquilo que Heidegger define como a História do cumprimento da metafísica.

Para Derrida, ao radicalizar os conceitos de “interpretação”, “perspetiva”, “avaliação” e “diferença”, Nietzsche não ficou simplesmente – como afirma Heidegger – dentro da época da metafísica, mas contribuiu de modo determinante para libertar

3 A conferência foi publicada cinco anos depois na Alemanha com o título “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” em Heidegger 1969.

4 O texto, depois publicado em França em 1972, fora originalmente apresentado em Nova Iorque numa conferência de outubro de 1968, por ocasião de um colóquio internacional sobre o tema Filosofia e Antropologia.

o significante da sua dependência ou da sua derivação face ao *logos* e ao conceito relacionado de verdade ou de sentido primeiro⁵. Como declarava Derrida numa famosa entrevista sobre Nietzsche:

Encontrei, com efeito, dificuldade em reunir ou estabilizar, dentro de uma determinada configuração, um “pensamento” de Nietzsche. Pelo termo configuração não quero dizer apenas uma coerência ou consistência sistemática (ninguém tentou seriamente identificar um “sistema” filosófico ou especulativo no que é chamado – um nome próprio mais problemático e enigmático do que nunca – Nietzsche), mas também a organização de um conjunto, de uma obra ou *corpus*, em torno de um sentido-guia, um projeto fundamental ou mesmo de uma característica formal (de escrita ou discurso). É esta multiplicidade singular e irreduzível, esta resistência a qualquer forma de *Versammlung* [reunião], incluindo a do fim da metafísica (no sentido de que a interpretação de Heidegger constitui uma tentativa de “capturar” – *comprehendere* mais do que *verstehen* – os elementos essenciais do pensamento ímpar de Nietzsche dentro de tal fim): é esta irreduzibilidade que sempre me pareceu mais justo respeitar. (Derrida 2002: 2016).

Em *De la grammatologie* Derrida reconhecia que a leitura, logo, também a escrita, o texto, seriam para Nietzsche “operações originárias” (Derrida 1967: 31) que se contrapõem à possibilidade de chegar a um qualquer sentido verdadeiro e definitivo, motivo pelo qual era necessário rejeitar a interpretação heideggeriana do filósofo de Röcken, ainda que a leitura heideggeriana continuasse a ser, na opinião de Derrida, imprescindível:

Talvez não se deva subtrair Nietzsche à leitura heideggeriana, mas, pelo contrário, oferecer-lho totalmente, subscrever sem reservas esta interpretação; de *certo modo* e até ao ponto em que, estando o conteúdo do discurso nietzschiano quase perdido para a questão do ser, a sua forma reencontra a sua estranheza absoluta, em que o seu texto por fim apela a um outro tipo de leitura, mais fiel ao seu tipo de escrita: Nietzsche *escreveu aquilo* que escreveu. Escreveu que a escrita – e desde logo a sua – não está originalmente sujeita ao *logos* e à verdade. E que esta sujeição *surgiu* ao longo de uma época cujo sentido nos caberá desconstruir (Derrida 1967: 32-33)

Nos dois textos dedicados a Nietzsche, *Éperons* e *Otobiographies*, Derrida deixa então manifestar-se, através da escritura de Nietzsche, uma força que rasga o estabelecimento

5 Cfr. Derrida 1967.

metafísico do *Logos*, colhendo na escrita do filósofo alemão os elementos para uma desestabilização e subversão dos termos de todo o debate filosófico.

No primeiro texto dedicado a Nietzsche, intitulado *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Derrida recupera diversos aforismos de *A Gaia Ciência* e de *Crepúsculo dos Ídolos* para mostrar a relação singular que o estilo de escrita nietzschiano mantém com a figura da mulher e com o tema da verdade. O gesto estratégico de Derrida consiste em problematizar a leitura heideggeriana de Nietzsche a partir do problema da mulher, reencontrando no estilo de escrita nietzschiano a desconstrução da ideia de verdade. Como já fora teorizado em *De la Grammatologie*, a leitura e a escrita do texto tornam-se operações originárias e criativas do sentido, o qual não estaria já presente na sua pureza e apenas deveria ser descoberto, mas deveria ser inventado ou transformado sobretudo graças ao estilo – de escrita e de leitura –, sempre diferente, de um filósofo específico. A operação de interpretação colocada em prática por Derrida revela-se assim acima de tudo uma desconstrução da leitura heideggeriana de Nietzsche, na qual Heidegger desenhava Nietzsche como o último metafísico: para Derrida, “o estilo de Nietzsche” na subversão do platonismo de não se concluir numa mera oposição simétrica, isto é, numa simples inversão da hierarquia de valores. A heterogeneidade do sentido revela-se capaz de produzir uma real transformação da hierarquia de valores. Tratar-se-á de mostrar, através da estratégia da escrita e da própria figura da mulher, uma não-verdade da verdade, o que significa uma “verdade plural”:

Não existe uma mulher, uma verdade em si da mulher em si, isto, pelo menos, ele disse, e a tipologia tão variada, a multidão de mães, filhas, irmãs, filhas velhas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, pequenas e grandes filhas da sua obra. Precisamente por este motivo, não existe uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche [...] Assim, não existe verdade em si da diferença sexual em si, do homem ou da mulher em si, pelo contrário, toda a ontologia pressupõe, encerra esta indecidibilidade da qual é o efeito de inspeção, de apropriação, de identificação, de verificação de identidade. Aqui, além da mitologia da assinatura, da teologia do autor, o desejo biográfico inscreve-se no texto, nele deixa uma marca irreduzível, mas também bem irreduzivelmente plural (Derrida 1976 : 81-82)⁶.

6 O texto foi apresentado pela primeira vez em 1972 num famoso colóquio sobre Nietzsche em Cerisy-la-Salle (onde estavam presentes, entre outros, Gilles Deleuze, Jean-Francois Lyotard e Pierre Klossowski) com o título “La Question du Style”, por ocasião do centenário da publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Embora tivesse sido publicada uma primeira versão do texto numa coleção que reunia as atas do colóquio, a primeira edição do texto, à qual fazemos referência neste nosso breve ensaio, fora publicada em Itália em 1976 em edição quadrilíngue em inglês, francês, alemão e italiano. *Éperons, Les styles de Nietzsche* só foi publicado pela editora Flammarion em França em 1978.

Derrida, desde os seus primeiríssimos escritos, sempre procurou evidenciar as pistas que no texto filosófico são testemunhos da sua luta permanente contra a metaforicidade, de “fazer funcionar” a abertura à pluralidade dos sentidos possíveis que cada texto carrega consigo, e de mostrar como a própria filosofia tem a sua condição de possibilidade (ou de impossibilidade), precisamente naquela metaforicidade que procura incansavelmente neutralizar:

Se apenas existisse uma metáfora possível, sonho no fundo da filosofia, se pudéssemos reduzir o seu jogo ao círculo de uma família ou de um grupo de metáforas, ou mesmo a uma metáfora “central”, “fundamental”, “principal”, deixaria de existir uma verdadeira metáfora: apenas, através de uma metáfora verdadeira, a legibilidade assegurada do próprio. Ora, é precisamente porque o metafórico é desde logo plural que não escapa à sintaxe; e que dá lugar, também na filosofia, a um texto que não se esgota na História do seu sentido (Derrida 1972: 320)⁷.

Segundo Derrida, Nietzsche colocou intensamente em evidência a fé que o discurso filosófico sempre teve no pensamento binário, e foi a transvaloração dos valores nietzschiana a inaugurar uma abordagem de interpretação ativa no *corpus* da filosofia ocidental: abordagem que, ao invés de proteger os textos, devolvendo-os ao seu princípio de legitimidade ou de autoridade, os abre a novas e imprevistas possibilidades interpretativas. A obsessiva interrogação da metafísica da presença, do próprio, do sujeito soberano, que Derrida sustentou desde o início do seu percurso – a partir de *La Voix et le Phénomène*, *De la grammatologie*, de *Marges* até *Mémoires : Pour Paul de Man* ou *De l'hospitalité*, passando por *Glas* e *La pharmacie de Platon* –, sempre tentou evidenciar até que ponto o interior do discurso filosófico estaria desde sempre infestado, perseguido por aporias irreduzíveis e não acidentais.

Outro texto importante de Derrida dedicado a Nietzsche foi escrito para uma conferência na Universidade da Virgínia em 1976, e posteriormente publicado em alemão (1980) e em francês (1984) com o título *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre*. Convidado para a comemoração do bicentenário da Declaração de Independência dos Estados Unidos, Derrida lança-se numa surpreendente releitura de algumas frases de Nietzsche e desconstrói o próprio conceito de “autobiografia”, entendida como processo tautológico, como auto-decifração de si mesmo, escrita circular sobre si mesmo.

“Para poder compreender alguma coisa do meu *Zarathustra* requer-se estar numa condição análoga à minha – com um pé mais além da vida...”, escrevia Nietzsche em *Ecce Homo*, citado precisamente por Derrida em *Otobiographies*. Um pé *para lá* da

⁷ Esta é a ideia do ensaio de Derrida intitulado “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique” publicado em 1971 na revista *Poétique*, e depois republicado no ano seguinte em *Margens* (Derrida 1972).

oposição entre a vida ou a morte, um só passo que, contudo, coloca Nietzsche para lá dos dualismos. Em Nietzsche esta transgressão do dualismo traduz-se, segundo Derrida, numa constante dinamização que desvela a provisoriade de qualquer estabilização que se possa descobrir no discurso filosófico. Então, para compreender a palavra de Nietzsche, é necessário entrar num território fragmentado, numa *terra incognita* que resiste à colonização por parte da atividade unificadora da subjetividade moderna.

Para Derrida existe, no seio do presente vivente, um anacronismo que impede a coincidência do presente consigo mesmo. Na vida, no centro da vida, algo que no vivente leva a vida para lá da vida presente ou do seu existir efetivo, da sua efetividade empírica ou ontológica. Tal situação paradoxal no seio do presente vivente, entendida como anacronismo que impede o recolhimento a si no instante pontual, excedente que duplica a própria origem entendida como ponto nascente, *archè* único e soberano, sempre esteve em ação naquilo que foi definido como “desconstrução”: a obra de Derrida foi uma desconstrução de toda a origem pura hipotética, ou melhor, de cada “fantasma” de pureza e de toda a origem simples, aparentemente autoevidente e axiomática, e de cada centro indivisível, inviolável.

Derrida recorda a fórmula conclusiva da Declaração de Independência, em que os signatários proclamavam o nascimento de uma nova nação independente: “*We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and by authority of the good people of these that as free and independent States...*”⁸

Assim, estes representavam paradoxalmente algo que não existia, o povo dos Estados Unidos da América que, ao assinarem, estes instituam pela primeira vez. Se este “povo” não existia antes da sua própria declaração, é precisamente através dessa declaração que se funda a si mesmo, de modo performativo, garantindo com a sua própria assinatura o ato da sua constituição. “A assinatura inventa o signatário”, escreve Derrida, “este só pode autorizar-se a assinar uma vez chegado ao fim, se assim podemos dizer, da sua assinatura e numa espécie de retroatividade fabulosa. A sua primeira assinatura autoriza-o a assinar”. (Derrida 1984: 22)

Embora a força performativa da Declaração de Independência seja inegável, o sujeito de tal declaração é radicalmente instável, uma vez que existe uma diferença irreduzível entre o “povo” revolucionário como poder constituinte e a afirmação estática do “povo” como poder constituído. Para Derrida, o presente está sempre dividido, não existe um momento final, nem sequer um ponto estabilizado em que o poder constituinte se constitui. Não existe um lugar seguro do qual se possa olhar para trás e validar a legitimidade do momento constitutivo. Não pode existir para Derrida

8 A Declaração de Independência dos Estados Unidos, aprovada a 2 de julho de 1776 e tornada efetiva na noite de 4 de julho de 1776, é o documento que assinala o nascimento e a independência daquela federação. Treze colónias britânicas da costa atlântica declararam a sua independência do Império Britânico; deste ato declarativo nasceram oficialmente os Estados Unidos da América.

um terreno seguro de onde partir: nenhum sujeito e muito menos um “nós” político que esteja inteiramente presente em si mesmo.

3

Foucault

Na sua última entrevista, dada poucas semanas antes de morrer, em 1984, Michel Foucault reconhecia os dois pensadores que, mais do que quaisquer outros, tinham influenciado a sua reflexão filosófica:

“Todo o meu evoluir filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger. Mas reconheço que foi Nietzsche que me trouxe. [...] Mas nunca escrevi sobre Heidegger, e sobre Nietzsche escrevi apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve. Talvez um dia escreva sobre eles, mas neste momento eles apenas serão para mim instrumentos de pensamento.” (Foucault 1994c: 703)⁹.

Nietzsche fora uma revelação para Foucault. Como contava numa outra entrevista de 25 de outubro de 1982, após ter lido as obras do filósofo de Röcken, ficara, de repente, com a impressão de ter caído numa armadilha, de toda a vida ter sido enganado: “[...] rompi com a minha vida, abandonei o emprego no hospital psiquiátrico, deixei a França” através da leitura de Nietzsche, confessava ainda Foucault, “tornara-me estranho a todas essas coisas” (Foucault 1994c: 780). Foucault sempre se interessara, aliás, por pensadores heterodoxos, que não podiam ser definidos como “filósofos” no sentido institucional do termo, como Nietzsche, Maurice Blanchot, Georges Bataille, unidos pela tentativa desesperada de atingir aquele ponto da vida que é o mais próximo possível da impossibilidade de viver, pela busca de uma experiência espiritual capaz de “arrancar o sujeito a si mesmo, de fazer com que ele deixe de ser ele mesmo ou que seja conduzido ao seu aniquilamento ou à sua dissolução” (Foucault 1994c: 43)¹⁰.

Na década de 1960, quando Foucault organiza, juntamente com Gilles Deleuze, a reedição crítica francesa das obras de Nietzsche, interessa-se principalmente pelas obras de Nietzsche que abordam o tema do “dionisíaco” como *O Nascimento da Tragédia*, mas também do último período da vida ativa de Nietzsche, como *O Anticristo*, *Ditirambos de Diôniso* ou *Ecce Homo*.

No *Prefácio* à edição de 1961 da *História da Loucura*, Foucault sublinhava que,

9 “*Le retour de la morale*”, (entrevista com G. Barbedette e A. Scala, 29 maio 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, in Foucault 1994c, pp. 696-707.

10 “*Entretien avec Michel Foucault*”; entrevista com Duccio Trombadori, Paris, fim de 1978), in Foucault 1994c, pp. 41-95.

no final do século XVIII, se criara uma separação definitiva entre loucura e razão, uma cesura definitiva entre a linguagem racional e científica da razão ocidental e a palavra da loucura, entre as quais já não existe qualquer linguagem comum. Neste sentido, a linguagem da literatura é assumida por Foucault como uma linguagem não subjugada à razão.

Aquilo que, na época, mais parece interessar Foucault, na obra de Nietzsche, é a sua valorização das forças irracionais, criativas e pulsionais da subjetividade, cuja vontade de potência é entendida como capacidade e força vital, e não como vontade de poder. A leitura radical de Nietzsche torna-se, para Foucault, recurso teórico para expor os limites da razão meramente produtiva e utilitarista: no conceito nietzschiano do “dionisíaco”, Foucault vê o instrumento de contestação direta à identidade metafísica do sujeito cartesiano, e do seu pretensão absoluto e vontade de domínio, aos quais é contraposta uma multiformidade instintiva e pulsional do eu, com que se pretende anular cada pretensa unidade e identidade do sujeito.

Na sua intervenção num famoso colóquio sobre Nietzsche realizado em Royaumont, França, em 1964, intitulada “Nietzsche, Freud, Marx”, Foucault reconhecia que no pensamento de Nietzsche a busca da profundidade como interioridade consciente, razão última da faculdade de conhecer depositada no Homem, dá lugar a uma análise daquilo que é mais superficial, a uma crítica da profundidade ideal, da profundidade da consciência (Foucault 1964). Os objetos da investigação filosófica – afirmava Foucault já nesta sua interpretação do pensamento nietzschiano – surgem como resultado de uma interpretação, são os efeitos de uma vontade cuja genealogia deve ser traçada; e essa mesma interpretação, para não ceder à miragem de um fundamento último, deve, por sua vez, reconhecer continuamente a sua própria determinação histórica.

Em 1966, com *As Palavras e as Coisas*, a releitura da crítica e da genealogia nietzschiana assume o aspeto de uma interpretação do “saber” e da “verdade” formalizada por Foucault na noção de “episteme”. A verdade é sempre expressão de uma interpretação capaz de se impor sobre as outras: para Foucault todo o edifício do saber ocidental pode ser representado como uma continuidade unitária apenas aos olhos do pensamento idealístico de matriz hegeliana. A partir de Nietzsche, a filosofia deixa de ter o dever de produzir “uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos” (Foucault 1994a: 634)¹¹, passando a ter o dever de diagnosticar as condições do tempo presente, da nossa atualidade. Isto, segundo Foucault, “comportava um trabalho de escavação debaixo dos próprios pés para se determinar como se constituiu antes dele todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era o seu universo” (Foucault 1994a: 640-641).

Na História Nietzsche só vê diferenças que se multiplicam até ao infinito e que já não oferecem qualquer ponto de apoio para o olhar de uma compreensão totalizante, e convida o seu leitor a identificar, atrás da pretensa unidade do relato histórico, um conflito permanente entre verdades diversas e contrapostas, que chocam continuamente

11 “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967), in Foucault 1994a, pp. 601-620.

entre si, dando lugar a uma série de descontinuidades epistemológicas e históricas. E é precisamente o crescente interesse pelo problema da relação entre o Homem e a História que une cada vez mais Foucault ao pensador de Röcken: relação que não apresenta tanto a História como produto do Homem, mas mais o Homem como produto da História, como efeito das suas instituições, das suas estruturas e “dispositivos”.

O ensaio *Nietzsche, a Genealogia, a História*, homenagem de Foucault a Jean Hyppolite, grande historiador da filosofia, tradutor e comentador de Hegel em obras de enorme influência sobre a cultura francesa da época, valida um momento de passagem para a nova metodologia histórica chamada “genealogia”. A História, entendida “genealógicamente”, não tem como objetivo encontrar as raízes da nossa identidade, “mas sim dedicar-se a dissipá-la [...] ocupa-se de fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (Foucault, 1971: 61-62). Nestas palavras ressoava para o filósofo francês a caracterização particular da *wirkliche Historie*, da “história efetiva” que na *Genealogia da Moral* era diferenciada da História “dos historiadores”, definida por Nietzsche na *II Consideração Extemporânea*, como “danosa para a vida”.

Foucault analisa as diversas aceções do termo “origem” na obra do filósofo alemão: *Ursprung*, que em alemão tem o significado de “origem” no sentido clássico, como essência, identidade e verdade histórica dos fenómenos; assim, *Herkunft*, proveniência; por fim, *Entstehung*, emergência.

Da primeira aceção do termo “origem”, ou seja, *Ursprung*, Foucault encontra em Nietzsche apenas um uso negativo:

Por que razão o Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a busca da origem (*Ursprung*)? Porque, desde logo, nos esforçamos por daí colher a essência exata da coisa, a sua possibilidade mais pura, a sua identidade cuidadosamente voltada para si mesma, a sua forma imóvel e anterior a todo o que é externo, acidental e sucessivo. Procurar tal origem é tentar encontrar “aquilo que já foi”, o “isso mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si [...] Ou, se o genealogista se esforça por escutar a História mais do que colocar fé na metafísica, o que aprende ele? Que atrás das coisas existe “uma outra coisa”: não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que existem sem essência, ou que a sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que a ele eram estranhas (Foucault 1994b: 138).

O significado da procura genealógica explica-se melhor através dos outros dois termos. *Herkunft*, a “proveniência”, indica para Nietzsche o contrário da origem estática e sempre idêntica a si mesma: é um princípio móvel, um futuro aberto que coloca em jogo energias de resultados imprevisíveis, que não alude a nenhuma instância fundadora. Porque mostra como cada origem é sempre já algo de derivado, de histórico. Mas é da *Entstehung*, da “emergência”, que a genealogia se encarrega: invertendo “os diversos

sistemas de sujeição”, revela “a lei singular de uma aparição”, o jogo casual e nunca definitivo das denominações, do confronto entre forças.

No mesmo período da publicação do ensaio sobre Nietzsche e a genealogia, Foucault deu também o seu primeiro curso no Collège de France (1970-1971) com o título *La Volonté de Savoir*¹², durante o qual, partindo da análise da *Metafísica* de Aristóteles, contesta a relação de interioridade que a filosofia estabelece com a verdade: no Ocidente, desde os níveis mais elementares do conhecimento, a verdade apelaria à filosofia, cuja História não seria mais do que o movimento graças ao qual a própria verdade se revelaria.

Segundo Foucault, a rutura de Nietzsche relativamente a Aristóteles e a toda a tradição filosófica ocidental consistiu em expor a verdade ao “completamente diferente”, à violência da “vontade” de saber que é exterior ao próprio saber, e à historicidade das relações de poder, de dominação. Nietzsche marca assim a passagem da interioridade de uma História “filosófica” da verdade para a exterioridade de uma História “política” da verdade, e foi, para Foucault, o primeiro filósofo, desde os tempos da exclusão dos sofistas da filosofia platônica e depois aristotélica, que se empenhou em identificar e depois desmontar um elemento comum a toda a tradição do discurso filosófico, ou seja, a correlação entre conhecimento, desejo e verdade que sustenta de forma invisível toda a História da filosofia ocidental:

O modelo nietzschiano postula [...] que a Vontade de saber remete para algo que não o conhecimento, que atrás da Vontade de saber está não uma espécie de conhecimento preliminar que seria como a sensação, mas o instinto, a luta, a Vontade de poder. O modelo nietzschiano postula ainda que a Vontade de saber não está ligada originalmente à Verdade; afirma que a Vontade de saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, manifesta-se num espaço de ficção onde a verdade não passaria de um efeito. Afirma ainda que a Vontade de saber não é dada sob a forma da subjetividade e que o sujeito não passa de uma espécie de produto da Vontade de saber, no jogo duplo da Vontade de poder e da verdade. Por fim, para Nietzsche, a Vontade de saber não supõe o pré-requisito de um conhecimento já existente; a verdade não é dada antecipadamente; é produzida como um acontecimento (Foucault 2011: 190)¹³.

12 O curso tinha o mesmo nome do primeiro volume da *Histoire de la Sexualité, La Volonté de Savoir*, publicado em 1976. Para distingui-lo deste texto, o curador Daniel Defert considerou oportuno dar o título *Leçons sur la Volonté de Savoir* ao volume que reúne os manuscritos preparatórios do curso.

13 Alguns manuscritos do curso foram perdidos, como a seção explicitamente dedicada a Nietzsche, mas o editor tentou remediar essa perda inserindo no apêndice do volume as notas escritas por Foucault para outra conferência sobre Nietzsche intitulada “Comment penser l’Histoire de la vérité avec Nietzsche sans s’appuyer sur la vérité”, apresentada na Universidade de Montreal em 1971.

Interromper, assim, a continuidade da tradição filosófica, da sua História, para colocar em cena uma genealogia das transformações, das descontinuidades que opõe, para Foucault, o período da Grécia arcaica ao da Grécia clássica, a época dos trágicos e dos sofistas àquela em que se instituiu o elo entre verdade e conhecimento que se tornará a marca característica do pensamento metafísico ocidental. No último período do seu trabalho, desde os últimos cursos no Collège de France à *História da Sexualidade*, no qual ocorre a redescoberta do cuidado de si mesmo e da ética grega, Foucault procura repensar um papel ético do sujeito nas relações de poder em que está inserido, que se traduz na afirmação de uma interioridade capaz de agir concretamente nos processos de libertação, que lhe permite desenvolver possíveis estratégias de resistência. É o poder que é concedido pela capacidade de se tornar senhor de si mesmo, de assumir o controlo de si mesmo e da própria existência, praticada pelos Antigos.

Os temas do último período do pensamento de Foucault tornam ainda mais visível o seu diálogo com Nietzsche: em clara ressonância com o filósofo alemão, também Foucault sempre se opusera à ideia de uma subjetividade intemporal, e tentara articular uma espécie de análise da constituição histórica das diferentes formas do sujeito, das modalidades “no sujeito dentro de um certo jogo de verdade” (Foucault 1994c: 717)¹⁴. No terceiro volume da sua *História da Sexualidade*, *o Cuidado de Si* (1984), tal como nos seus cursos de 1981-82, dedicados a uma reelaboração da relação entre “o cuidado de si (*epimeleia heautou*)” e “o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seauton*)”, Foucault articula uma História da subjetividade entendida como uma genealogia das modalidades de constituição do sujeito. O projeto foucaultiano de uma História da subjetividade era o de construir um conceito ético de subjetividade como ética da liberdade: “o cuidado de si” define, então, neste contexto, o conjunto de práticas pelas quais o sujeito se constituiu através da experimentação da emancipação e da sua relação com a verdade.

A este tema refere-se, com uma tonalidade diferente – e, diremos nós, nietzschiana –, o seu último curso, *Le Courage de la Vérité* (Foucault 2009), dedicado ao exame da *parrhesia* antiga, expressão grega que indica a vontade de dizer a verdade, mesmo quando esta levava – como os casos de Sócrates e dos cínicos – a desafiar as autoridades públicas e as convenções sociais: a coragem do sujeito ético dos Antigos de se expor enquanto excêntrico relativamente ao papel das relações de poder que lhe tinham sido atribuídas. A vontade de “dizer a verdade”, para Foucault, excede uma relação apenas cognoscitiva com a realidade: é um plasmar de si mesmo, através de uma relação livre com a verdade, como mostrara no seu famoso ciclo de conferências na Universidade de Berkeley, em 1983, em que explicava que a

parrhesia é uma atividade verbal em que um orador expressa a sua relação pessoal com a verdade e arrisca a sua vida, porque reconhece o dizer a

14 “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista com H. Becker, R. Fernet-Betancourt et A. Gomez-Müller (20 janeiro 1984). *Concordia*, no 6, juillet-décembre 1984, p. 99-116. Agora em Foucault 1994c, pp. 708-729.

verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (bem como a si mesmo). Na *parrhesia*, o orador usa a sua liberdade e escolhe a franqueza sobre a persuasão, a verdade sobre a falsidade ou o silêncio, o risco de morte sobre a vida e a segurança, a crítica sobre a lisonja, e o dever moral sobre o interesse próprio e a apatia moral.¹⁵

4

Deleuze

Em 1964 os curadores da primeira edição crítica de Nietzsche, os italianos Giorgio Colli e Mazzino Montinari, apresentaram um *paper* histórico intitulado “État de textes de Nietzsche” no Colloque de Royaumont sobre Nietzsche, organizado por Michel Foucault e Gilles Deleuze¹⁶. Enquanto Colli e Montinari estavam finalmente a organizar uma edição fiável dos *Fragmentos Póstumos*, Foucault e Deleuze colaboravam na publicação da tradução francesa da edição de Colli-Montinari, publicada a partir de 1967¹⁷. A estes esforços coletivos deve-se, por um lado, a progressiva libertação do pensamento de Nietzsche da instrumentalização por parte do Terceiro Reich e, em geral, da ideologia nacional-socialista; por outro lado, uma verdadeira *Nietzsche Renaissance*, que assinalará o arranque de abordagens originais e inovadoras à herança nietzschiana.

De um modo particular nos seus trabalhos sobre o filósofo alemão, Deleuze sistematizou Nietzsche como um pensador, apresentando as suas ideias principais de uma forma rigorosa, interligada e coerente. Deu especial atenção à obra tardia de Nietzsche, a partir de 1887, e mais em particular a *A Genealogia da Moral*, que representa para Deleuze o mais sistemático dos seus livros. *A Genealogia*, “uma polémica”, como o autor escreve explicitamente no subtítulo, vê a luz do dia no verão de 1887. Neste texto Nietzsche propõe-se investigar de forma nova e mais madura os mesmos pensamentos que o tinham acompanhado na década anterior, de modo particular após a leitura da obra de Paul Rée sobre a origem dos sentimentos morais¹⁸. Nietzsche parte de um ceticismo que nele crescia cada vez mais, com o passar do tempo,

15 Passagem retirada da primeira conferência do ciclo *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*, dada por Michel Foucault em Berkeley, Out-Nov. 1983.

16 Giorgio Colli e Mazzino Montinari apresentaram o seu contributo “État de textes de Nietzsche” no Colloque de Royaumont dedicado a Nietzsche que se realizou de 4 a 8 de julho de 1964, e foi de seguida publicado em Deleuze 1967, pp. 127-140.

É certamente curioso que a primeira edição crítica das obras de Nietzsche não tenha surgido na Alemanha na língua materna do filósofo de Röcken. Em 1962, foram, na verdade, as editoras Adelphi, italiana, e Gallimard, francesa, a acordar uma primeira edição pensada do filósofo alemão, que depois viu a luz do dia precisamente a partir do mesmo ano da apresentação de Colli e Montinari em Royaumont, 1964.

17 Veja-se a este respeito a “Introduction générale” às *Oeuvres Philosophiques Complètes de Nietzsche*, in Deleuze e Foucault 1967.

18 Trata-se de *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, obra de Paul Rée publicada pela editora Schmeitzner em Chemnitz em 1877.

para tentar responder neste texto a uma exigência nova e inaudita: a necessidade de uma crítica dos valores morais, tal como a necessidade de colocar em questão o próprio valor destes valores. Como faz notar Deleuze, se, por um lado, os valores parecem ou se fazem passar por princípios, por outro lado, contudo, se se vai mais a fundo, são os valores que pressupõem avaliações, pontos de vista, de onde provém o seu próprio valor (Deleuze 1962: 1). Para Deleuze, Nietzsche reconhece o caráter não originário e derivado dos valores morais, e identifica na avaliação a sua condição de existência, a fonte do seu próprio valor. Assim, a avaliação, e não o valor que dela advém, é logicamente e existencialmente primeira: corresponde a “modos de ser”, “modos de existência” particulares nos quais têm origem os valores. Essa avaliação constitui “o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores” (Deleuze 1962: 1-2). Os chamados valores não são assim mais do que sintomas que adquirem e mudam o seu próprio valor com base nas avaliações que os fundam, os criam e os fazem valer como valores. Para chegar à origem destes valores que orientam as avaliações e as diferentes perspectivas das quais são originários, o único método que se pode percorrer é precisamente o genealógico, como esclarece Deleuze:

Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. [...] Desta concepção de genealogia Nietzsche espera muitas coisas: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro (Deleuze 1962: 7-8).

Na análise que leva Nietzsche a prosseguir genealógicamente, Deleuze reconhece o verdadeiro espírito da filosofia crítica, que se ergue tanto contra a suprema ideia de fundamento, pela qual os valores permanecem indiferentes à sua origem, quanto contra a ideia de simples derivação causal ou de mero início, pela qual a origem se mantém indiferente aos valores. Uma filosofia como a nietzschiana, que examina a origem como o resultado contínuo de uma avaliação e como causa primeira da avaliação, reconhece como fundamental o elemento diferencial que é ao mesmo tempo crítico e criativo. O problema crítico é então, conclui Deleuze, “o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador” (Deleuze 1962: 6).

Ao colocar a questão em termos de valores, e não de verdade ou falsidade dos limites da razão, Nietzsche fundou – segundo Deleuze – uma genuína filosofia crítica: que questiona os valores dos valores, que levanta a questão da criação de valores e do sentido da avaliação, realizando assim “uma inversão *crítica*” (Deleuze 1962: 6). Neste sentido, escreveu Deleuze, Nietzsche reorientou a filosofia moderna para longe de questões simples de verdade e falsidade, em direção às categorias de bem e mal:

Uma nova imagem do pensamento significa em primeiro lugar o seguinte: o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas *o nobre e o vil, o elevado e o baixo*, consoante a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento” (Deleuze 1962: 157).

Já desde as primeiríssimas páginas do seu ensaio sobre Nietzsche e a filosofia, diz-se convicto do facto de que a filosofia dos valores, “tal como ele [Nietzsche] a instaura e concebe” é a realização da crítica, “a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer, fazer filosofia “a golpes de martelo”” (Deleuze 1962: 6).

Para Deleuze, a própria vontade de poder deve ser lida nesta ótica de criação: numa perspectiva nietzschiana não significa de todo desejar o poder ou o domínio sobre outros, como o filósofo francês esclarece num outro seu ensaio breve mas denso sobre Nietzsche publicado em 1965:

É preciso evitar os contrassensos sobre o princípio nietzschiano de vontade de poder. Este princípio não significa (pelo menos não significa em primeiro lugar) que a vontade *queira* o poder ou *deseje* dominar. Enquanto interpretarmos a vontade de poder no sentido de “desejo de dominar”, fazemo-la forçosamente depender de valores estabelecidos, os únicos capazes de determinar quem deve ser “reconhecido” como o mais poderoso neste ou naquele caso, neste ou naquele conflito. Desse modo, ficamos sem conhecer a natureza da vontade de poder como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos. A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar* (Deleuze 1965: 22).

O objetivo primário de Nietzsche, segundo Deleuze, é a renovação do nexos entre a filosofia e a vida: o filósofo deve fazer-se fisiólogo, médico, artista, deve considerar os fenómenos como sintomas para compreender através da interpretação que forças neles se escondem e qual será o seu sentido. Acaba assim a concepção da verdade como conformidade a um modelo ideal, a favor de um método de interpretação permanente que subentende uma superação total da ideia moderna de sujeito conhecedor dotado de uma relação estável e certa com a realidade conhecida: não pode existir uma crítica do valor dos valores que não tenha ao mesmo tempo o espírito criativo de novos valores. “Diagnosticar os devires em cada presente que passa”, afirmava então Deleuze no seu *O que é a Filosofia?*, escrito com Felix Guattari, “era isto que Nietzsche atribuía ao filósofo enquanto médico, “médico da civilização” ou inventor de novos modos de existência imanentes” (Deleuze e Guattari 1991: 100).

Nietzsche, ao propor um modo totalmente novo de pensar, uma maneira inaudita de construir e de utilizar o pensamento, constituiria assim o corte claro e profundo com toda a História precedente da filosofia e do pensamento. Para Deleuze, Nietzsche é o arauto do “pensamento moderno”: a filosofia teria de se descentrar em direção ao seu exterior, de se expor à “diferença”, sublinhava o filósofo francês em *Différence et Repetition*, acrescentando anos mais tarde, numa intervenção no famoso colóquio de Cerisy-la-Salle, em 1972, que Nietzsche “assenta o pensamento, a escrita, numa relação imediata com o exterior [...] desviar o pensamento para o exterior, é isto que, literalmente, os filósofos nunca fizeram” (Deleuze 2002: 356, 358).

O aforisma nietzschiano é “um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras” (Deleuze 2002: 357) que abre a possibilidade a um método de escrita totalmente novo, a um novo conceito de livro, possível graças ao revolucionário método de pensamento de Nietzsche: para Deleuze “é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche [...] um campo de exterioridade onde se confrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias” (Deleuze 2002: 357). Esta revolução metodológica permite evitar a “tragédia da interioridade” (Deleuze 2002: 359) que caracterizou o pensamento filosófico ocidental, com a sua correlação de angústia, solidão, sentimento de culpa. Como lemos ainda em *Pensée Nomade*:

Ora se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez porque é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contra-filosofia. Isto é, um discurso antes de mais nómada, em que os enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel [...]. Aqui reside, talvez, o mais profundo de Nietzsche, a medida da sua rutura com a filosofia, tal como aparece no aforisma: ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento um poder nómada (Deleuze 2002: 361).

Para Deleuze, a prática de Nietzsche do conhecimento preconiza a chegada do super-homem, que deve ser entendido como uma nova forma de pensar, de sentir e de ser (Deleuze 1962: 73). Para Nietzsche, afirmar é aligeirar: não carregar a vida com o peso dos valores superiores, mas *criar* novo valor. O objeto da filosofia não é a verdade nem o real, mas o sentido e o valor da vida, “não o verdadeiro nem o real, mas a avaliação; não afirmação como assunção, mas como criação; não o homem, mas o super-homem como nova forma de vida” (Deleuze 1962: 276). Para Deleuze, a importância de Nietzsche é o facto de nos ter mostrado que o pensamento se pode tornar o poder de uma vida afirmativa. E a própria relação entre vida e pensamento é central em Nietzsche e leva Deleuze a considerar o filósofo alemão como aquele que analisou de forma mais profunda a relação entre pensamento e política, entendendo esta última como afirmação de um determinado modo de vida. O filósofo do futuro

deve tornar-se – como se lê no breve *Nietzsche* de Deleuze: “o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida” (Deleuze 1965:18). São os modos de vida que forjam os modelos de pensamentos, tal como o pensamento cria maneiras de viver diferentes, porque, conclui Deleuze, “a vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida» (Deleuze 1965:18).

Quando na sua *Genealogia da Moral* Nietzsche fala do seu projeto de uma “fisiologia da estética”, alerta-nos para o facto de que está “praticamente intocada e inexplorada até agora” (*Genealogia da Moral* III. 8). Nietzsche, que recorda frequentemente que foi antes de tudo filólogo, é tributário de uma formação clássica que faz do espaço europeu, tal como os Gregos da Antiguidade o definiram, o quadro do seu imaginário, o lugar de referência do seu pensamento. Contudo, adverte para a necessidade de um descentramento radical do olhar, necessário a uma melhor compreensão das questões que a filosofia europeia coloca: Nietzsche encara a Europa, como escreve numa carta de 3 de janeiro de 1888 endereçada a Paul Deussen, grande indianista alemão, com um olhar “trans-europeu”. No seu pensamento isto significa ir além do modelo etnocêntrico baseado no modelo único de uma modernidade europeia baseada num modelo universal de progresso, válido para todos, e abrir-se a uma visão múltipla do que significa pensamento, arte, filosofia, em lugares e tempos diferentes do globo terrestre. Precisamente nesta perspectiva “geográfica” ou “geofilosófica” e já não apenas “histórica”, em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari leem o conceito nietzschiano do “intempestivo” (*unzeitgemäss*) como “a flecha e o disco de um novo mundo que não se acaba, que está sempre a fazer-se” (Deleuze e Guattari 1991: 100), que torne possível “*uma nova terra*”, “*um novo povo*” (Deleuze e Guattari 1991: 89, itálico no texto).

Se o filósofo, bem como o artista, são incapazes de criar um povo – lê-se em *O que é a Filosofia?* – estão, contudo, em condições de evocá-lo, porque a filosofia é precisamente este tornar-se estrangeiro em toda a parte que leva a pressentir o advento de um povo de uma terra futura. Tornar-se estrangeiro a si mesmo, à sua própria língua e nação – na esteira da imagem nietzschiana dos primeiros filósofos gregos como estrangeiros desambientados¹⁹ –, perguntavam-se Deleuze e Guattari, não será talvez esta a condição necessária para se tornar filósofo, “o próprio do filósofo e da filosofia”? (Deleuze e Guattari 1991: 98).

19 “A Grécia tem uma estrutura fractal [...] como um ‘mercado internacional’ na orla do Oriente, que se organiza entre uma multiplicidade de cidades independentes ou se sociedades distintas, mas ligadas umas às outras, onde os artesãos e os comerciantes encontram uma liberdade, uma mobilidade que lhes era recusada pelos impérios. Esses tipos vêm das margens do mundo grego, estrangeiros em fuga, em rutura de império e colonizados de Apolo. Não só os artesãos e comerciantes, mas também os filósofos [...] Os filósofos são estrangeiros, mas a filosofia é grega. Que vão estes emigrados encontrar no meio grego?” (Deleuze e Guattari 1991: 78-79)

Conclusões

Como se percebeu nas páginas anteriores, é verdadeiramente difícil medir o fenômeno “Nietzsche” e a sua influência no pensamento do século XX. Friedrich Nietzsche desafiou radicalmente o modo como pensamos e nos envolvemos com o mundo. Os seus escritos e o seu pensamento tiveram uma enorme influência em várias disciplinas, desde a filosofia, o pensamento político, a filologia, até ao direito, à antropologia, psicologia, o pensamento científico, e mesmo nas artes visuais, artes plásticas, música, e literatura. Diversos pensadores críticos contemporâneos do século XX – de Martin Heidegger, Karl Löwith e Karl Jaspers até Georges Bataille e Maurice Blanchot, de Aimé Césaire e Léopold Senghor a Frantz Fanon, de Hannah Arendt a Gilles Deleuze e Michel Foucault, bem como Luce Irigaray, Jacques Derrida, entre muitos outros, foram buscar inspiração aos escritos de Nietzsche. É certo que todas estas linhas interpretativas, todas estas perspectivas sobre o pensamento nietzschiano nunca poderão constituir uma afiliação, uma “escola”, e esta impossibilidade inscreve-se precisamente na multiplicidade constitutiva da obra nietzschiana: obra na qual uma multidão de vozes e de perspectivas nunca chega a constituir uma unidade, nem propriamente uma doutrina ou uma ideologia política.

Com Nietzsche – escrevia há alguns anos o filósofo italiano Gianni Vattimo – a filosofia não nega a existência da verdade, mas ao fazer-se genealogia, consegue encontrar algo mais importante do que o Verdadeiro, mais interessante, porque o sentido, o valor – e as forças que os determinam – são os elementos necessários para que qualquer verdade possa acontecer²⁰. Nesse sentido, mais do que procurar o verdadeiro no pensamento, o problema para Nietzsche é o de tornar o pensamento afirmativo para criticar o presente ou criar o novo. As suas ideias descarregam a sua força explosiva sobre toda a tradição filosófica, fazendo conflagrar os limites históricos da filosofia enquanto discurso racional, e deixando emergir – com um estilo fragmentário, aforístico, experimental, pessoal – definitivamente a ambígua relação do pensamento filosófico com o âmbito da criação artística.

“O que representa hoje Nietzsche?” – era a pergunta que Deleuze colocava a si mesmo em *Pensée Nomade*. Para Deleuze, Nietzsche – a par de Marx e Freud –, embora podendo considerar-se um precursor da cultura contemporânea, não produziu uma outra codificação do nosso presente, da nossa ‘civilização’, mas antes inaugurou “a aurora de uma contracultura”. O problema de Nietzsche não foi, então – escreve Deleuze –, inventar novos códigos, mas antes fazer irromper no presente “algo que não se deixa nem se deixará codificar” (Deleuze 2002: 352).

²⁰ Veja-se o artigo “Nietzsche 1994” publicado em 1995 por Gianni Vattimo na revista *Aut Aut* n. 265-266, pp. 3-14.

Referências bibliográficas

- Badiou, Alain (2005): *Le Siècle*, Paris: Éditions du Seuil.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (1965): *Nietzsche*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (ed.)(1967): *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, Paris: Editions du Minuit.
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (2002): “Pensée nómade”, em *L’Ile déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit, pp- 351-364.
- Deleuze, Gilles e Foucault, Michel (1967): “Introduction générale” aux *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. V, Paris: Gallimard, pp. I-IV.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Felix (1991): *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1976): *Éperons, Sporen. Spurs. Sproni*, Corbo e Fiore: Venezia.
- Derrida, Jacques (1984): *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques and Beardsworth, Richard (1994): “Nietzsche and the machine”, *Journal of Nietzsche Studies* 7, pp. 7-66, [publicado em Derrida, Jacques (2002): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, translated and edited by Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press: Stanford].
- Foucault, Michel (1961): *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris: Plon.
- Foucault, Michel (1964): “Nietzsche, Freud, Marx”, em *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, Paris: Editions du Minuit, pp. 183-192.
- Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969): *L’Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1971): “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, em S. Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, pp. 145-172.
- Foucault, Michel (1994a): *Dits et écrits I. 1954-1969*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b): *Dits et écrits II. 1976-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c): *Dits et écrits IV. 1980-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2011): *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de Le savoir d'Edipe*, Paris: Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1996): “Heidegger und Nietzsche. Zu Nietzsche hat mich kaputtgemacht”, *Aletheia* 9/10: 19.
- Heidegger, Martin (1954): *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1969): *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, pp. 61-80.
- Heidegger, Martin (1996): GA 6.1 *Nietzsche I* (1936-1939), ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): GA 6.2 *Nietzsche II* (1939-1946), ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main: Klostermann.

2.5

Nietzsche na literatura

Tatiana Salem Levy

Muitas vezes pensei que a filosofia de Nietzsche poderia ter se tornado um golpe de sorte e uma feliz descoberta para um grande poeta, como a de Schopenhauer se tornou para o criador de Tristão.

Thomas Mann, *Reflexões de um apolítico*

Friedrich Nietzsche talvez tenha sido o filósofo mais lido e apropriado pela literatura desde o fim do século XIX até os dias de hoje. Sua influência foi tão marcante – tendo contribuído para algumas das expressões mais radicais da literatura – que mesmo escritores que não o leram diretamente terminaram por sofrer em maior ou menor instância efeitos do seu pensamento. Existem diferentes razões para essa entusiasmada recepção do filósofo pela literatura. Pode-se apontar o seu modo de escrever, que mescla a criação de conceitos com narrativa poética, como a primeira delas. Seus textos, constituídos sobretudo de aforismos, diluem as fronteiras entre filosofia, arte e literatura; entre filosofia, cultura e vida; entre existência e estética. E se houve tarefa da qual a literatura posterior a ele – desde as vanguardas, com seus conhecidos manifestos, até autores mais contemporâneos – se ocupou exaustivamente foi a de questionar e ampliar os limites que a definem. Poemas, contos, romances, memórias, diários, fragmentos transgridem a sua forma original e se misturam. Leitor, narrador, autor e personagem muitas vezes se confundem. O que era relativamente sólido no século XIX desmancha no XX – e continua a desmanchar nos dias que correm.

A própria teoria da literatura surge de uma necessidade intrínseca ao texto literário, no momento em que este se põe a encenar os jogos que o constituem, fazendo com que conceitos e ficção se interponham. A poetização da filosofia, com Zaratustra, é o avesso daquilo que fazem os escritores ao abordarem questões filosóficas na narrativa de ficção. Desse modo, a literatura intensifica os questionamentos acerca de si mesma, tornando-os o próprio motor da escrita. É nesse movimento de diluição dos papéis de autor, narrador e personagem, que as noções de origem, filiação e, com elas, a de influência, também acabam por ser contestadas. Em substituição à ideia de filiação literária, a literatura passa a valorizar as de apropriação e intertextualidade. Se o autor *morre* em pleno século XX, como constata Roland Barthes no incontornável ensaio “A morte do autor”, de que forma podemos continuar a falar de influência?

Para que um estudo da recepção de Nietzsche na literatura não pareça o oposto daquilo que essa literatura tanto prezou, não podemos seguir adiante sem problematizarmos minimamente a noção de influência, a fim de esclarecer a abordagem pela qual optamos aqui. Afinal, se o autor morre, morre também a sua filiação. Nesse sentido, nada se revelaria tão improdutivo quanto estudar a influência a partir de uma análise estrita das fontes, desvalorizando o processo intertextual, a ideia de texto como *tecido* (Cf. Barthes 2004a), como rede que remete sempre a outros textos.

Apesar de criticável em muitos aspectos – sobretudo no que ele denomina de “poetas fortes” –, a tese de Harold Bloom sobre a angústia da influência parece-nos interessante como ponto de partida para a proposta deste texto. O argumento central de seu ensaio *A angústia da influência: uma teoria da poesia* toma a história da poesia como indistinguível da influência poética, “uma vez que os poetas fortes fazem essa história distorcendo a leitura uns dos outros, a fim de abrir para si mesmos um espaço imaginativo” (Bloom 2002: 55). Da influência, surge a angústia, que se realiza no poema, fazendo de todo poeta um intérprete: “O que os escritores podem sentir como angústia, e o que suas obras são obrigadas a manifestar, são as *consequências* da apropriação poética, mais que a sua *causa*” (Bloom 2002: 24). Podemos, então, tomar de Bloom a ideia de influência como apropriação e antítese, intertextualidade, *desleitura*, enquanto Bloom toma de Nietzsche a ideia de influência como “vitalização”.

Sua compreensão da angústia da influência se deve bastante a Nietzsche, que, contraditoriamente, não sofria dessa angústia. Herdeiro de Goethe em sua recusa “a encarar o passado poético como em princípio um obstáculo à nova criação”, Nietzsche tampouco “sentia o calafrio do temor de ser obscurecido pela sombra de um precursor” (Bloom 2002: 98). Se a influência continua sendo, para a maioria dos poetas, uma maldição, mais do que uma bênção, para Nietzsche, na leitura de Bloom, ela é vitalização. Ao desdenhar da crítica na segunda das suas *Considerações extemporâneas (Da utilidade e desvantagem da história para a vida, 1874)*, Nietzsche ressalta: “Os homens falam por algum tempo de uma coisa nova, e depois de outra coisa nova, e nesse interregno fazem o que sempre fizeram. A formação histórica de nossos críticos os impede de ter influência no verdadeiro sentido – influência sobre a vida e a ação” (Bloom 2002: 97).

Influência no verdadeiro sentido seria, então, uma influência que afirma a vida. Podemos traduzi-la pelo ímpeto que a leitura de um determinado texto promove de se escrever outro texto, numa interpretação que é também *desleitura*, por não temer a diferença que dela advém. Espécie de traição, implícita em qualquer influência. Desse modo, podemos retomar a ideia de que o ponto de partida para tantos escritores terem trabalhado com Nietzsche foi justamente o seu estilo, ao mesmo tempo provocador e poético, que transita livremente entre as formas. Um estilo performático, que desafia e instiga o leitor/escritor; e que também reflete e constitui a visão de mundo do filósofo, suas interrogações acerca dos valores, da moral de cada época, da relação entre vida e história, além de revelar o jeito polêmico de quem toma partido e exige o mesmo dos

leitores. “Em toda a filosofia”, diz ele, “há um ponto em que a ‘convicção’ do filósofo entra em cena” (BM 8).

N’O *Nascimento da tragédia*, ao retomar os impulsos dionisíacos e o rigor apolíneo que constituem, segundo ele, a tragédia grega, Nietzsche revela o desejo de despertar para a vida a própria Alemanha de seu tempo. Na origem do teatro, encontra aquilo que se torna essencial no seu pensamento, mesmo quando, anos mais tarde, vier a considerar seu primeiro livro “mal escrito, pesado, penoso”: a não separação entre existência e fenômeno estético. Evidencia-se assim, desde o início, um interesse do filósofo pelas diferentes formas de expressão artística, do qual se pode concluir que, antes de influenciar a literatura, ele próprio foi influenciado por ela: Dostoiévski, Shakespeare, Goethe, Homero, Dante, Schiller, Stendhal são alguns dos nomes que, ao lado de Sófocles, aparecem na sua obra.

A leitura d’O *Nascimento da tragédia* teve forte impacto na obra de muitos escritores no decorrer do século XX. O sonho apolíneo e a embriaguez dionisíaca ocuparam não só a forma, mas também a temática de alguns dos grandes romances dessa época. Mas a influência de Nietzsche na literatura não se encerra aqui. Foram diversas as interpretações de sua obra. A recepção de um determinado autor diz respeito ao interesse e ao olhar de quem o lê. As perspectivas variam. Os tempos e as culturas diferem. Para utilizar a metáfora antropofágica de Oswald de Andrade, poeta e romancista brasileiro, criador da Antropofagia como movimento estético e ávido leitor de Nietzsche, cada escritor mordeu, mastigou, digeriu e expeliu o filósofo à sua maneira.

Diante da quantidade de autores influenciados por Nietzsche – que vão de países como a Argentina até ao Japão, passando pelo Brasil, os Estados Unidos, a França, Portugal, Grã-Bretanha, Irlanda e, claro, pela própria Alemanha –, concluímos que uma cartografia dessa influência estaria fadada ao fracasso. Optamos, então, pela escolha de alguns escritores que nos parecem exemplares, cientes de que, ao fazê-lo, excluímos outros, igualmente representativos. São eles: Thomas Mann, Franz Kafka, Jorge Luis Borges, Fernando Pessoa e Oswald de Andrade.¹ Alguns critérios foram levados em conta nessa escolha, dentre eles, o de expor um raio geográfico variado, que vai desde a Alemanha, passa por Portugal, até a América latina. Quisemos também expor como Nietzsche, em alguns casos, sobretudo no de Thomas Mann, foi lido direta e exaustivamente; em outros, essa leitura aparece mais sugestiva e pontual. Por fim, decidimos apresentar esses autores a partir de quatro questões decisivas do pensamento de Nietzsche: o trágico; o niilismo; a crise da verdade e o descentramento do sujeito.

1 A sombra de Nietzsche está presente nos modernistas mais famosos e pioneiros da literatura anglófona no século XX - como James Joyce, T. S. Eliot, W.B. Yeats e D.H. Lawrence -, que estavam a aplicar o poder ordenador do mito (*ordering power of myth*) à literatura contemporânea. Enquanto a sociedade e a cultura estavam em desarmonia, na época em que a “morte de Deus” e o colapso de valores estavam acontecendo, eles tentavam recuperar algum sentido através da arte – *Ulysses*, de Joyce (1922), *The Wasteland*, de Eliot (1922), e *The Tower*, de Yeats (1928). Sobre a presença e a influência de Nietzsche em Joyce, ver o artigo: Ryan, Bartholomew. “*Also Spoke Zerothruster e the Bringer of Plurabilities: James Joyce e Friedrich Nietzsche*”, in *Nietzsche e as Artes*, ed. M.J. Branco & J. Constâncio, Lisboa: Cotovia, 2020.

1

O trágico

Embora criticado pelo próprio filósofo anos depois de sua publicação, *O Nascimento da tragédia* segue como referência para quem pensa a arte e a literatura, pois nele Nietzsche apresenta a relação primordial entre arte e vida, conferindo a esta um valor estético, e não moral, justamente por não separar natureza e cultura. Ao indagar sobre as condições que fizeram nascer a tragédia na Grécia, apresenta o embate entre Apolo e Dioniso como seu campo constitutivo. Nela, os impulsos antagônicos dos deuses da arte caminham lado a lado, “na maioria das vezes em discórdia aberta” (NT 1). Apolo representa a imaginação do “figurador plástico”, que produz as artes da imagem, do sonho, enquanto Dioniso encarna a arte não figurada da música, da embriaguez. Para criar, o artista precisa entrar em um desses estados, ou, como acontece na tragédia grega, acolher o embate entre os dois.

Apolo, símbolo da aparência, da energia plástica, deus da beleza, dá forma ao caos, doma as forças cegas da natureza, submetendo-as a uma regra. Dioniso, por sua vez, é o deus do próprio caos, da desmesura, do informe. Ele destrói, despedaça, abole o finito e o individual, deixando transparecer a união do homem com os “instintos artísticos da natureza”. Enquanto Apolo afirma a individualidade, Dioniso abole a subjetividade, levando o artista ao mundo das emoções inconscientes, do prazer e da dor, da vida e da morte – ao “Uno primigênio”. Mesmo diante do mais terrível sofrimento, a arte trágica produz vida – e assim o faz porque advém da natureza, do corpo e das contradições que nele se instauram, distante de qualquer julgamento moral.

Aniquilado primeiro por Sócrates, que substituiu o pessimismo “além do bem e do mal” por um otimismo racionalista, e, mais tarde, pelos valores morais e transcendentais das religiões judaico-cristãs, o espírito trágico dos gregos é retomado aqui como relação primordial entre arte e vida. A valoração da vida como fenômeno estético, a partir da encenação das forças da natureza que se inscrevem no corpo ora como sonho, ora como embriaguez, em oposição à arte decadente da Europa do século XIX, despertou o interesse de Thomas Mann e fez dele um dos principais leitores de Nietzsche.

“Interesse”, segundo Mann, é a palavra intelectual para “amor” (Mann 1983: 51). E o dele segue uma tradição alemã de pensamento, à qual se sente profundamente enraizado, tendo insistido no tema em muitos de seus ensaios, cartas, diários e obras ficcionais. Os três nomes que ele reconhece como base de seu desenvolvimento artístico-intelectual e que o tornam “um grande sofredor da angústia da influência” (Bloom 2000: 99) são Schopenhauer, Nietzsche e Wagner. Nomes que se alimentam, também, uns dos outros. Thomas Mann menciona, discute, pensa e ficcionaliza Nietzsche em inúmeros textos, fazendo do filósofo uma constante em sua obra. Dos ensaios, podemos destacar *Considerações de um apolítico*, escrito no decorrer da I

Guerra Mundial e publicado em 1918 – livro polêmico no qual ele defende a *cultura* germânica em detrimento da democracia política e da *civilização* – e *A Filosofia de Nietzsche à luz da nossa experiência*, publicado em 1947, poucos anos após o fim da II Guerra Mundial e algumas semanas depois de *Doutor Fausto*.

N’As *Considerações de um apolítico*, Nietzsche aparece declaradamente como um “mestre”; porém, ao comentar que a descoberta de sua filosofia é um golpe de sorte para um poeta, Mann observa que “Nietzsche não encontrou, ou ainda não encontrou, seu artista” (Mann 1983: 58). Talvez ele próprio tenha se colocado nesse lugar; antes desse ensaio, em obras como *Tonio Kroger* e *A morte em Veneza* e, posteriormente, em *A montanha mágica* e *Doutor Fausto* – narrativas que expõem essa influência que marcou sua trajetória artística. Em *A Filosofia de Nietzsche à luz da nossa experiência* (2015c), Mann se apresenta como um “leitor comovido e compenetrado, ‘observador’ nascido na geração imediatamente posterior” e continua demonstrando um grande interesse/amor pelo filósofo, sobretudo quando revela a gênese de *Doutor Fausto*².

Esse interesse, embora abarque muitas das ideias nietzschianas, encontra seu auge no favorecimento da vida: “Se eu tivesse que reduzir o que devo a ele espiritualmente numa fórmula, numa palavra-chave – eu não encontraria nada senão precisamente isso: a ideia de vida” (Mann 1983: 58). E vida aqui é aquela abençoada “em toda a sua falsidade, dureza e crueldade” pela “sabedoria trágica” que Nietzsche chamou de Dioniso (Mann 2015c: posição 3000), reintegrada de seus instintos que a moral extirpa. A estética dionisíaca presente n’*O Nascimento da tragédia* – “que faz do Nietzsche posterior o maior crítico e psicólogo da moral conhecido pela história do espírito” (Mann 2015c: posição 3058) – aparece de forma evidente em *A morte em Veneza*, narrativa na qual a vida é apreendida como fenômeno estético que abarca inclusive a doença.

Nessa novela de 1912, a figura do escritor Gustav Aschenbach encarna a ideia de que da vida podem advir não só a forma e o belo, mas também as forças mais sombrias que levam à morte. O encontro de Gustav com um personagem estranho e mórbido em frente ao Cemitério Norte, em Munique, desperta nele o repentino desejo de viajar: “Tratava-se do ímpeto de fugir – era preciso confessá-lo a si mesmo! – da saudade de coisas novas, longínquas, da ânsia de liberdade, exoneração, esquecimento” (Mann 2015a: 14). Depois de alguns desvios, finalmente chega a Veneza, cidade tão bela quanto suja, cenário perfeito para o dilema que reflete o embate entre Apolo e Dioniso: racionalidade ou emoção? Beleza na forma ou no caos?

2 Vale ressaltar que neste ensaio, ao contrário do que ocorre em *Considerações de um apolítico*, Mann evidencia também algumas críticas a Nietzsche, sobretudo ao zombar de Zaratustra: “Esse monstro sem rosto nem figura, esse primeiro soldado de fileira chamado Zaratustra, com a coroa de rosas do riso sobre a cabeça irreconhecível, com o seu ‘Tornem-se duros!’ e suas pernas de dançarino, não é uma criação, ele é retórica, excitado jogo de palavras, voz atormentada e profecia duvidosa, um espectro de desamparada grandeza, que comove com frequência, mas é constrangedor na maior parte das vezes, um vulto oscilando no limite do ridículo.” (Mann 2015c: posição 2951)

Escritor reconhecido, Aschenbach “tinha o hábito de reprimir e temperar o sentimento”. Com o tempo, seu estilo foi prescindindo da espontaneidade, tendendo para uma “constância modelar, o tradicionalismo polido, o conservadorismo, a bela forma, e mesmo aí padronização” (Mann 2015a: 22). Mas agora está em crise, e essa crise tem a ver com o facto de que a carreira tirou do artista aquilo que supostamente o deve mover: “A arte é uma vida mais intensa” (Mann 2015a: 23), afirma o narrador. E é essa intensidade que falta a Aschenbach quando decide viajar.

Em Veneza, num hotel de luxo, ele se vê diante de Tadzio, um adolescente polonês, e sente “genuíno espanto em face da beleza realmente divina daquela criatura humana”. O menino representa tudo aquilo que, com esforço, ele buscou expressar na arte. De repente o Belo está ali, disposto para ele, sem trabalho, puro e simples, na figura de um menino. Então, Aschenbach já não consegue regressar a Munique. Nada lhe importa mais do que seguir Tadzio, do que perseguir o Belo.

Mas é também o encontro com a forma perfeita que faz despertar nele “o deus estranho” que vem de longe, o instinto, o caos. A alegria de ver Tadzio move o escritor em crise, faz com que ele quase não durma. Aschenbach está agora tomado por uma força incontrolável, e era justamente essa força que lhe faltava. Ele sente que, para escrever, precisa de certa dose de perturbação, descontrole. O encantamento com o menino lhe faz perder o pudor, não teme nem o que a família polonesa pensará daquele homem muito mais velho que a persegue. Aschenbach e Tadzio nunca se falam, apenas trocam olhares, mas um turbilhão de palavras e desordem toma conta da cabeça do escritor, até o momento auge em que, fora de si, sentado num banco, sussurra a eterna fórmula do anelo: “Eu te amo!”

A paixão leva Aschenbach a sentimentos tão estranhos quanto os provocados pelo personagem desconhecido em frente ao cemitério, no início da novela. O artista passa daquele que domina uma forma – Apolo – àquele que é arrastado por uma força – Dioniso. Ele ama. E “aquele que ama é mais divino do que o amado, uma vez que no primeiro está o deus, mas no segundo, não.” O encontro com a beleza de Tadzio desperta nele uma enorme vontade de escrever: “nunca compreendera tão nitidamente que Eros residia na palavra como nessas horas deleitáveis mas também perigosas.” Ao mesmo tempo, lembra-o da impossibilidade própria da escrita: “percebeu com intenso pesar que as palavras conseguem apenas encomiar a beleza sensual, porém são incapazes de reproduzi-la.”

A completa entrega ao “deus estranho” tem seu ápice num “sonho terrível – se é que se pode denominar de sonho esse drama do corpo e do espírito que lhe ocorreu, (...) apresentando-se em plena plasticidade, totalmente independente dele” (Mann 2015a: 75). No embate que se dá na alma do artista, é seu próprio corpo que exclama a luta entre o sonho e a embriaguez – mas também é verdade que, como n’*O nascimento da tragédia*, é o deus do vinho quem sai vitorioso. “O *desmedido*”, afirma Nietzsche, “revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco

penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado” (NT 4). O Apolo que existe em Gustav se rende a Dioniso nesse sonho que destrói violentamente “a sua resistência, uma resistência intensa do seu intelecto” (Mann 2015a: 75). O protagonista de *A morte em Veneza* se afasta assim do racionalismo que guiou, desde Sócrates, a história ocidental, retomando o passado pré-moderno e pré-metafísico da Grécia trágica de Sófocles, ao entrar na dança de roda do deus estranho, Dioniso, que na novela se parece com o diabo cristão, “escumando pelos lábios”. Aschenbach se entrega a ele, “no momento em que se lançavam sobre os animais, matando, dilacerando, devorando pedaços fumegantes, e ele estava ali quando, sobre o terreno do musgo revolvido, iniciou-se a cópula sem fim” (Mann 2015a: 77). Apossado pela volúpia, segue o deus do vinho e da dança, e sua alma saboreia “a luxúria tanto como a fúria do ocaso”, para concluir que “quem está fora de si detesta antes de mais nada recobrar a consciência”.

Dioniso o aproxima também da morte. Veneza, a cidade bela, se vê invadida por uma peste, a cólera indiana, que se propaga numa velocidade acelerada. Aschenbach é avisado para deixar a cidade imediatamente. Mas deixar a cidade seria deixar Tadzio, a beleza e o caos, e se render à forma apolínea. Afinal, “que valor tinham para ele a arte e a virtude, em confronto com as vantagens que oferecia o caos?” O escritor não é senão aquele que tem “por índole uma propensão natural, incorrigível, para o abismo”? (Mann 2015a: 81)

A escolha pela permanência – que significa também a doença e a morte –, termina por se revelar uma escolha pela vida, pois a aproximação do fim acentua o desejo e seus instintos. Ficar em Veneza atesta seu pacto com as forças dionisíacas da embriaguez, do êxtase, seu impulso de vida – afinal, como lembra Thomas Mann no ensaio sobre Nietzsche, “a vida não precisa de justiça, ela precisa de injustiça, ela é essencialmente injusta”. Os sentimentos vitais que tomam conta de Aschenbach se contrapõem à sua figura envelhecida, tomada pela doença, e é por isso que, antes do desfecho anunciado no título, ele decide se maquiagem, rejuvenescer, trazendo para si a máscara do artista, aquele que transforma a morte em renovação – que torna a doença sinônimo de genialidade.

A questão da doença, do lado sombrio da vida, associada aos instintos primordiais, à força dionisíaca nas artes surge como obsessão não só n’*A morte em Veneza*. No célebre romance *A montanha mágica* – cujo título foi tirado do trecho d’*O Nascimento da tragédia* em que Nietzsche fala da “montanha mágica do Olimpo” –, uma comunidade de tuberculosos, da qual se destaca Hans Castorp, se hospeda num sanatório na Suíça. Ao descer da montanha, fugindo da morte, Castorp não desce para a vida, mas para a morte mesma, encontrando a cidade ocupada pela guerra. Ele sabe, como Nietzsche, que não há vida sem morte, e que na experiência mais sublime há o recorrer da criação e da destruição.

Mas fiquemos com *Doutor Fausto*, romance que o próprio Mann chama de nietzschiano, escrito nos últimos anos da II Guerra Mundial, no exílio de seu autor, que saíra da Alemanha com a chegada de Hitler ao poder, em 1933, primeiro para a

Suíça, depois para os Estados Unidos. O questionamento acerca do declínio da cultura alemã perpassa todo o livro, junto com a ascensão e a queda de seu protagonista, o músico Adrian Leverkühn³. A vida de Adrian é narrada por seu amigo de infância Serenus Zeitblom, professor de filosofia. Faz dois anos que Adrian faleceu quando Serenus começa a escrever a “biografia do saudoso homem e genial músico, que o destino tão terrivelmente assolou, engrandecendo-o e derribando-o”.

Estamos em 1943 e vamos até 1945, com o fim da guerra: este, o tempo da narração. O tempo da narrativa, no entanto, se concentra entre 1885 e 1930, período de formação e auge da carreira artística de Adrian, antes do colapso que o levou de volta aos cuidados da mãe. A trajetória de vida, genialidade, doença e loucura de Leverkühn se confunde com a de Nietzsche. No ensaio *A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência*, ao discorrer sobre doença e genialidade, Mann narra episódios da vida de Nietzsche: “um ano depois de ter fugido da casa em Colônia, ele volta a um lugar daqueles [um bordel], desta vez sem o guia diabólico, e contrai – alguns afirmam que intencionalmente, como autopunição – algo que arruinará mas também intensificará de forma extraordinária a sua vida, algo de onde também toda uma época deverá extrair os efeitos estimulantes, em parte venturosos, em parte fatais” (Mann 2015c: posição 2906). Poderia estar falando do protagonista de seu romance e concluir igualmente que a doença é meramente formal, o que importa é *quem* está doente⁴.

A complexidade e as contradições do gênio estão no cerne deste romance, que revisita o mito fáustico, de longa tradição alemã. A um só tempo grandioso e esquivo, com uma barbicha suspeita, Adrian revela para um círculo de convidados aquilo que nós, leitores, descobrimos no capítulo XXV: seu pacto com o Diabo, que fez dele um grande artista. Embora o pacto só seja revelado na metade do romance, desde cedo o narrador aponta que a índole de Adrian era “*em todo caso* influenciada pelos demônios” (2015b: posição 131). Segundo o dr. Schleppfuss, “era o próprio Mal necessária consequência e inevitável acessório da santa existência de Deus mesmo; assim como o vício não consistia em si próprio, senão tirava seu prazer da poluição da virtude, sem a qual não teria raízes” (2015b: posição 5462).

O Diabo de *Doutor Fausto*, que cita passagens de *Ecce Homo*, está muito próximo do Dioniso d’*O Nascimento da Tragédia*, que traz para a arte a força da embriaguez, do êxtase, dos instintos primitivos. No romance, é o Diabo que torna isso possível a Leverkühn. Diz Ele: “O que nós propiciamos já não é o clássico, meu caro, e

3 Em *A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência*, Mann observa que “mais tarde [Nietzsche] zombou desesperadamente de sua fé passada no espírito alemão – e de tudo o que nela depositou, isto é, a si mesmo” (Mann 2015c: posição 3350). Em seguida, faz uma análise acerca da desastrosa apoderação de Nietzsche pelo nazismo. Tanto *Doutor Fausto* quando este ensaio estão imersos no sentimento de um escritor que, sendo profundamente alemão na sua linhagem artística, viu a ascensão e a queda do Terceiro Reich.

4 No seu *Diário do Doutor Fausto*, Thomas Mann escreve: “Alguns episódios da vida de Leverkühn são inspirados, quase calcados, em episódios da vida de Nietzsche, como a contaminação no bordel de Colônia, e são frases de *Ecce Homo* que profere às vezes o Diabo” (Mann 1994: 18).

sim o arcaico, o primordial, o que, desde tempos imemoriais, ninguém experimentou. (...) tal inspiração não é possível com Deus, que abandona demasiado trabalho ao intelecto. É possível unicamente com o Diabo, o verdadeiro senhor do entusiasmo” (2015b: posição 5462). Portanto, se é o Diabo quem traz a doença, é também ele quem traz a genialidade. As duas caminham juntas, assim como a vida e a morte, Apolo e Dioniso.

Segundo Nietzsche, a arte dionisiaca é “a arte não figurada da música”. Para ele, a música é a autêntica Ideia do mundo, “pois é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música” (NT 6). Na tragédia grega, a introdução do coro é o passo decisivo contra o naturalismo na arte, é nele que se revela a força dionisiaca. Em *Doutor Fausto*, a força plástica de Dioniso aparece na polifonia original de Leverkühn.

Para desenvolver essa originalidade, o músico precisa de tempo, artigo que o negociante Satanás oferece a Adrian em troca do seu corpo, da sua alma, da sua carne e do seu sangue. “Nós concedemos tempo, muitíssimo tempo, tempo em abundância, tanto tempo que nem se precisa pensar no fim”, diz Ele, antes de ser mais preciso: “Vendemos tempo – digamos, vinte e quatro anos” (2015b: posição 5462). Num primeiro momento, Adrian desconfia: o Diabo oferece apenas tempo? Então, Ele arremata: “O que importa é a espécie de tempo que se fornece! Um tempo grandioso, um tempo doido, um tempo totalmente endiabrado, com fases de júbilo e folia, mas também, como é natural, com períodos um tanto miseráveis ou mesmo inteiramente miseráveis” (2015b: posição 5462).

Leverkühn compra o tempo. Pactua com o Diabo. Transita entre a saúde e a doença. Ganha liberdade, segurança, facilidade e, sobretudo, glória. No entanto, ao longo dos vinte e quatro anos em que produz sua obra genial, o embate entre a saúde e a doença, entre a forma e o caos, se evidencia no seu corpo – até o momento em que a doença vence a genialidade, e já não sobrevivem nem Apolo nem Dioniso. Mas aí o que importa já foi feito.

2 Niilismo

O pacto de Leverkühn com o Diabo, no romance de Thomas Mann, é fruto não apenas do desejo pelo tempo qualitativo e o entusiasmo, mas também da decepção sofrida pelo jovem protagonista durante seus estudos de teologia. A fraqueza de sua relação com Deus o leva a buscar no seu antagonista a potência da criação. Deus já não pode lhe oferecer aquilo de que necessita para se tornar um grande músico – porque Ele próprio está morrendo.

Essa morte constitui, sem dúvida, um dos temas mais disseminados do pensamento nietzschiano. Depois de dez anos nas montanhas, Zarathustra desce para o meio dos homens, onde conhece um velho eremita que ignorava a morte de Deus. Diz

ele: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (Za, *Prefácio*). No aforismo 125 d’*A gaia ciência*, “o homem louco”, tal como Diógenes, acende uma lanterna em plena manhã e corre ao mercado em busca de Deus: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Não o encontra, e vocifera: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou sob os nossos punhais – quem limpará este sangue?” (GC 125).

Como nos consolar? – eis a pergunta que sobressai naquele fim de século, momento de decadência e niilismo. Como suportar o vazio deixado por esse assassinato do qual nós mesmos somos os autores? A esse respeito, João Constâncio afirma que “a morte de Deus é um evento que tende a gerar um extremo de desespero e desorientação, um sentimento de que tudo é vão e de que a existência humana é uma travessia no deserto de um ‘nada infinito’ – pois o Ocidente não conhece um ideal alternativo ao ideal ascético, não tem como dar um novo sentido à existência humana, não dispõe de valores que, subitamente, substituam aqueles que agora morreram.” (Constâncio 2013: 24)

A ausência de sentido diagnosticada por Nietzsche perpassa a obra de muitos escritores nascidos ainda no século XIX, que, imersos no mesmo contexto histórico, se identificaram com a constatação da morte de Deus e o abalo da moral encarada como absoluta até então. O vazio deixado por essa morte, que tirou da vida a sua razão, teve como consequência o advento de um forte sentimento niilista. Segundo Nietzsche, o niilismo não é privilégio da modernidade, mas um fenômeno civilizacional que atravessa o percurso da História. Após um longo período de predomínio dos valores judaico-cristãos, responsáveis pelo adoecimento da mente e do corpo, ele reaparece na sua expressão mais extrema, com o fim do além-mundo como resposta para a existência. A morte de Deus se torna então o grande marco moderno do niilismo, o acontecimento decisivo que faz com que o homem se veja sozinho e desamparado.⁵

Tal desamparo ganha relevo na obra de um dos principais autores modernos: Franz Kafka. Nascido em 1883, tinha dezessete anos quando Nietzsche morreu. Vizinhos de fronteira, falam a mesma língua e crescem num berço cultural muito similar. Quando Kafka começa a frequentar o círculo de intelectuais judeus de Praga, a leitura da filosofia de Nietzsche já estava consolidada⁶. Embora não mencione o filósofo em seus textos, nem mesmo em seus diários, sabe-se que Kafka leu Nietzsche e o apreciava. Um exemplo dessa afirmação é o ocorrido na noite de 23 de outubro de 1902. Após uma conferência no salão de leituras e palestras da Universidade de Praga, onde costumavam se reunir os intelectuais judeus, Kafka seguiu Max Brod até a sua casa, argumentando em defesa do filósofo (Cf. Araújo 2016). Isso porque Brod havia acabado de discorrer sobre Schopenhauer e, ao fazê-lo, tinha atacado Nietzsche com

5 Sobre isso veja-se também o primeiro capítulo deste volume.

6 A respeito da leitura de Nietzsche pelo meio intelectual do qual Kafka fazia parte, ver Anderson 1991.

veemência. Kafka ficou tão incomodado com as críticas de Brod que decidiu segui-lo. Assim começou a amizade com aquele que, no futuro, seria responsável por apresentar ao mundo a maior parte de sua obra.

Há outro incidente, pouco anterior a este, que revela o apreço de Kafka pelo filósofo alemão. Ao remeter para o espólio organizado por Max Brod, testamenteiro de Kafka, uma carta enviada pelo escritor em 04 de setembro de 1900⁷, Selma Kohn descreve um verão que passaram juntos em Roztok, perto de Praga. Brod afirma que este é provavelmente o documento mais antigo que se tem sobre Kafka, e nele Selma relata: “Franz e eu comemos muitas vezes sob estes carvalhos, e ele lia-me Nietzsche em voz alta, perguntando-me se e o que eu compreendia.” Supõe-se ainda que ele tinha as obras completas do filósofo, porque o exemplar de *Assim falava Zarathustra* encontrado na sua biblioteca era parte de uma edição completa de sua obra.⁸ Tempos depois, as ideias de Nietzsche também chegariam até ele pela leitura de Thomas Mann, que expressou igualmente o vazio num mundo do qual Deus se ausentou, e de quem Kafka era leitor assíduo.

Tanto Nietzsche quanto Kafka abordam o grande vazio metafísico do mundo. Afinal, viveram quase a mesma época e tiveram que lidar com um entorno que se transformava vertiginosamente e os confinou numa solidão parecida. Há duas curtas narrativas de Kafka que revelam de forma emblemática a desorientação do homem de seu tempo: “Desista!” e “Uma mensagem imperial”. Na primeira, o narrador está em busca da rota para a estação ferroviária numa cidade desconhecida quando a constatação de que está atrasado o desorienta no espaço. Então, corre até um guarda para lhe pedir informação. E o guarda, justamente aquele que deveria orientar, sorri e retruca: “De mim você quer saber o caminho?” Diante da resposta afirmativa do narrador, ele se vira “com um grande ímpeto, como as pessoas que querem estar a sós com o seu riso”, e aconselha: “Desista, desista” (Kafka 2011: 183).⁹

Há uma discrepância entre a expectativa do homem – que quer ser orientado pelo guarda – e a resposta que lhe é dada. O conselho do policial reflete a total falta de sentido em que eles se encontram. Não adianta insistir, o homem nunca encontrará o caminho certo, pois este já não existe. Por isso, antes desistir agora do que se perder em veredas que não o levarão ao destino almejado. Ao mesmo tempo, o próprio texto parece tornar inútil qualquer tentativa de interpretação transcendental. No seu lugar, ressoa o riso sarcástico do guarda, reforçando a ausência de sentido – da vida e da própria interpretação.

7 Pode-se encontrar esta carta e a descrição de Selma Kohn em: “The Kafka project”, um site que disponibiliza, desde 1998, os originais de Franz Kafka na íntegra, nas versões do manuscrito: <https://homepage.univie.ac.at/werner.haas/1900/br00-001.htm>

8 <http://www.kafka.uni-bonn.de/cgi-bin/kafkaf1fe.html?Rubrik=interpretationen&Punkt=akademie&Unterpunkt=nietzsche>

9 Embora Nietzsche ocupe um lugar importante na obra de Kafka, vale ressaltar que sua escrita também se encontra intimamente ligada ao pensamento de Søren Kierkegaard, outro grande filósofo da paixão, da pluralidade, das máscaras e da crítica radical da filosofia no século XIX.

Em *Uma mensagem imperial*, parábola publicada em jornal em 1919 e incluída no livro de contos *Um médico rural*, Kafka narra o caráter vão de todo e qualquer mensageiro. O imperador está no seu leito de morte quando decide enviar uma mensagem a “você”, ou seja, a todo e qualquer leitor. Convoca um mensageiro, obriga-o a se ajoelhar e segreda-lhe a mensagem no ouvido. Ao ter a certeza de que esta foi bem entendida, despacha-o. Apesar de avançar sem dificuldade sobre a multidão, o robusto e infatigável mensageiro encontra um sem número de percalços pelo trajeto. “A multidão é tão grande, suas moradas não têm fim”, descreve o narrador. São tantas escadas, tantos pátios, tantos palácios, “durante milênios”, que tornam impossível a chegada ao mais externo dos portões – “isso não pode acontecer jamais, jamais”, ele sentencia, antes de constatar que “aqui ninguém penetra; muito menos com a mensagem de um morto” (Kafka 2011: 178-179).

O imperador morreu. Ninguém ouvirá a sua mensagem, para a qual Kafka confere um tom de revelação religiosa, de epifania apocalíptica. O imperador assume o papel da divindade no metafórico microcosmo kafkiano, revelando que, junto com o imperador, Deus está morto. Os guardiães do sentido morreram. As autoridades já não sabem guiar. O narrador de “Desista!” nunca encontrará o caminho. A mensagem do imperador nunca chegará ao destinatário, que no caso se confunde com o próprio leitor: aquele que, no entanto, “está sentado junto à janela e sonha com ela quando a noite chega” (Kafka 2011: 179). O homem do fim do século XIX e início do século XX continua sonhando com a mensagem, com uma resposta que dê sentido à existência, mas já não a encontra. Não é possível encontrá-la.

Morto e sem fazer chegar a mensagem, o imperador permanece inacessível, como o Cristo mudo da parábola *O grande inquisidor*, contada por Ivan a seu irmão Aliocha, em *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoiévski.¹⁰ Catastroficamente, o mensageiro de Kafka não consegue alcançar o objetivo da sua missão, que é levar ao mundo a mensagem da qual ele próprio precisa, ao menos de acordo com a suposição do imperador que a envia, e por isso mesmo a envia. Dessa forma, o sentido absoluto e último dirigido a “você”, ou seja, a todos nós que precisamos dele, acaba evaporando. Numa época destituída de metafísica, como apontou Nietzsche, Kafka transforma a mensagem do imperador no sonho daquele que olha da janela para um mundo que, tal como o sol do imperador-Deus, acaba de se pôr.

Em meio a toda especulação divina/imperial, a narrativa termina com um aspecto bastante terreno: a morte do imperador. Kafka insiste, assim, em levar adiante o legado de Nietzsche, adotando a morte de Deus para mostrar como compreendia a precariedade obscura do mundo. No ensaio *A leitura de Kafka*, Maurice Blanchot aponta que o Deus morto encontrou na obra de Kafka “uma espécie de revanche impressionante. Pois sua morte não o priva de seu poder nem de sua autoridade infinita, nem mesmo de sua infalibilidade: morto, ele é ainda mais terrível, mais

10 Há uma interessante afinidade temática entre a obra de Dostoiévski e o pensamento nietzscheano. Ver sobre isso Stellino 2015.

invulnerável, num combate em que não existe mais a possibilidade de vencê-lo. É com uma transcendência morta que estamos lidando, é um imperador morto que o mensageiro de *A muralha da China* representa. (...) Deus está morto, o que pode significar esta verdade ainda mais dura: a morte não é possível” (Blanchot 1997: 15). E, assim, no dia 08 de abril de 1912, Kafka escreve em seu diário: “A necessidade de metafísica não é senão a necessidade da morte” (Blanchot 1997: 244).

Nesse universo de valores que desmoronam, são muitas as impossibilidades que marcam o eterno embate de Kafka como escritor. A impossibilidade de fazer chegar a mensagem é uma delas, presente em vários de seus contos, novelas e romances. Ninguém se entende, não há comunicação porque o sentido se perdeu. A impossibilidade de se enquadrar na família e no emprego, na vida burguesa de forma geral, é outra, como no conto *O Veredicto* e na novela *A Metamorfose*. No primeiro, o pai se confunde com o tribunal e condena o filho à morte por afogamento. Só então Georg corresponde às expectativas do pai tirano, lançando-se ao rio. Na segunda, o filho acorda “metamorfoseado num inseto monstruoso” logo na primeira frase. Nos dois textos, sente-se a impossibilidade do protagonista de se adequar ao que se espera dele – por permanecer esse pária, vê o próprio corpo enfraquecer, curvar-se sobre si mesmo, na imagem que funda a célebre *Carta ao pai*.

O corpo de Kafka carrega o peso de várias e desconhecidas culpas, aparecendo doente e fraco também nos diários. São muitas as entradas a respeito da sua saúde frágil, das enxaquecas, da insônia, das dores que o impedem de escrever. “Ritmo fraco, pouco sangue”, anota ele no dia 25 de maio de 1912 (Kafka 1954: 248). “Passei a tarde no sofá num estado de fadiga dolorosa”, escreve em 17 de março do mesmo ano (Kafka 1954: 241). É o próprio corpo, doente, que o impede de escrever. E, no entanto, Kafka não faz outra coisa senão escrever. A escrita se realiza na sua própria impossibilidade: “Não cederei à fadiga, mergulharei totalmente na minha novela, ainda que para isso tenha que me cortar o rosto” (Kafka 1954: 16). Maurice Blanchot sublinhou em suas diversas leituras de Kafka a negação que funda a sua escrita. Diz ele: “Toda a obra de Kafka está à procura de uma afirmação que ela desejaria obter pela negação, afirmação que, assim que se esboça, se esquiva, aparece como mentira e assim se exclui da afirmação. É por esta razão que parece tão insólito dizer de tal mundo que ele ignora a transcendência. A transcendência é justamente essa afirmação que só pode se afirmar pela negação” (Blanchot 1997: 14).

Tudo em volta de Kafka aponta para um mundo que se fecha, que se torna cada vez mais vazio de sentido. Sua literatura dá ao leitor a experiência desse abismo, desse mundo desprovido de metafísica. Seus personagens perambulam por labirintos sem saída, se fecham no próprio quarto, ou se aprisionam nos corredores da justiça. Seus corpos, como o corpo do escritor, adoecem. Não há salvação. Ou então ela se manifesta na insistência em escrever, *apesar* da sua impossibilidade, ou melhor, *contra* e *com* a sua impossibilidade. Se há algo de afirmativo na literatura de Kafka, é a constatação de que ela só é viável porque o mundo esvaziado de sentido a tornou inviável. Diante

da falta de resposta para a existência, só lhe resta escrever compulsivamente. “Minha impossibilidade física de escrever convive com a minha necessidade interior de fazê-lo”, anota ele em 2 de maio de 1913 (Kafka 1954: p. 273).

Afinal, se da morte de Deus advém o niilismo, advém igualmente a crise da moral religiosa que guiou o Ocidente até então, deixando aberto o caminho para a criação de novos valores afirmativos da arte e da vida.

3

A crise da verdade

Deus morreu, levando consigo os valores ao seu redor, tal como o valor de verdade.¹¹ Num mundo sem Deus, entra em crise a ideia de verdade única, absoluta, que se esconde por trás de um véu e para a qual nos guiaram, ao longo dos séculos, tanto a moral judaico-cristã quanto o racionalismo. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche aponta sua perspectiva a esse respeito, demonstrando o quanto há de mentira em torno do conceito de verdade, ao mesmo tempo em que valoriza o fingimento próprio da arte.

Para existir “socialmente e em rebanho”, os homens precisam firmar um acordo. “Esse tratado de paz”, diz Nietzsche, “traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade” (VM 1). Há, portanto, certo instinto de sobrevivência nisso: o homem precisa criá-la, escondê-la e buscá-la, ou ao menos saber que ela está lá, adormecida atrás de um arbusto, para viver de forma serena e agradável, para conservar a vida. Como Deus, a verdade é uma resposta possível ao enigma da existência – uma resposta que, no entanto, só iremos conhecer em outro plano, após a morte, de forma a nos garantir uma convivência harmoniosa e obediente neste mundo de cá.

Tradicionalmente, a ideia de verdade, no sentido metafísico que Nietzsche lhe atribui e cuja função ético-antropológica é apresentada em *Genealogia da moral*, III 24, pressupõe que para cada coisa haja uma essência. Já no escrito de 1873, Nietzsche observa que a linguagem conteria em si um vestígio dessa essência, constituindo-se como ponte até ela. Assim, a palavra “folha” – exemplo utilizado por Nietzsche – remeteria a uma ideia de folha, da qual derivam todas as folhas reais, que, por sua vez, são sempre imperfeitas, pois nunca coincidem com a original. O conceito e a forma derivam, portanto, da desconsideração do individual e efetivo, “enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos” (VM 1). Daí a noção de verdade remeter a algo que está fora da natureza – algo a que Deus tem acesso e esconde de nós.

Ao desvendar seu caráter artificial, Nietzsche conclui:

11 Como foi observado no capítulo 1.3 deste volume, em Nietzsche o tema da verdade é expressão da prática avaliativa humana e, portanto, está estritamente ligado com a crise dos valores da época do niilismo europeu.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. (VM 1; KGW III/2: 370)

A construção de uma mentira como verdade absoluta coincide com a tentativa – fadada ao fracasso – de colar a palavra à coisa que ela diz. Nietzsche propõe descolar a palavra da ideia de essência, de origem. Ao afastar o véu, já não encontramos a verdade, mas outro véu, depois outro, e assim sucessivamente, levando à constatação de que a vida é feita de aparências, máscaras, não de essências. No prefácio de *Humano, Demasiado Humano*, ele afirma: “A vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* de ilusão...” (HH *Prefácio*). E no prólogo d’*A Gaia Ciência*, ao falar sobre a cultura grega, comenta: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*” (GC, *Prólogo*).

O questionamento da verdade aparece na literatura posterior a Nietzsche, e influenciada por ele, como intensificação dessa distância entre as palavras e as coisas: quanto maior a distância, mais camadas o texto conterà. A literatura torna-se um jogo que reforça os limites da representação, a impossibilidade de colar a palavra à coisa, como no célebre quadro de René Magritte *Ceci n’est pas une pipe* (“Isto não é um cachimbo”), em que a frase escrita na tela contradiz o cachimbo desenhado, revelando o óbvio: o cachimbo pintado não é um cachimbo.

A ideia de literatura como interpretação múltipla de sentidos foi trabalhada sistematicamente pelo escritor argentino Jorge Luis Borges,¹² nascido em 1889, e morto em 1986. Borges faz da influência o próprio motor da escrita, nos termos que Harold Bloom descreve como apropriação, intertextualidade e desleitura. A seu respeito, a crítica literária Beatriz Sarlo diz que ele é “um escritor que, paradoxalmente, constrói sua originalidade por via da citação, da cópia, da reescrita de textos alheios, porque desde sempre pensa a escrita a partir da leitura” (Sarlo, 2008: 21). Ora, a leitura surge enquanto prática contra a verdade única: nenhuma interpretação pode se deslocar do

12 Sobre o interesse de Nietzsche na obra de Borges, ver Sánchez 2018.

contexto em que é realizada, o que equivale a dizer que as interpretações variam, e um mesmo texto terá sempre muitas leituras possíveis.

É o que nos ensina *Pierre Menard, autor do Quixote*, um dos contos mais estudados de Borges. Nele, Pierre Menard, romancista de obra curta, deixou uma obra visível de fácil e breve enumeração. Depois de elencá-la em ordem cronológica, o narrador passa para a obra “subterrânea, a interminavelmente heróica, a sem-par” (Borges 2007c: 37). E também inacabada. Essa obra consiste nos capítulos nono e trigésimo oitavo da primeira parte de *Dom Quixote* e de um fragmento do capítulo vinte e dois. Trata-se de trechos do romance de Cervantes, não copiados, mas escritos tais e quais por Menard. O narrador esclarece desde o princípio: Menard “não queria compor outro *Quixote* – o que seria fácil – mas o *Quixote*” (Borges 2007c: 38). Tampouco transcreveu o original, pois não se propunha a copiá-lo. “Sua admirável ambição era produzir páginas que coincidissem – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes” (Borges 2007c: 38).

Dessa árdua tarefa, não sobraram os rascunhos, que o autor fez questão de rasgar. Apenas o texto em si, idêntico ao de Cervantes. Idêntico, mas diferente, desde a composição até a recepção. Como o narrador esclarece, Menard não quis se passar por um romancista popular do século XVII em pleno século XX, o que lhe parecia uma redução simplista. Ele pretendia “chegar ao *Quixote* através das experiências de Pierre Menard” (Borges 2007c: 39). Escrever o mesmo texto, em outro tempo, outra terra, sendo, ele próprio, outro escritor. Mas escrever o *Quixote* no século XVII era bem mais fácil – “uma empreitada razoável, necessária, quem sabe fatal” – do que escrevê-lo no século XX, daí o mérito de Menard. Afinal, “trezentos anos não transcorreram em vão, carregados como foram de complexíssimos fatos. Entre eles, para apenas mencionar um: o próprio *Quixote*” (Borges 2007c: 41).

A leitura dos fragmentos nos mostra que o texto de Menard é mais sutil que o de Cervantes. Enquanto este opõe a pobre realidade provinciana de seu país às ficções cavaleirescas, o primeiro “escolhe como ‘realidade’ a terra de Carmen durante o século de Lepanto e Lope” (Borges 2007c: 41). Ao contrário de Cervantes, Menard não respeita a cor local, nem representa “ciganices, nem conquistadores, nem místicos” (Borges 2007c: 41). Comparados lado a lado pelo narrador, os textos ganham interpretações diferentes, fazendo com que as mesmas frases liguem-se a sentidos distintos. Quando Cervantes escreve: “a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro” (Borges 2007c: 42), está elaborando um elogio retórico da história. No entanto, quando Menard escreve exatamente as mesmas palavras, a ideia surge assombrosa. Para ele, a verdade histórica não é o que aconteceu, mas o que julgamos que aconteceu.

Se cada época, cada língua, cada pessoa lê um texto de uma maneira, isso significa que não há uma única resposta para cada pergunta. A verdade não é algo em si, à espera de ser desvendada, mas um processo inacabado, sempre em vias de

se fazer.¹³ Enquanto Nietzsche diz que a verdade é uma metáfora canônica e sólida, o narrador do conto de Borges comenta: “Uma doutrina filosófica é no início uma descrição verossímil do universo; passam os anos e é um mero capítulo – quando não um parágrafo ou um nome – da história da filosofia” (Borges 2007c: 43).

A escrita de Borges se funda numa poética da leitura, do intertexto. Suas narrativas remetem sempre a outras narrativas. Não há texto seu sem citação, sem recriação de um sentido para textos lidos anteriormente, gerando o novo pela repetição. Escrever, para ele, é ler, interpretar o que veio antes de si, numa situação que Beatriz Sarlo chama de “filosófico-narrativa”, ou seja, uma ficção filosófica duplicada numa filosofia ficcional. Da sua biblioteca, Nietzsche surge como uma das principais influências. Borges leu Nietzsche e reverberou Nietzsche em sua escrita, como nos ensaios *A Doutrina dos ciclos* e *O Tempo circular*, e também no conto *Pierre Menard* (cf. Borges 2007c), no qual, a certa altura, o narrador diz que a baronesa de Bacourt viu no *Quixote* de Menard a influência de Nietzsche, conclusão que ele julga irrefutável.

Se Nietzsche evidenciou o caráter processual da verdade e a multiplicidade (diacrônica e sincrônica) das perspectivas que participam na constituição – até na criação – do nosso saber, Borges fez dessa constatação o princípio de sua obra. Num mundo desprovido de sentido, não nos resta senão criar sentidos e tornar essa tarefa a própria razão da vida e da arte. No aforismo 4 de *Além do Bem e do mal*, Nietzsche nos conclama a reconhecer “a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal”.

Recapitulando: Deus morreu e levou consigo o além-mundo e a verdade, deixando-nos num vazio do qual resultou o niilismo. Dessa morte, surgiram também a possibilidade de transvaloração dos valores e o entendimento do homem não como criação divina, mas de si próprio, de sua fabulação. Ao falar das ruínas de templos de “deuses incendiados e mortos”, o narrador de *As ruínas circulares*, outro conto de Borges, diz a respeito do protagonista que ele “sabia que sua imediata obrigação era sonhar” (Borges 2007a: 47). Num mundo sem verdade, devemos sonhá-la. Assim, seu propósito era sonhar um homem: “queria sonhá-lo com integridade minuciosa e impô-lo à realidade” (Borges 2007a: 47).

A narrativa se desenrola em torno da constituição desse sonho que se faz aos poucos. A cada noite e, posteriormente, também durante o dia, o protagonista vai aperfeiçoando o sonho, tornando o homem mais real. Ao mesmo tempo, receia que a criatura descubra a sua condição de mero simulacro: “Não ser um homem, ser a projeção do sonho de outro homem, que humilhação incomparável, que vertigem!” (Borges 2007a: 52). No fim, é ele próprio quem sente humilhação, terror e, por que não?, alívio, diante da revelação de que “também era uma aparência, que outro o

13 Cf. a nota póstuma 9[91] de 1887, onde Nietzsche afirma que a verdade é um processo, enquanto expressão da vontade de poder.

estava sonhando”. Sonho dentro de sonho, narrativa dentro de narrativa, máscara por trás de outra máscara, o real se esvai toda vez que alguém se aproxima dele.

Se antes a verdade se escondia para que o homem bom a encontrasse, agora ela embaça a visão, distorce, se mostra apenas em partes, como em outro conto de Borges, *O jardim de veredas que se bifurcam*, no qual Ts’ui Pen renuncia ao cargo de governador com dois objetivos: escrever um romance e edificar um labirinto. Muitos anos se passam até descobrirem que os dois constituíam a mesma e única obra: o livro era o labirinto infinito, o labirinto dos caminhos que não direcionam o leitor para um ponto central, mas que, ao contrário, se bifurcam num desdobrar de possibilidades temporais. No romance de Ts’ui Pen, cada vez que um homem se defronta com várias alternativas, opta simultaneamente por todas, e “*cria* assim diversos futuros, diversos tempos, que também proliferam e se bifurcam. Daí as contradições do romance” (Borges 2007b: 89). Contradizer-se, inventar sentidos, sonhar e dar realidade ao homem são gestos que enfatizam aquilo que foi chamado de *linguistic turn*, a virada da literatura para a própria linguagem, para uma narrativa que se pensa a si mesma enquanto se constrói – não como caminho certo para uma verdade velada, mas como invenção que tem na linguagem o seu próprio fim.

No século XX, a literatura se aproxima da ideia, largamente explorada por Nietzsche, de que todo poeta é um mentiroso. Em *Assim falou Zaratustra*, o discípulo diz tê-lo ouvido proferir que “os poetas mentem demais.” Ao que ele responde: “Mas que te disse uma vez Zaratustra? Que os poetas mentem demais? – Mas também Zaratustra é um poeta. Acreditas que ele aqui falou a verdade? Por que o acreditas?” (Za, *Dos poetas*). Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche também insiste na definição de poesia como fingimento: “Onde não encontrei o que *precisava*, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (– que outra coisa fizeram sempre os poetas? Para que serve toda a arte que há no mundo?)” (HH I, *Prólogo* 1). E, no aforismo 84 de *A gaia ciência*, conclui: “Uma verdade corre mais perigo quando um poeta a aprova do que quando a contradiz! Pois, como diz Homero: ‘Mentem demais os cantores!’”

Impossível ler essas passagens do filósofo e não pensar nos versos, exaustivamente citados, do poema “Autopsicografia” de Fernando Pessoa: “O poeta é um fingidor/ finge tão completamente/ Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente” (Pessoa 2006: 45). O elogio do fingimento é, sem dúvida, um dos aspectos do possível diálogo entre Nietzsche e Pessoa. No espólio do poeta, são muitas as anotações que mostram uma leitura assídua de filosofia, com referências a Sócrates, Platão, Aristóteles, Descartes e Nietzsche. Em alguns apontamentos datados de 1909, Pessoa elenca: “Nietzsche era doido – como Cristo.” “Qual a função dos doidos – ou dos gênios-doidos nas transformações sociais?” “A humanidade é uma semi-loucura movida por loucuras completas.” “Transformação dos ‘valôres’ como diria Nietzsche” (Pizarro 2016: 397).

Em texto de 1946, o poeta Jorge de Sena afirma que o fingimento, ou a insinceridade, de Pessoa “significa, fundamentalmente, a obediência estrita a uma noção de espírito como *conquista gradual*, através da subversão de todos os valores. Pessoa dá, por sobre o esteticismo que o marcou, a mão a Nietzsche como ser consciente de uma missão *subversiva*” (Sena 2000:68). Mas é em 1959 que Sena dedica um ensaio à relação entre os dois, intitulado *O poeta é um fingidor (Nietzsche, Pessoa e outras coisas mais)* (Sena 2000: 97-117).

Sena parte de três versos de um fragmento poético de Nietzsche escrito no outono de 1884, *Die Bösen liebend* (Amar os Malvados; NL 1884, 28[20]), para os quais propõe a seguinte tradução: “O poeta capaz de mentir/ conscientemente, voluntariamente,/ só ele é capaz de dizer a Verdade”. O gesto contraditório de mentir para dizer a verdade foi largamente explorado pelo filósofo, como vimos nos excertos mais acima. No entanto, mentir, tanto no caso de Nietzsche quanto no caso de Pessoa, não é sinônimo de “criar ficções”. A mentira posta em jogo pelo poeta refere-se “à ordem da *expressão autêntica* de um conhecimento do Mundo” (Sena 2000: 98). Em outras palavras, trata-se do engano da própria vivência existencial, fazendo com que só o poeta capaz de sair de si possa alcançar “uma *verdade* não perturbada pelas circunstâncias factuais da criação” (Sena 2000: 98). Lembrando, com Sena, que a verdade em poesia é *visão*.

Álvaro de Campos, heterônimo de Pessoa que tem o mesmo aniversário de Nietzsche (15 de outubro), afirma: “Toda a emoção verdadeira é mentira na inteligência, pois se não dá nela, toda a emoção verdadeira tem portanto uma expressão falsa” (Campos 2014: 447). E é também nesse “Ambiente” que se pode ler: “Fingir é conhecer-se” (Campos 2014: 448), atestando, desse modo, o fingimento como a expressão para a *visão* que só o poeta que mente – que sai de si – alcança. A poesia se constrói assim como mentira, um jogo de máscaras, em que a aparência, e não a verdade oculta, se torna relevante. “Viver é pertencer a outrem”, continua Campos, pouco antes de afirmar “a vida é o lado de fora da morte” e “o lado de fora é sempre mais verdadeiro que o lado de dentro – tanto que é o lado de fora que se vê, e o lado de dentro o que não há” (Campos 2014: 447).

Fingimento e saída de si se confundem e se complementam, tanto em Nietzsche quanto em Pessoa. Mentir é mostrar a superfície, a aparência, o lado de fora, vestir máscaras, tal como o ator das tragédias, ou como o poeta que encena a dor que deveras sente. E, assim, da crise da verdade, da crise da ideia de literatura como imitação, passamos para o descentramento do sujeito – aspecto marcante da literatura do século XX, que tem em Fernando Pessoa um dos maiores, senão o maior, expoente.

4

Descentramento do sujeito

Nietzsche se interessa pela máscara, a atuação e o fingimento desde *O Nascimento da tragédia*. Fica-nos claro já aqui que a sua percepção da arte se contrapõe à ideia de subjetividade, coincidindo com “a libertação das malhas do ‘eu’ e o emudecimento de toda a apetência e vontade individuais” (NT 5). A divisão entre subjetividade e objetividade se torna inadequada desde o princípio, partindo do pressuposto de que “o sujeito, o indivíduo que quer e que promove os seus escopos egoísticos, só pode ser pensado como adversário e não como origem da arte” (NT 5).

Ao mesmo tempo em que a gênese da obra deixa de ser analisada a partir do sujeito (“Há que separar o artista da sua obra e não tomá-lo tão a sério”, GM III 4), a própria ideia de sujeito perde a característica de entidade coesa. O “eu” já não existe enquanto sujeito único. Ele ganha, em Nietzsche, uma pluralidade que o tira do eixo, que o transforma num devir constante, num “tornar-se naquilo que se é” – um processo, não um resultado.¹⁴

Esse sujeito múltiplo nietzschiano encontra em Fernando Pessoa um eco evidente, embora não se possa dizer que venha da leitura do filósofo a pluralidade do poeta.¹⁵ Afinal, é conhecida a sua declaração de que desde criança tinha uma tendência para criar um mundo fictício ao seu redor, de se cercar de amigos que nunca existiram. Tendência que mais tarde se desdobrou em seus vários heterônimos. Talvez haja na coincidência desse sujeito descentrado e plural as marcas de um tempo que viu seus valores ruírem. Uma carta póstuma de Jorge de Sena a Fernando Pessoa indica uma pista: “Toda a sua tendência para a ‘despersonalização’, para a criação de poetas e escritores ‘heterónimos’ e não pseudónimos, significa uma desesperada defesa contra o vácuo que V. sentia em si próprio e à sua volta” (Sena 2000: 19). O mesmo acontecia com Nietzsche, que dizia ter inventado os “espíritos livres” porque “precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade)” (HH, *Prólogo* 2). Se o mundo todo à volta de Nietzsche e Pessoa via desmoronarem os valores, se nem Deus permanecia incólume, se a verdade desmanchava, como o sujeito se manteria de pé?

O “eu” perde o centro, sai de si, desdobra-se em muitos, constrói-se em processo. Em sua análise sobre *A diferença entre outrar-se e tornar-se naquilo que se é*, Maria Filomena Molder destaca que “tornar-se naquilo que se é”, proposta de Nietzsche em *Ecce Homo*, não condiz com a tarefa de um sujeito. “É surpreendente que Nietzsche seja o filósofo que mais usa a primeira pessoa verbal: *Ich, Ich, Ich...*”, observa Molder, “e, no entanto, este eu é um processo de construção, exílio, viagem,

14 O tema da subjetividade em Nietzsche é muito articulado e filosoficamente elaborado. Ver sobre isso Constâncio/Branco/Ryan 2015.

15 Um estudo sobre o tema do sujeito como ficção em Nietzsche e Pessoa encontra-se em Gori/Cardiello 2016.

perplexidade, severidade crítica, invenção, em resumo: esforço genealógico e destino, aquilo que não se confunde com uma superficial identidade ou com uma causalidade primeira” (Molder 2016: 278). Ao narrar a *inspiração* que o levou a criar Zaratustra, Nietzsche descreve “um perfeito estar fora de si com a consciência mais distinta de um sem número de finos tremores e exsudações até às pontas dos pés” (EH, *Assim falava Zaratustra* 3).

Se há um sujeito na arte, ele está fora de si. Um sujeito que se outra, diria Pessoa. “O que é preciso é o artista que sinta por certo número de Outros, todos diferentes uns dos outros, uns do passado, outros do presente, outros do futuro”, proclama Álvaro de Campos no seu manifesto futurista *Ultimatum* (Campos, 2014: 403-420). A intervenção cirúrgica anticristã que Campos propõe implica a abolição do dogma da personalidade – “isto é, de que temos uma Personalidade ‘separada’ das dos outros” – e a abolição do preconceito da individualidade – outra ficção teológica, diz ele, “a de que a alma de cada um é una e indivisível” (Campos, 2014: 415). Em arte, isso significaria, respectivamente: 1. “abolição total do conceito de que cada indivíduo tem o direito ou o dever de exprimir o que sente. Só tem o direito ou o dever de exprimir o que sente, em arte, o indivíduo que sente por vários.” (Campos, 2014: 416) 2. “abolição do dogma da individualidade artística. O maior artista será o que menos se definir, e o que escrever em mais gêneros com mais contradições e dissemelhanças” (Campos, 2014. 417).

Temos, assim, um artista que não parte da subjetividade e um sujeito que, ao sair de si, se torna vários. Desse modo, o descentramento do sujeito anuncia também, não tanto a sua morte, mas a sua pluralidade. Podemos pensar num excesso de sujeitos, lembrando que *exceder* vem do latim *excedere*, que significa literalmente “retirar-se para fora”. Ao sair de si – ao se exceder – o sujeito se torna muitos: Fernando Pessoa, Alberto de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares e tantos outros.

Da mesma forma que a heteronímia de Pessoa aparece como a experiência literária máxima do descentramento do sujeito, da sua falência como unidade, torna-se impossível falar de literatura e teoria literária do século XX sem retomar constantemente esse processo de dismantelamento do “eu”. Ainda no século XIX, Rimbaud já havia proclamado: “Eu é um outro”, frase que se tornaria mote para tantos escritores/leitores de Nietzsche. Georges Bataille, Maurice Blanchot, Roland Barthes, Antonin Artaud, Marguerite Duras, Clarice Lispector, Maria Gabriela Llansol trouxeram para as suas escritas esse sujeito fora de si. Barthes anunciou “a morte do autor”, texto emblemático para a teoria da literatura (Cf. Barthes 2004b). Com essa morte, surgiria a noção de texto como teia, tecido – a ideia de que a literatura não seria o resultado de uma subjetividade prévia, mas uma experiência da própria linguagem, que se bifurca e arrisca por diferentes caminhos/processos. O século XX se tornaria, assim, o século das experimentações, em que as fronteiras perderiam a precisão, fazendo surgir uma literatura fragmentada, com personagens e enredos que se descentralizam, dando espaço para vazios e até mesmo para a página em branco.

Do outro lado do Atlântico, o descentramento do sujeito anunciado por Nietzsche nos faz pensar no *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, um dos principais nomes do Modernismo brasileiro. Publicado originalmente no primeiro número da *Revista de Antropofagia*, a ideia do manifesto surgiu por acaso. A pintora Tarsila do Amaral havia oferecido um quadro com uma figura estranha a Oswald, que observou: “Parece um antropófago”. Tarsila foi buscar num dicionário o equivalente em Tupi-Guarani e encontrou o vocábulo “Aba-Poru”, com o qual batizou aquele que se tornaria um dos quadros mais importantes das artes plásticas no Brasil¹⁶. Tiveram então a ideia de criar um movimento em torno do “Abaporu”. Assim surgiu a Antropofagia e, com ela, o manifesto que fundou, segundo o poeta Augusto de Campos, “a única filosofia original brasileira” (Campos 1975). E uma filosofia com evidentes ecos nietzschianos. O “Manifesto” é composto de 51 aforismos bélicos, espécie de coro contra a tradição ocidental e a subjetividade romântica que, algumas décadas antes, havia exaltado uma concepção serena da identidade brasileira. A proposta do manifesto é apresentar uma arte e um pensamento centrados na prática tupinambá da antropofagia ritual. Como lembra Oswald em sua tese *A crise da filosofia messiânica*, os povos indígenas comiam os homens, mas não o faziam por fome nem gula. Tratava-se “de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade” (Andrade 1972: 77).

É esse ritual primitivo que o “Manifesto” recupera contra o aparelhamento colonial político-religioso e a sociedade patriarcal, numa linguagem de combate pela sátira e a crítica. A metáfora antropofágica serve para pensar uma identidade que rejeita a pureza intrínseca de si, em prol da assimilação impura do outro (Duarte 2014: 44). *Eu são os outros*, poderia ter dito Oswald, que no Manifesto afirma: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Andrade 1972: 13). A prática indígena de devoração do inimigo para dele obter suas qualidades se torna uma prática de construção identitária: passamos de um “eu” interior para um “eu” que assimila no próprio corpo outros “eus”. O outro deixa de funcionar como espelho de reconhecimento para se tornar comida: somos aqueles que comemos. O que era um problema ontológico se apresenta agora como problema “odontológico” – expressão do próprio Oswald (Duarte 2014: 199). O “Manifesto” não concebe o ser como unidade fixa, mas, ao contrário, como mastigação do outro.

Embora o nome de Nietzsche não apareça explicitamente no *Manifesto* publicado em 1928, é impossível não pensar nele como “o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana” (Castro 2016: 15). Se Zaratustra desdenha os “desprezadores do corpo” e afirma que “sangue é espírito” (Za, *Dos desprezadores do corpo*), Oswald escreve no *Manifesto* que “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo” (Andrade 1972: 15). Se Nietzsche contrapõe o intempestivo ao filisteu culto, Oswald se coloca contra as ideias objetivadas, cadaverizadas. Se Nietzsche busca na arte trágica a força contra

¹⁶ Para uma análise detalhada do “Manifesto Antropófago”, ver Azevedo 2016.

o racionalismo socrático que a extinguiu, Oswald busca na arte primitiva a força contra o *logos*: “Nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós,” diz ele (Andrade 1972: 15). Se Nietzsche vê na moral judaico-cristã a origem de nosso ressentimento, Oswald busca no instinto caraíba uma oposição aos males da catequização: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o carnaval” (Andrade 1972: 16). Se Nietzsche afirma que a verdade é uma mentira cristalizada, o *Manifesto* se coloca “contra a verdade dos povos missionários. É a mentira muitas vezes repetida” (Andrade 1972: 14). Se “uma polêmica” é o subtítulo d’*A genealogia da moral*, “contra” é a palavra mais vezes repetida no *Manifesto*. E, por fim, uma vez que Nietzsche tem uma escrita aforística e intempestiva, faz sentido afirmar que influenciou a linguagem dos manifestos, que abandona a argumentação lógica e se constrói com base na persuasão.

Há outro aspecto fundamental no qual os dois se encontram: Oswald, que cita Nietzsche inúmeras vezes em *A Crise da filosofia messiânica* (1950), revelou, assim como ele, uma preocupação com o adoecimento de sua cultura. Para Oswald, a filosofia messiânica trazida pelos colonizadores era responsável pelo adoecimento da cultura brasileira e pelo medo diante do novo que se traduzia na eterna repetição de modelos europeus. O Modernismo brasileiro propõe uma arte que não se distancie da formação de um pensamento crítico e afirmativo, contra as tais ideias cadaverizadas. Assim como os índios devoravam seus inimigos para absorverem suas qualidades, a cultura brasileira também devorava outras culturas para se tornar mais forte.

A afirmação no *Manifesto* surge primeiro como negação da cultura adoecida. Em *A Palavra modernista: vanguarda e manifesto*, Pedro Duarte observa que “essa negatividade é crucial para a forma do manifesto, porque ele deve, sendo de vanguarda, negar uma tradição determinada com o objetivo de instituir o futuro novo que se encontra entravado pelo academicismo do passado” (Duarte 2014: 81-82). É contra o medo dos artistas brasileiros de se arrisarem numa arte nova que Oswald propõe a Antropofagia.

A literatura e o pensamento de Oswald de Andrade são combativos. Como Nietzsche, ele se coloca em cena, polemiza. A Antropofagia não é um movimento consensual, mas um ato de violência. Afinal, trata-se de mastigar o inimigo. Zaratustra diria: “Pois em verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago!” (*Za, De velhas e novas tábuas*). Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche afirma que o homem superior “não pode suportar um inimigo que não seja venerável!” (GM I 10). Mais adiante, põe as aves de rapina a responder aos cordeiros: “Nós não queremos mal a estes bons cordeiros, senão pelo contrário, os apreciamos muito: tão saboroso como a carne deles não há nada” (GM I 13). O mesmo diz o antropófago sobre o inimigo. No lugar da imagem difundida pelo Romantismo do bom selvagem, Oswald propõe a do indígena que ingere outras culturas: “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos” (Andrade 1972: 18).

A subjetividade nessa antropofagia explicitamente influenciada por Nietzsche se apresenta como uma grande refeição, que muda conforme o prato do dia, o Outro ingerido e expelido. Não nasce pronta e nunca termina de se formar. Enquanto Antonin Artaud, outro leitor confesso de Nietzsche, retira do corpo seus órgãos¹⁷, Oswald de Andrade o serve com a carne alheia. Um esvazia, o outro enche, para se esvaziar e voltar a ingerir. Um processo em constante andamento, que se transforma na absorção e expulsão do Outro.

A construção permanente da subjetividade fora de si, ou de uma subjetividade que entra e sai num movimento frequente, é, nesses autores, a própria experiência literária que, por sua vez, não espelha um sujeito, mas o inaugura enquanto palavra, carne e sangue. Na esteira de Nietzsche, Oswald pensa a existência como fenômeno estético, tal como afirma Benedito Nunes:

A atitude antropofágica, firmada no Manifesto de 1928, sofreu, em *A crise da filosofia messiânica*, uma forte influência do esteticismo nietzschiano. Muito próximo do Nietzsche de *A origem da tragédia*, para quem a existência, em sua tragicidade, torna-se um fenômeno estético, e a arte um meio de ‘devorar’ o conteúdo trágico da vida, a antropofagia, nessa versão de 1950, é uma filosofia trágica, que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo. O homem da cultura antropofágica, assumindo a dureza de Zaratustra, afirma dionisiacamente a sua vontade de potência; ‘devorando o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obras de arte’. (Nunes 1979: 66)

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche fala da psicologia orgiástica como chave para o pensamento trágico (CI, *O que devo aos antigos*, 5), que ele inaugura em seu primeiro livro e leva até o último, denominando-se “o primeiro filósofo trágico – isto é, o extremo contraste e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim, não existia a transposição do dionisiaco em *pathos* filosófico” (EH *O Nascimento da tragédia* 3). A filosofia dionisiaca tem como elemento decisivo a afirmação do aniquilamento, o dizer sim à guerra, à oposição, que em Oswald se torna devoração e apropriação, num movimento de incorporação dos impulsos vitais dos inimigos, fazendo da influência não uma angústia, mas um ritual orgiástico de celebração, que tem na alegria “a prova dos nove”.

17 Na transmissão radiofônica *Para acabar com o julgamento de Deus*, Artaud diz: “Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força, mas não existe coisa mais inútil que um órgão. Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos, então o terão libertado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade”.

Conclusão

A influência de Nietzsche na literatura, tal como mencionado no início deste capítulo, é extremamente vasta e percorre o século XX e início do XXI nos mais diversos países. Optamos por alguns autores, dando prioridade às narrativas em alemão, espanhol e português, cientes de que, ao fazê-lo, estaríamos deixando de lado outros escritores, canônicos e não-canônicos, igualmente influenciados pelo filósofo alemão. Mas seria impossível dar conta da amplitude dessa influência. A lista é longa.

Por isso, optamos por subdividir o capítulo em alguns dos temas que são ao mesmo tempo caros a Nietzsche e à produção literária posterior a ele. É claro que esses temas refletem também um contexto histórico que inserem os autores aqui abordados numa época que sofreu as consequências daquilo que Nietzsche sentiu, descreveu e pensou na sua. Seria igualmente impossível – e sem sentido – descontextualizar esses autores. Que eles tenham sido leitores assíduos de Nietzsche revela que o filósofo soube diagnosticar as doenças de sua época; assim como soube interpretar a História como forma de pensar a saúde para a sua cultura.

Nesse sentido, achamos mais interessante essa abordagem temática, por acreditarmos que ela nos convida a outras leituras. Tanto podemos pensar em mais autores que trabalharam em suas obras com o trágico, o niilismo, a crise da verdade e o descentramento do sujeito, quanto podemos pensar em outras questões presentes na filosofia que aparecem na literatura influenciada por ele.

Bibliografia

- Anderson, Mark (1991): “Juifs dionysiens. Lectures de Nietzsche à Prague, autour de Brod et Kafka”, in: Dominique Bourel e Jacques le Rider (org.), *De Sils-Maria à Jérusalem: Nietzsche et le judaïsme*, Les Éditions du Cerf: Paris.
- Andrade, Oswald de (1972): *Obras Completas*, Vol. 6., Civilização Brasileira: Rio de Janeiro.
- Araújo, Raul Reis (2016): *Nietzsche, Kafka e o niilismo: entre filosofia e literatura*. Dissertação de mestrado defendida da Universidade Federal do Pará, Orientador: Ernani Pinheiro Chaves.
- Azevedo, Beatriz (2016): *Antropofagia - Palimpsesto selvagem*, Cosac Naify: São Paulo.
- Blanchot, Maurice (1997): *A parte do fogo*. trad. Ana Maria Scherer, Rocco: Rio de Janeiro.
- Blanchot, Maurice (1981): *De Kafka à Kafka*, Gallimard: Paris.
- Bloom, Harold (2002): *A angústia da influência: uma teoria da poesia*, trad. Marcos Santarrita, Imago: Rio de Janeiro.
- Borges, Jorge Luis (2007a): “As ruínas circulares” in *Ficções*, Companhia das Letras: São Paulo pp. 46-52.
- (2007b): “O jardim de veredas que se bifurcam” in *Ficções*, Companhia das Letras: São Paulo pp. 80-93.
- (2007c): “Pierre Menard, autor de *Quixote*” in *Ficções*, Companhia das Letras: São Paulo.
- Campos, Augusto de (1975): “Revistas re-vistas: os antropófagos”, em *Revista de Antropofagia*, Círculo do Livro: São Paulo.
- Castro, Eduardo Viveiros (2016): “Que temos nós com isso?” in: AZEVEDO, Beatriz (2016) *Antropofagia - Palimpsesto selvagem*, Cosac Naify: São Paulo.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Niilismo. Nietzsche e o enigma do mundo*, Tinta da China: Lisboa.
- Constâncio, João; Branco, Maria João e Ryan, Bartholomew (eds.) (2015): *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Corngold, Stanley (1980): “Mann as a reader of Nietzsche” in *Boundary 2*, Vol. 9, No 1, A Supplement on Irony, pp. 47-74.
- Duarte, Pedro (2014): *A palavra modernista: vanguarda e manifesto*, Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Gorr, Pietro e Cardiello, Antonio (2016): “Nietzsche’s and Pessoa’s Psychological Fictionalism”, *Pessoa Plural* 10, pp. 578-605.
- Kafka, Franz (1997): *A metamorfose*, trad. Modesto Carone, Brasiliense: São Paulo.
- Kafka, Franz (2000) *Carta ao pai*, trad. Modesto Carone, Companhia das Letras: São Paulo.

- Kafka, Franz (2011) *Essencial Franz Kafka*, trad. Modesto Carone, Penguin Classics Companhia das Letras: São Paulo.
- Kafka, Franz (1954) *Journal*. Trad. Marthe Robert, Grasset: Paris.
- Kafka, Franz (1997) *O Veredicto e Na colônia penal*, trad. Modesto Carone, Companhia das Letras: São Paulo.
- Mann, Thomas (2016). *A montanha mágica*, trad. Herbert Caro, Companhia das Letras: São Paulo.
- Mann, Thomas (2015a) *A morte em Veneza; Tonio Kroger*, trad Herbert Caro, Mário Luiz Frungillo, Companhia das Letras: São Paulo.
- Mann, Thomas (2015b) *Doutor Fausto*, trad. Herbert Caro, Companhia das Letras: e-book.
- Mann, Thomas (2006) *Études*, trad. Philippe Jaccottet, Gallimard: Paris.
- Mann, Thomas (1994) *Le journal du "docteur faustus"*, trad. Louise Servicen, Christian Bourgois: Paris.
- Mann, Thomas (2015c) "A Filosofia de Nietzsche à luz da nossa experiência", In: MANN Thomas, *Pensadores modernos. Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*, trad. Márcio Suzuki, Jorge Zahar: e-book.
- Mann, Thomas (1983) *Reflections of a nonpolitical man*, trad. Walter D. Morris, Ungar: New York.
- Mello, Ivan Maia (2007): "A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica". In: *Cadernos Nietzsche* (2007) número 23.
- Molder, Maria Filomena (2016). "A diferença entre outrar-se e tornar-se naquilo que se é", no volume *Nietzsche e Pessoa. Ensaíos*. Ed. de Bartholomew Ryan, Marta Faustino e Antonio Cardiello. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 269-298.
- Muricy, Kátia (2000). "Nietzsche, crítico da cultura", na *Revista Tempo Brasileiro* – no. 143. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, out-dez de 2000.
- Nunes, Benedito (1972). "Antropofagia ao alcance de todos", Introdução às *Obras Completas* de Oswald de Andrade, Vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, pp. xi-liii.
- (1979): *Oswald Canibal*, Perspectiva: São Paulo.
- Pessoa, Fernando (2014): *Livro do Desassossego*. Ed. de Jerônimo Pizarro, Tinta-da-China: Lisboa.
- Mann, Thomas (2006): *Poesia 1931-1935*, ed. de Manuela Parreira da Silva, Ana Maria Freitas e Madelena Dine, Assírio & Alvim: Lisboa.
- Mann, Thomas (1982): *Obras em prosa*, Nova Aguilar: Rio de Janeiro.
- Mann, Thomas (1976): *Obra poética*, Nova Aguilar: Rio de Janeiro.
- Pizarro, Jerónimo (2016): "Nietzsche e Pessoa: Doze Textos", no volume *Nietzsche e Pessoa. Ensaíos*. Ed. de Bartholomew Ryan, Marta Faustino e Antonio Cardiello. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 389-421.
- Sánchez, Sergio (2018): *Borges lector de Nietzsche y Carlyle* (2da. Edición), Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba.

- Sarlo, Beatriz (2008): *Borges, um escritor na periferia*, Iluminuras: São Paulo.
- Sena, Jorge de (2000): *Fernando Pessoa & Ca Heterônima*, Edições 70: Lisboa.
- Stellino, Paolo (2015): *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Peter Lang: Berna.

2.6

O viajante e as suas sombras Tentativa de biografia

Antonio Cardiello

1844-1864 – Franziska Oehler

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce a 15 outubro de 1844, em Röken, aldeia do sul da Prússia (atual Saxónia), não longe de Lípsia. Filho primogénito de Karl Ludwig, um pastor protestante do presbitério local, por sua vez filho de um pastor e de Franziska Oehler, também ela filha de um pastor luterano, o teólogo David Ernst Oehler (1787-1859) que oficiava na cidade vizinha de Pobles. Por vontade paterna recebe assim o nome em homenagem ao Rei Frederick Wilhelm IV da Prússia, o qual completava o seu quadragésimo nono aniversário no mesmo dia em que Nietzsche vem ao mundo.¹ Karl Ludwig Nietzsche é de facto um reacionário monárquico e tinha sido tutor, em Altenburg, das princesas Therese, Elisabete e Alexandra. Da vida na corte tinha retido o gosto pelo trajar requintado, pelo cerimonial cortês e por uma certa solenidade, coisa que transmitirá integralmente ao filho. Para além dos pais, vivem na mesma casa Erdmuthe, a avó paterna, a irmã do pai, Rosalie, e uma sua meia-irmã, Auguste.

Em 1846 e 1848, o casal Nietzsche celebram mais dois nascimentos: os dos filhos Elisabeth e Joseph, respetivamente. 1848 é também o ano em que Ludwig Nietzsche, já fragilizado pelos inúmeros movimentos revolucionários antimonárquicos², adoece com gravidade no final de agosto: as personalidades médicas da época que acorrem à sua cabeceira diagnosticam uma grave patologia cerebral, inicialmente responsável por breves ataques epiléticos, perdas de memória e terríveis enxaquecas. Posteriormente, manifestam-se a cegueira, a afasia, a paralisia e, por fim, após quase um ano de agonia, Ludwig Nietzsche morre a 30 de julho de 1849, com apenas 36 anos de idade. No ano seguinte é uma febre cerebral repentina a extinguir a vida do irmão mais novo Joseph. A partir deste momento, Nietzsche cresce num ambiente só de mulheres, numa nova cidade: a família decide mudar-se para a vizinha Naumburg, pois é forçada a abandonar a casa anteriormente confiada ao seu pai quando este era o responsável pelo novo pastor de Rocken.

- ¹ O nome próprio, Friedrich, foi também uma homenagem ao avô Friedrich August Nietzsche, falecido em 1826.
- ² “No ano de 1848, a vida idílica na casa pastoral chegou a um fim súbito. Apenas os últimos tremores da revolução alcançaram o vilarejo remoto – o garoto de quatro anos viu dela apenas algumas carruagens com homens e seus estandartes, mas o pai tão leal ao rei foi profundamente abalado pelos eventos. Quando leu no jornal que o rei havia se apresentado ao povo em Berlim com o cocar da revolução preso ao chapéu, ele chorou e se trancou em seu escritório durante horas. Depois, proibiu que sua família jamais voltasse a falar sobre o assunto” (Janz 2021: 38-39).

Por altura da Páscoa de 1851, Nietzsche começa a frequentar a escola pública masculina *Knaben-Bürgerschule* de Naumburg onde faz amizade com Wilhem Pinder e Gustav Krug, filhos de dois conselheiros do Tribunal de Recurso local. Os três não se sentem particularmente confortáveis naquele ambiente; portanto, de comum acordo, as respectivas famílias tomam iniciativa de inscrevê-los numa escola privada, o *Instituto Weber*, com a intenção de os integrar também num contexto social mais elevado. Nessa escola, de facto, juntamente com os primeiros rudimentos de latim e de grego ensinava-se muita teologia. Sucessivamente, a partir do final de setembro de 1854, Nietzsche continua a sua formação no *Domgymnasium*, “a escola da catedral” situada nas imediações da Catedral de Naumburg, onde encontra novamente os amigos Gustav e Wilhem. Essa ligação será importante pois Nietzsche vive anos decisivos para a sua formação artística nos círculos familiares de ambos os colegas. O pai de Pinder é um amante e ávido leitor dos clássicos germânicos; graças a ele, Nietzsche descobre Goethe, Schiller e outros poetas românticos, ficando cativado por todos eles. A família Krug, por outro lado, é uma família de músicos fervorosos e mecenas, com ligações de amizade a Robert Schumann e a Felix Mendelsson sendo este último até padrinho do pequeno Gustav. Ao reparar no filho uma sensibilidade musical que também o marido possuía, Franziska oferece a Friedrich um piano e proporciona-lhe ter aulas de música. O talento de Nietzsche destaca-se desde logo: não só consegue tocar com extraordinária destreza algumas sonatas de Beethoven e transcrições sinfónicas de Haydn, mas inicia também a dar os primeiros passos na arte da composição. A morte da avó paterna Erdmuthe, na primavera de 1856, obriga Nietzsche a mudar-se para uma casa nova na periferia de Naumburg, juntamente com a mãe e a irmã, mas sem a tia Rosalie. Ficam lá apenas dois anos: em 1858, mãe e filha mudam-se para Weingarten 335, numa casa que mais tarde Franziska compra com a ajuda financeira do filho. Enquanto adolescente, Friedrich distingue-se pelos seus dotes intelectuais invulgares, tanto na música como no campo linguístico e, no final de setembro de 1858, vai estudar em Schulpforta: um complexo universitário internacionalmente reconhecido, localizado a cerca de uma hora de Naumburg. Logo ingressa no liceu (Gymnasium) *Landesschule de Pforta* como interno beneficiário de uma bolsa de estudos eclesiásticos.

Aqui, aos catorze anos, Nietzsche experimenta pela primeira vez a separação da sua família, numa escola onde a disciplina é muitíssimo severa, com agendas rigorosas, pontuadas hora a hora, e até o diminuto tempo livre é regulamentado e controlado com firmeza. Semelhante a uma academia prussiana para cadetes, Pforta não prepara oficiais do exército, mas intelectuais com ideais humanistas para a “orientação espiritual” do povo, conforme a tradição liceal germânica.

Poucos meses depois de ter ingressado nos estudos em Pforta, Nietzsche encontra esses mesmos ideais no colega Paul Deussen (futuro ideólogo de renome).

Tal como acontece com Carl von Gersdorff, outro estudante com um futuro brilhante que Nietzsche conhece pouco depois e com quem partilha a mesma paixão

pela música, as relações de amizade entre eles são profundas e invulgares. Nesse ano visita durante o verão o seu tio Emil Schenk, burgomestre em Jena. Na biblioteca do tio, Nietzsche lê Novalis e fica fascinado pelas suas reflexões filosóficas. Passa pela última vez as férias de verão em Pobles, visto que o avô materno, David Oehler, morre em dezembro daquele ano. Entre as suas leituras recorrentes deste período também devem ser recordadas as dedicadas a Jean Paul, Chamisso, Byron e Shakespeare. No ano seguinte descobre Hölderlin e faz dele o *seu poeta preferido*.

Não obstante a grande mudança de vida que Pforta representa e as novas amizades que estavam a nascer, o jovem Friedrich mantém contacto com os amigos de Naumburg, Pinder e Krug. Em julho de 1860 os três fundam a associação musical e literária “Germania” com a qual se propõem desenvolver os seus interesses literários e musicais.

Para a associação, Nietzsche escreve poesia, dá palestras e começa a redigir ensaios de carácter filosófico, inspirados pela leitura de *Fatum* e outros ensaios de Ralph Waldo Emerson, especialmente aqueles incluídos em *Conduta de Vida*.³ Em março de 1861 Nietzsche conhece a música de Richard Wagner graças à conferência que Gustav Krug deu acerca de algumas cenas de “Tristão e Isolda”. No ano seguinte, Nietzsche e Krug compram para a associação “Germania” uma redução para piano daquela ópera.

Em 1862, entre janeiro e fevereiro, Friedrich tem que interromper os estudos e é obrigado a passar várias fases do ano na enfermaria da Pforta devido a novos problemas de saúde depois dos primeiros ataques de catarro registados em 1859. Problemas que se repetem em fevereiro de 1863, sob a forma de dores febris, reumatismo e enxaquecas intermitentes. Devido à persistência destas complicações, Nietzsche resolve passar o resto do ano em Naumburg, para se tratar. O ano de 1863 assinala também o fim do projeto “Germania”. Os obstáculos à continuação da sociedade foram a contribuição mensal de Pinder e Krug e as críticas por parte de Nietzsche ao trabalho dos dois.

No verão de 1864, Nietzsche despede-se de Pforta com uma obra sobre o poeta grego Theognides de Medara. Poucos meses depois, em setembro, é-lhe atribuído o diploma que lhe confere a qualificação para se inscrever na universidade.

Nesta dissertação, uma das primeiras provas filológicas do jovem Nietzsche, Theognides de Medara, o cantor dos valores da decadente aristocracia grega do período arcaico, inspira ao filósofo a ideia e o sentimento de uma aristocracia a defender de todos os ataques do espírito mercantil, da mentalidade comercial e da intelectualidade calculista.

1865-1867 – Friedrich Wilhelm Ritschl

Concluídos os estudos secundários, a seguir às férias de verão, Nietzsche inscreve-se na Faculdade de Teologia da Universidade de Bona, onde Deussen também se tinha inscrito. Os dois amigos mudam-se para apartamentos adjacentes em Bonngasse,

3 Em torno deste tópico cf. Zavatta 2019 e a secção sobre Emerson em Caramelli *et al.* 2024.

em outubro de 1864. Ambos, poucos dias após a sua chegada à cidade, aderem à *Burschenschaft* (confraria gaguejante) de Francónia.

Nietzsche tinha escolhido teologia com pouca convicção para agradar à mãe que sonhava num futuro como pastor para o filho, de acordo com a tradição familiar. Por este motivo, o início na Universidade de Bona não é fácil e é também distinto por uma acalorada rivalidade pública entre dois dos seus docentes, Otto Jahn (1813-1869) e Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876), o que intensifica ainda mais em Nietzsche uma atração para a filologia que a teologia não conseguia equiparar.⁴ Nietzsche sente-se muito dividido: por um lado, quer prosseguir as suas próprias paixões, por outro, sente-se culpado por desapontar a mãe. Refugia-se então na música: durante todo o primeiro semestre de 1864 compõe peças inspiradas em Robert Schumann no piano que entretanto tinha alugado e lê *O Belo Musical*, uma obra de Eduard Hanslick, detrator de Richard Wagner.

No início de 1865, Nietzsche começa a ler *A Vida de Jesus* de David Friedrich Strauss⁵ (livro publicado em 1835). Dessa experiência sai transformado no intelecto e no espírito. Nas primeiras semanas de leitura dessa obra que questiona os dogmas da Igreja, sente-se cativado pela rebelião contra o obscurantismo religioso em nome da realização do espírito livre. Strauss – teólogo, estudioso cristão e ensaísta – considera de facto a religião como destinada a ser superada pela filosofia e nega o carácter histórico dos Evangelhos. Para Strauss, a vida de Jesus é apenas um mito, embora carregado de verdade simbólica.

Quando regressa a casa para as férias da Páscoa, em 1865, Nietzsche mostra-se mais rude e arrogante à família. Desdenhosa e resolutamente confirma à mãe a intenção, insinuada meses antes por carta, de abandonar a teologia para se dedicar exclusivamente ao estudo da filologia. Provoca-a no campo da religião, atacando com violência o cristianismo, recusando-se até a comungar com ela e a irmã Elisabeth durante a missa solene dominical. Aos olhos devotos da mãe, Nietzsche é blasfemo; os seus modos chocam-na. É apenas graças à mediação de Elisabeth que mãe e filho não entram num confronto irreconciliável. A trégua se instaura com um gesto apaziguante de Franziska perante Friedrich, o qual se compromete a não falar mais de religião em casa, sobretudo naquele tom, na presença da mãe. Em troca, Nietzsche obtém dela a aprovação que há muito tempo ambicionava para se dedicar exclusivamente à filologia, sem mais sentimentos de culpa. O regresso a Bona, no entanto, não duraria muito. A 9 de agosto de 1865, uma vez concluído o segundo semestre dos estudos, Nietzsche decide transferir-se para a Universidade de Leipzig por sugestão de Ritschl que, entretanto, havia aceitado uma posição nesse liceu.

Nietzsche chega a Leipzig a 17 de outubro de 1865. Apresenta-se ao conselho universitário no dia seguinte, durante as celebrações pelo centenário da matrícula de

4 Sobre Jahn e Ritschl, veja-se Jensen 2014.

5 Cf. a secção sobre Strauss em Caramelli *et al.* (2024).

Goethe. Aqui Nietzsche encontra uma colônia inteira de aspirantes a filólogos (entre os quais, velhos amigos como Gersdorff e também novos como Hermann Mushacke), que se tinham mudado para Leipzig nesse ano com um único propósito: assistir às palestras de Ritschl. Não obstante a mudança de local, Ritschl continua a encarnar a essência da Escola Filológica de Bona mais do que qualquer outro docente da época. Esta escola mostra características únicas no panorama universitário germânico: em primeiro lugar é dominada pelos estudos latinos e não pelo helenismo; em segundo lugar caracteriza-se por um rigoroso método filológico com particular atenção aos detalhes formais e ao culto da erudição.

Ritschl recomenda a necessidade de uma certa qualidade formal da filologia, tanto na expressão, quanto na análise da obra em si; confere grande importância à materialidade dos textos; finalmente, ensina a arte da comparação dos próprios estudos num sistema intertextual de ecos e remissões. Nietzsche descobre neste método comparatista o ponto de partida para um modo de pensar analógico que determina a força da sua interpretação e a sua dificuldade. Veja-se, por exemplo, a passagem paradigmática da seguinte carta de 9 de dezembro dirigida a Rohde, em relação a trabalhos sobre Demócrito:

No terreno não me faltou sorte e acabei inclusive acreditando que, para fazer progressos nos trabalhos desse gênero, certa astúcia filológica, uma comparação com saltos sucessivos entre realidades secretamente análogas e a aptidão de levantar questões paradoxais são muito mais úteis do que o rigor metodológico, o qual só se impõe a partir do momento em que o trabalho da mente está essencialmente finalizado.⁶

Por sua vez, o rigoroso professor, tenaz e inexorável, homem difícil e cáustico, apegasse ao aluno Nietzsche com uma simpatia e estima raríssimas nele. Sob sua orientação, a 12 de dezembro de 1865 Nietzsche funda uma associação filológica com um grupo de estudantes, com o objetivo de realizar encontros periódicos para ouvir e debater os resultados dos trabalhos de cada membro. A relação com Ritschl vá de vento em popa e o professor não só o convida regularmente para assistir às reuniões em sua casa com um pequeno círculo de estudantes dotados, como também lhe atribui a tarefa de compilar o índice analítico das duas décadas da revista *Rheinisches Museum für Philologie* da qual é co-diretor.⁷

Indo de sucesso em sucesso nos rigorosos estudos filológicos, Nietzsche naquele período não duvida da felicidade da sua escolha de vida. Assim como Ritschl o considera um excelente aluno, da mesma forma acredita poder vir a ser um excelente

6 *Apud* Astor 2013: 57.

7 Nesta revista, Nietzsche publicará, em 1867, um esboço revisado – também por Ritschl – da sua primeira palestra desde a sua chegada a Leipzig, sobre a última versão dos fragmentos de Theognides (Nietzsche 1867: 161-200).

filólogo. Todavia, esta confiança em si próprio e no valor da ciência filológica duraria no máximo três anos: desde 1868, a desconfiança que por vezes tinha estimulado as suas expectativas e ambições transforma-se numa dúvida constante. De qualquer forma, 1868 é o ano em que os estudos universitários de Nietzsche são dignamente coroados. O que tinha acontecido? Em outubro de 1865 a descoberta da filosofia de Schopenhauer, reunida num exemplar de *O mundo com vontade e representação* que compra numa antiga livraria em Leipzig, constitui para ele, desde o início, uma espécie de conversão à filosofia, conforme testemunham as próprias palavras de Nietzsche:

Cada linha clamava a renúncia, a negação, a resignação. Ali eu encontrava o espelho em que podia ver se refletir, com uma assustadora grandeza, o mundo, a vida e meu próprio coração. Ali a arte me fitava com o seu solitário olhar desinteressado. Ali eu descobri a doença e a cura, o exílio e o refúgio, o inferno e o paraíso. A necessidade de me conhecer, de me devorar me prendia poderosamente.⁸

Essa obra-prima de Schopenhauer, onde se condensa a essência de todo o seu pensamento, conquista Nietzsche. Em particular por duas características perentórias:

De um lado uma visão do mundo radicalmente pessimista, em que tudo é apenas sofrimento, tensão insustentável entre o infinito cego da vontade da vida e uma existência fenoménica limitada e ameaçada por todos os lados; de outro uma injunção a seguir dois caminhos possíveis de salvação, dois caminhos heroicos: o génio, capaz de ter uma visão límpida e desinteressada do mundo fenoménico como espelho; e o santo, movido apenas pela compaixão por tudo o que é (porque tudo sofre) e pela resignação que aniquila a própria vontade e, portanto, o sofrimento – extinção e libertação supremas que o budismo chamaria de *nirvana*. (Astor 2013: 60)

A interação entre a ascendência de Schopenhauer⁹ e as suas atividades filológicas tem em Nietzsche um efeito mutuamente benéfico, composto de equilíbrios e de um crescimento quer conceitual quer estilístico. Entre 1866 e 1867 Nietzsche já alternava estudos e trabalhos sobre Diógenes Laércio, Aristóteles, Simónides, Homero e Hesíodo a leituras cada vez mais filosóficas. Lê, por exemplo, a *História do materialismo* de Friedrich Albert Lange, acabada de sair – um livro que, tanto quanto o de Schopenhauer,

8 *Apud* Astor 2013: 58. No fim de dezembro de 1865 a mãe e a irmã ofereceram a Nietzsche os *Parerga e os Paralipomena*.

9 Cf a secção sobre Schopenhauer em Caramelli *et al.* (2024). A propósito de Nietzsche leitor de Schopenhauer, cf. Brobjer 2010: 28-36, 195, 197, 200-219, 225-230 e 254-255.

tem um impacto incalculável na obra e nas posições filosóficas de Nietzsche.¹⁰ Lê também a *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant e a *História da filosofia moderna*, em 2 volumes, de Kuno Fisher. A seguir Platão, novamente Emerson e familiariza-se com os conteúdos da obra de Darwin (e do evolucionismo mais em geral). Em julho de 1867 conhece Erwin Rohde. Cultiva com ele uma intensa amizade, destinada a durar anos. Alguns meses mais tarde, no dia 9 de outubro, atende ao serviço militar tendo-se alistado, por um ano, como voluntário no regimento de artilharia a cavalo do exército prussiano, acampado em Naumburg.

1868-1872 – Richard e Cosima Wagner

No ano seguinte, no início de março de 1868, Nietzsche é vítima de um sério acidente: enquanto galopava com o seu cavalo sofre uma queda desastrosa. Na queda, bate violentamente com o esterno contra o cabresto e o peitoral da sela. Decorridos seis meses de imobilização, na sequência de várias intervenções cirúrgicas que lhe provocam uma infeção, Nietzsche em outubro é dispensado antecipadamente do serviço militar. Na verdade, nem tudo lhe corre mal nesse ano: durante a sua prolongada convalescença tem a oportunidade de mergulhar a fundo na leitura de Demócrito e na sua doutrina atomística e materialista. A 15 de outubro de 1868, no dia do seu vigésimo quarto aniversário, Nietzsche regressa finalmente a Leipzig para preparar a tese de doutoramento. A escolha do tema recai inicialmente sobre um estudo comparatístico entre Homero e Hesíodo. No entanto, o projeto é destinado a ser apenas uma ideia não levada a cabo: pela qualidade das suas relevantes publicações colecionadas nos últimos anos, a universidade concede-lhe o privilégio único de se matricular no novo semestre, já não como estudante. Para ele abrem-se as portas de um novo estatuto: o de investigador independente, isento da obrigação de apresentar tese para a obtenção do diploma de doutoramento. A decisão sem precedentes da Universidade de Leipzig apanha Nietzsche de surpresa, mas em termos de repercussões sobre o seu futuro não foi nada comparado com a ocorrência que, menos de um mês depois da sua própria admissão, lhe muda a vida: na noite de 8 de novembro de 1865 conhece Richard Wagner. O primeiro encontro com Wagner tem lugar porque Ritschl, pouco tempo antes, tinha apresentado Nietzsche à casa dos Brockhaus, cujo chefe de família, Hermann, era um orientalista proeminente. A mulher de Brockhaus, Ottilie, tem o apelido Wagner e é irmã do célebre compositor. Aproveitando o facto de Richard Wagner estar na altura de passagem por Leipzig, a convite do cunhado, Nietzsche é convidado para jantar em casa dos Brockhaus. Entre Wagner e Nietzsche consolida-se de imediato uma empatia fortíssima, quase fatal para Friedrich, pois os dois partilham a mesma mundividência

10 Os elogios a Lange encontram-se numa carta a Gersdorff datada 1866 (KGB, I.4, 517) e a afirmação de que ele só precisaria de Kant, Schopenhauer e Lange aparece em carta de novembro do mesmo ano dirigida a Hermann Mushacke (cf. KGB, 526). No que respeita a importância de Lange em Nietzsche vejam-se ainda: Stack, 1983; Salaquarda 1978: 236-253; Salaquarda 1979: 133-160 e a secção sobre Lange em Caramelli *et al.* (2024).

defendida por Schopenhauer: uma “metafísica de artista” em que a arte representa o veículo filosófico por excelência, a chave da experiência e da compreensão da essência das coisas. O próprio Schopenhauer havia indicado entre as diferentes formas de arte a música como a mais pura, uma vez que se destaca do doloroso mundo da vontade de viver para alcançar a ideia, o arquétipo da memória platónica.

Já antes daquele verão inesquecível, Nietzsche nutria uma verdadeira veneração por Wagner: vê nele o elo entre ética e pathos, capaz com sua música de dar voz ao que não tinha voz (como, por exemplo, a Natureza). Porém, não é apenas a comunhão de ideias filosóficas e intelectuais a uni-los. A partir daquele preciso momento nasce entre os dois uma parceria influenciada pela paixão pela arte grega da antiguidade. Para um jovem académico com um fascínio precoce pelos clássicos, a aproximação ao músico é ainda mais encorajadora: Nietzsche sente-se inspirado pela ideia, já expressa por Wagner, de um regresso civilizacional ao esplendor da época da tragédia grega.¹¹ Nietzsche vê no músico quem concretizaria com a sua arte aquilo de que ele estava à procura na quinta-essência do mundo grego: o caos, a embriaguez, o perturbador mundo dionisíaco que tinha desafiado os cânones da filologia clássica. A mesma obsessão por esta arte antiga leva Wagner a construir um teatro em Bayreuth, dois anos mais tarde, com a intenção de propor uma renovação cultural da Alemanha. Entretanto, a 12 de fevereiro de 1869, Nietzsche é convidado pela Universidade de Basileia para chefiar a cátedra de filologia, vaga desde dezembro, depois que o titular, o professor Adolf Kiessling, se tinha mudado para a Universidade de Hamburgo. Nietzsche fica com o emprego apesar de não possuir ainda o título de doutorado nem a qualificação de docente, dois pré-requisitos imprescindíveis para a nomeação.¹²

A 23 de março, a Universidade de Leipzig confere a Nietzsche o grau de Doutor em Filologia apenas com base nos estudos por si publicados no *Rheinisches Museum* e sem ter defendido a tese. A 14 de abril, Nietzsche abdica da cidadania prussiana com o objectivo de evitar o recrutamento para o exército em caso de conflito bélico e requerer a cidadania suíça.¹³ Nietzsche chega assim a Basileia a 19 de abril e a 28 de maio dá a sua primeira aula sobre “Homero e a Filologia Clássica”. Aqui propõe a sua polémica definição de filologia como meio científico e artístico propedêutico para uma visão do mundo que tem? o seu corolário na filosofia.¹⁴ Ainda no primeiro semestre letivo, Nietzsche dá aulas sobre Ésquilo e os líricos gregos, dedicando o segundo semestre sobretudo às biografias de Platão, de Sócrates, de Hesíodo, e também do próprio Ésquilo. Em boa verdade, no seu primeiro ano como docente o verdadeiro interesse de Nietzsche reside nos encontros privados com Wagner, em Tribschen, uma cidade no

11 Nietzsche estava também a começar a trabalhar no texto publicado postumamente com o título de *A filosofia na época trágica dos gregos*.

12 Mais uma vez, Ritschl desempenha um papel decisivo, recomendando enfaticamente o antigo aluno à Universidade de Basileia.

13 Depois desta renúncia, Nietzsche permanecerá apátrida para o resto da vida.

14 Cf. Nietzsche 1869: 24.

Lago de Basileia, não muito longe de Lucerna, onde o músico se instala com a amante Cosima von Bulow, a futura Sra. Wagner, a contar de 25 de julho de 1870.

Nietzsche visita o casal com viagens recorrentes já que a amizade e a afinidade entre os três se estava tornando em algo incomum. Na carta de 16 de junho de 1869 para Erwin Rohde, Nietzsche menciona Wagner nos seguintes termos: “Ele realiza todos os nossos desejos: o mundo não conhece efetivamente a grandeza humana e a singularidade da sua natureza, perto dele aprendo muito: este é o meu curso prático de filosofia schopenhaueriana. A proximidade de Wagner é o meu consolo”.

O ano de 1870 começa em Basileia com duas palestras: a 18 de janeiro sobre “O drama musical grego” e a 1 de fevereiro sobre “Sócrates e tragédia” no museu do ginásio, perto do Münsterplatz, onde também dá aulas.¹⁵ Em junho, não obstante a nomeação a professor titular apenas dois meses antes e a consolidação da sua posição dentro da Universidade, Nietzsche equaciona abandonar a cátedra e o magistério durante alguns anos e juntar-se aos Wagner em Bayreuth, para onde se tinham mudado com o intuito de seguirem de perto o empreendimento do teatro permanente que viria a tornar-se o templo do wagnerismo. Wagner e Cosima nem sequer consideram a proposta bizarra de Nietzsche: para ambos Nietzsche tem que permanecer onde está e continuar a promover o projeto wagneriano, tirando proveito do seu papel e da sua influência como docente académico. Não é apenas por devoção à causa wagneriana, nem pelo temor de ver desvanecer-se a amizade com os Wagner por causa da distância geográfica entre Basileia e Bayreuth que Nietzsche quer juntar-se aos seus dois amigos. Ainda por cima, o trabalho filológico minucioso não satisfazia a sua pulsão produtiva, e o que a filologia como profissão exigia dele logo se transformou num fardo muito grande, do qual ele teria que se livrar mais cedo ou mais tarde (cf Janz, 2021 pp. 134-135). A eclosão da guerra franco-prussiana no mês de julho é a oportunidade que procurava para agir ativamente num movimento coletivo. Embora já não fosse um cidadão prussiano, em agosto de 1870 Nietzsche solicita e obtém uma licença da Universidade de Basileia para prestar serviço enquanto enfermeiro voluntário na frente de batalha. Parte assim para a guerra, por espanto e preocupação quer do casal Wagner quer dos amigos próximos, que não entendem os seus motivos. Nem um mês decorre e, enquanto acompanha um transporte de feridos para Karlsruhe, contrai disenteria e difteria. A experiência de guerra termina aí para Nietzsche: é repatriado para Erlangen e concluído um período de convalescença em Naumburg parte de novo para Basileia, no dia 21 de outubro.

No inverno de 1870 Nietzsche conhece o professor de teologia Franz Camille Overbeck, assiste também várias palestras de Jakob Burckhardt, professor de História da arte, arqueologia e arquitetura da Universidade de Basileia desde 1855. Burckhardt, que chegará a influenciar profundamente Nietzsche, especialmente no que diz respeito à sua visão da época do Renascimento Italiano¹⁶, detesta Wagner tanto como homem

¹⁵ Estas duas palestras formarão o primeiro núcleo da obra *O nascimento da tragédia* (cf. Janz 2021: 321).

¹⁶ Cf. Gori 2021; Farulli 2016 e Gontier 2006.

quanto como artista. Nietzsche, por outro lado, continua a sentir uma devoção incondicionada por Wagner: passa as festividades do fim do ano com o compositor e a mulher e é exatamente naquela ocasião que oferece a Cosima uma valiosa primeira edição da sua obra *O Nascimento da Tragédia*.

O estado de saúde de Nietzsche demora algum tempo para recuperar, até por causa de uma tensão nervosa que, em janeiro de 1871, o convence a tomar decisões impulsivas: como aquela de apresentar uma candidatura formal à Universidade de Basileia para a nomeação de docente da cátedra de filosofia, deixada vaga por Gustav Teichmüller.¹⁷ O pedido não é aceite, pois a formação filosófica de Nietzsche apresenta lacunas curriculares que o seu autodidatismo nesse âmbito não pode preencher. Como compensação parcial por tal recusa e também para lhe dar a oportunidade de recuperar do ponto de vista físico e mental, a Universidade de Basileia permite a Nietzsche meter uma licença sabática durante alguns meses. Dela Nietzsche desfrutará ao máximo fazendo uma viagem com a irmã pelas regiões de clima mais ameno dos grandes lagos italianos. Durante esse período, finaliza o primeiro esboço de *O Nascimento da tragédia*, obra que só viria a ser publicada no ano seguinte, a 2 de janeiro de 1872, por Ernst Wilhelm Fritsch, natural de Leipzig e editor de Wagner. A edição desta obra, com tiragem de mil exemplares, esgota num ápice – algo que acontece pela primeira e única vez na vida de Nietzsche. Muito menos consensual é a resposta da crítica: Cosima e Richard Wagner (a quem o livro é dedicado) reagem com regozijo. Ritschl, que prefere não se manifestar publicamente, revela em privado a Nietzsche toda a sua perplexidade por uma obra imbuída de propaganda wagneriana, no seu entender potencialmente deseducativa para os seus alunos.

Em maio, o filólogo e estudioso da cultura grega Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, o qual no ano anterior tinha feito uma visita muito respeitosa a Nietzsche, publica um opúsculo contra ele, de imediato visto por Rohde e Wagner. Os dois retaliam logo: o primeiro publicando um texto no qual o próprio título *Afterphilologie* define “Pseudofilologia” a revisão de Wilamowitz-Moellendorf¹⁸; o segundo opta por divulgar uma carta aberta em defesa de Nietzsche, a 23 de junho, publicada na revista *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*¹⁹. Entretanto, a 22 de maio, dia do quinquagésimo quinto aniversário de Wagner, tinha sido posicionada a primeira pedra do teatro Bayreuth e Nietzsche participa no evento, juntamente com uma grande multidão de wagnerianos²⁰. Entre eles encontra-se Malwida von Meysenburg, destinada a desempenhar um papel de alguma importância na existência de Nietzsche e a substituir Wagner na função parental de que o jovem Friedrich parecia ter extrema necessidade.

17 Cf a secção sobre Teichmüller em Caramelli *et al.* (2024).

18 Cf. Wilamowitz-Moellendorff 1872. Cf. também Serpa 1972.

19 Cf. Wagner 1872-1883.

20 Cf. Astor 2013: 111.

1873-1881 – Paul Rée

A partir do início de janeiro de 1873, os sofrimentos físicos de Nietzsche intensificam-se: enxaquecas insuportáveis prejudicam a sua visão. Como resultado, vê-se forçado a ditar os seus escritos e a dar aulas sem ler suas anotações, que deve memorizar. Tal não lhe impede de completar e publicar, a 8 de agosto, pelo editor Fritzsche, a primeira *Consideração Intempestiva: David Strauss, o confessor e o escritor*. Alguns meses antes, em maio, o amigo Heinrich Romundt tinha-lhe apresentado Paul Rée. Filho de um rico homem de negócios de origem judaica, naquela altura Rée era apenas um estudante de filosofia de 24 anos. Todavia, aquele primeiro encontro, onde emerge de forma clara a adesão de Rée ao pensamento de Schopenhauer, deixa imediatamente a sua marca na alma de Nietzsche. Em novembro, Nietzsche começa a redigir a segunda *Consideração Intempestiva* que publica em fevereiro de 1874 com o título *Sobre a utilidade e o inconveniente da história para a vida*. Passados sete meses e após ter trabalhado nessa obra entre primavera e verão, lutando ainda com problemas gástricos recorrentes, remete ao editor Schmeitzner a terceira *Intempestiva, Schopenhauer como educador*. Publicada a 15 de outubro, a nova obra é acolhida com entusiasmo por Richard Wagner enquanto Nietzsche, esgotado pelo cansaço e pelos problemas de saúde concomitantes, retira-se para um período de convalescença: primeiro nos arredores do Lago dos Quatro Cantões, depois em Lucerna. O descanso revela-se inestimável para Nietzsche, pois permite-lhe inaugurar o novo ano com a força necessária para encetar mais projetos editoriais bem como para preparar adequadamente o curso do segundo semestre académico acerca dos filósofos pré-platonistas. Entre o público das suas aulas estão o jovem músico Heinrich Köselitz e também Paul Rée, o qual vem a Basileia no seguimento da defesa da tese de licenciatura sobre Aristóteles, em Leipzig. A presença de Rée prova ser um tónico estimulante para Nietzsche e dá asas a uma amizade extraordinária: naqueles meses, as ambições artísticas de Rée confluem numa recolha de aforismos que impressiona Nietzsche, em particular pelo pessimismo sem esperança por meio do qual o amigo descrevia a natureza humana. Esse pequeno livro de máximas morais, publicado por Carl Dunker em Berlim com o título *Observações psicológicas*, possui o notável mérito de suscitar um entusiasmo nada fácil de satisfazer, como era o de Nietzsche, desempenhando um papel determinante nas influências exercidas sobre o amadurecimento do pensamento nietzschiano nos anos anteriores e posteriores à publicação de *Humano, Demasiado Humano* (1878). Através de Rée, Nietzsche aprende a observar a filosofia e a literatura com olhos diferentes: é Rée a introduzi-lo aos moralistas franceses.²¹ Por intermédio destes, Nietzsche aborda a literatura francesa contemporânea de Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France e Guy de Maupassant, entre outros.²²

21 Cf. Oliveira 2020. Sobre os moralistas franceses, vejam-se as relativas secções em Caramelli et al. (2024).

22 Sobre as leituras de Nietzsche no período de Basileia, veja-se Crescenzi 1994.

A estação quente coincide com uma nova crise gástrica que os médicos começam a associar a problemas nervosos e cerebrais. Com obstinação e estoicismo, no outono e no inverno de 1875 Nietzsche retoma o trabalho da escrita. Em fevereiro de 1876 o agravamento da sua condição física obriga-o a suspender as aulas, mas Nietzsche consegue igualmente marcar presença na abertura do primeiro festival de Bayreuth, inaugurado a 13 de agosto de 1876 por Wilhelm I, Imperador da Alemanha.

Lá, Nietzsche testemunha o desfile da enfadada e pomposa congregação de celebridades que anda de um lado para outro e irrita-se com a superficialidade das festas agendadas entre os eventos culturais do programa. Dececionado e indignado, Nietzsche arranja a desculpa de novas indisposições (ataques de enxaquecas e de visão desfocada) para se afastar do festival durante um curto prazo. Volta mesmo a tempo de ouvir algumas apresentações, para depois sair de vez no dia 27 de agosto, quando ainda não tinham acabado todas as atividades previstas. Um mês antes do evento, sai a quarta *Consideração Intempestiva, Richard Wagner em Bayreuth*, publicada pelo editor Schmeitzner. Este ensaio prefigura a fratura iminente na relação entre os dois, pois investiga a psicologia de Wagner com muito menos complacência do que se poderia esperar dada à amizade de Nietzsche no que respeita ao compositor. Por acaso, Nietzsche ficou com dúvidas durante vários meses sobre a oportunidade de publicar esse texto, resolvendo dar a imprimir os esboços de uma versão em que critica o músico menos do que poderia ter feito.

Depois de passar o mês de setembro a tratar os olhos com atropina, Nietzsche obtém uma licença de um ano da universidade por motivos de saúde. Tira proveito disso imediatamente, partindo em direção à Itália com Paul Rée.²³ Em outubro passam por Genebra onde Albert Brenner, um estudante de Nietzsche, se junta a eles. Os três passam por Génova a 22 de outubro e de lá embarcam para Nápoles. No dia 27 chegam a Sorrento, onde são recebidos por Malwida von Meysenbug na sumptuosa Villa Rubinacci que ela havia alugado. No dia 5 de novembro os quatro fazem uma visita a Richard e Cosima Wagner, hospedados a apenas alguns minutos de distância no hotel *Victoria* situado na mesma cidade italiana. Será esse o último encontro entre Nietzsche e o casal.

Nietzsche permanece na Costa Amalfitana até à primavera do ano seguinte, partilhando com os hóspedes de Villa Rubinacci intensas leituras de Tucídides, Diderot, Ranke, Voltaire e Michelet, e do Evangelho segundo São Mateus, sobretudo durante o Inverno. Regressa à Suíça só em maio de 1877, para submeter-se a um tratamento termal, primeiro em Bad Ragaz e depois em Rosenlaubad, no mês de junho. É em Rosenlaubad que em total solidão Nietzsche reúne e desenvolve o material anotado durante a estadia em Sorrento. Trata-se dos primeiros rascunhos da sua primeira obra propriamente filosófica.

“*Humano, Demasiado Humano. Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário da sua morte, em 30 de maio de 1878*” assinala o

23 Cf. D'Iorio 2014.

abandono definitivo das ideias de Wagner e Schopenhauer; uma profunda mudança *da metafísica de artista* e da relação íntima que a música tem com o ser. Esse ponto de viragem é um fracasso comercial, para o qual contribuiu a ação de boicote do próprio Wagner: em agosto publica na revista *Bayreuther Blätter* um artigo com palavras venenosas, cheias de vingança contra o último trabalho de Nietzsche. Enquanto amigo e mentor, Wagner sente-se traído. Ao mesmo tempo, está genuinamente preocupado com a condição psicofísica bem como com o futuro da carreira académica do seu atormentado pupilo. Para Cosima é também assim e em várias ocasiões confia a sua amargura nas páginas do seu diário e nas cartas enviadas a Elisabeth Nietzsche. Por sua vez, Nietzsche está satisfeito pelo livro por ele escrito, pois considera a rutura com o seu passado recente um ato devido e uma postura, embora dolorosa, preparatória para a evolução do seu pensamento filosófico, para a realização da condição de espírito livre que *Humano, Demasiado Humano* procura promover.

O semestre invernal em Basileia representa uma verdadeira tortura física para Nietzsche. Todavia, no fim de dezembro finaliza um novo manuscrito: *Opiniões e sentenças diversas*, que o editor Schmeitzner publica a 12 de março de 1879. Uma semana depois, a saúde de Nietzsche deteriora-se a tal ponto que se vê obrigado a cessar a atividade didática a partir de 19 de março. É o preâmbulo de uma decisão sobre a qual Nietzsche andava a meditar no decorrer dos últimos anos: a 4 de maio, envia ao reitor da Universidade de Basileia uma carta onde anuncia a sua demissão como docente. O pedido é aceite a 14 de junho e Nietzsche recebe uma pensão de 3.000 francos suíços por ano, durante seis anos. Com a despedida permanente da docência e da morada de Basileia começa, para Nietzsche, uma vida nómada que nos três meses seguintes leva-o a albergar em St. Moritz/Sils Maria, na Alta Engadina, até ao início de setembro. Aqui redige *O Viajante e a sua Sombra* que sai em dezembro de 1879 com a data de 1880.

Por causa daquilo que ele próprio definirá “como o pior inverno da minha vida” devido a um colapso físico que se estava a revelar letal, Nietzsche afasta-se de Naumburg, em fevereiro de 1880, para uma nova viagem de cinco meses ao norte de Itália, onde permanece principalmente em Veneza após dois breves desvios em Bolzano e em Riva del Garda. Entre as leituras deste período, destacam-se por quantidade e assiduidade aquelas relativas ao problema moral em Pascal e Stendhal. Lê também o livro de Franz Overbeck, publicado em 1873, *Über die Christlichkeit unserer heutige*, enquanto passa os meses de julho e de agosto de 1880 em Marienbad, na Floresta Negra. Só no início de setembro volta a Naumburg, embora a deixe quase imediatamente, prosseguindo para outros destinos: Heidelberg e a seguir Basileia onde é recebido por Overbeck e família. Em outubro, Nietzsche passa por Locarno e Stresa. A 8 de novembro de 1880, estabelece-se em Génova com a intenção de viver bastante tempo em completa solidão, mergulhando na escrita. Na cidade marítima italiana Nietzsche fica até maio do ano seguinte, mês em que se desloca para Recoaro a fim de completar a revisão do seu novo livro. Quando, em julho de 1881, a editora

Schmeitzner imprimi-lo-á com o título *Aurora – Pensamentos sobre os preconceitos morais*, Nietzsche já se encontra na Alta Engadina. Em vez de se instalar em Saint Moritz como tinha feito dois anos antes, opta por uma localidade que não havia ainda visitado: o charme da pequena aldeia de Sils-Maria, situada a 1800 metros acima do nível do mar, cativa de tal maneira Nietzsche a ponto de se tornar na sua residência de verão, até 1888. O primeiro verão de Nietzsche em Sils-Maria distingue-se pela intensa compenetração filosófica, coincidindo sobretudo com a “descoberta” de Espinosa, desde então elegido por Nietzsche como seu precursor. Por outro lado, é também um período de grande sofrimento, de extremos surtos de dores de cabeça e depressão que se alternam com momentos de euforia e intuições intelectuais. Entre essas, merece ser sublinhada a ideia do eterno retorno das coisas, concebida durante uma excursão e destinada a impor-se como “novo centro de gravidade” da sua filosofia.

1882-1883 – Lou Salomé

No início de 1882, Nietzsche começa a trabalhar num novo projeto: queria que fosse uma continuação de *Aurora*, como revela pessoalmente ao amigo Paul Rée, o qual, a 4 de fevereiro de 1882 aparece em Génova trazendo-lhe uma máquina de escrever. Fazem companhia um ao outro durante um mês, separando-se a 3 de março, data em que Rée deixa a Ligúria com destino Monte Carlo para satisfazer a sua paixão pelo jogo de apostas. No seguimento de uma violenta crise inflamatória dentária, Nietzsche pondera mudar-se para sul, à procura de climas mais amenos e potencialmente mais benéficos para a sua saúde. A 29 de março, embarca num navio mercante à vela com destino ao porto de Messina. Ali chega depois de dois dias de viagem turbulenta: exausto pelo enjoo marítimo, ao desembarcar Nietzsche é transportado numa maca para o seu hotel, próximo da Piazza Duomo. Nietzsche nunca tinha viajado para tão longe de casa e do seu mundo, contudo, durante a sua estadia na Sicília sente-se imediatamente à vontade, integrado e mimado pela hospitalidade da população local. Planeia então prolongar a sua permanência pelo menos até ao outono de 1882. Não passa das intenções às ações apenas devido aos insistentes pedidos de Paul Rée e de Malwida Von Meysenbug, enviados pelo correio. Ambos lhe escrevem de Roma exortando-o a se juntar a eles o mais tardar em abril, na residência de Malwida, na Piazza Barberini. Aqui, a anfitriã também acolhe uma jovem convidada de passagem, descrita como uma criatura de qualidades intelectuais extraordinárias. Lou - diminutivo de Louise - Salomé é filha de um coronel do exército de origem báltica e germanófila. Cresce num ambiente masculino com cinco irmãos mais velhos e desenvolve um grande desejo de liberdade e um nível cultural notável. Primeiro como autodidata, depois, sob a influência do pastor Hendrik Gillot da Embaixada da Holanda em São Petersburgo, sua cidade natal. A fome de aprendizagem de Lou é desmedida e, após a morte do pai, Lou abandona São Petersburgo em 1880 para prosseguir os estudos em Zurique, onde havia a única universidade com acesso livre às mulheres.

É o ponto de partida da sua parábola errante, movida por uma procura incessante de uma forma não tradicional de estar no mundo: o conseguimento da libertação do Eu, mesmo à custa de quebrar as cadeias da moralidade, das convenções, dos conformismos, torna-se a sua prioridade. Em 1882, aos 21 anos, Lou viaja para Roma na companhia da mãe e a conselho de Malwida, com quem, entretanto, tinha começado a corresponder-se. É também graças a Malwida que conhece a Paul Rée. A cumplicidade entre os dois é instantânea e precede de alguns dias a tão esperada visita de Nietzsche que chega a Roma vindo de Messina, a 24 de abril. Os três encontram-se na Basílica de São Pedro, onde é costume Rée isolar-se num confessionário, para escrever. É neste cenário sumptuoso que Nietzsche, ao ver Lou, lhe dirige a célebre frase: “de quais estrelas caímos para nos encontrarmos?” (Andreas-Salomé 1975: 74).

Um dos homens mais solitários, atormentados e introspectivos, habituado a vagar pela Europa pernoitando em hotéis onde costuma ser muitas vezes o único hóspede, intui à primeira vista que aquela rapariga tão perspicaz seria a discípula ideal, para os sinais inequívocos de consonância com a sua filosofia. Por sua vez, Lou Salomé reage com euforia semelhante: finalmente sente-se livre de partilhar as suas ideias e teorias com alguém que a pode compreender e tem uma epifania: uma grande sala cheia de flores e livros. Ao fundo, três portas que dão acesso a três quartos; Unidos na mesma casa, mas distintos, é esta a Trindade que Lou preconiza com Rée e Nietzsche: um cenáculo de estudos e intercâmbios culturais, animado por um ir e vir de amigos. A selar a união, uma fotografia que fica na história: num carrinho puxado pelos dois filósofos, ergue-se Lou, armada de chicote. Segue-se uma curta viagem ao norte de Itália, ao Lago d’Orta, pontuada por algumas horas de intimidade entre Nietzsche e Lou, longe dos olhares de Paul Rée e da mãe da rapariga. Apesar da pureza de intenções de Lou, o idílio é rapidamente desfeito por razões demasiado humanas: por um lado, os preconceitos puritanos exercidos principalmente pela irmã e pela mãe de Nietzsche. Por outro lado, o desequilíbrio de um *ménage à trois* que jamais poderia ter resultado equiparável. Paul e Friedrich disputam a atenção de Lou, dando repetidamente sinais de que a natureza platónica dessa relação é uma quimera. Os dois a pedem em casamento e Lou esquiva-se de ambos, focada apenas em satisfazer a vontade de viver a sua emancipação e de mergulhar na filosofia e na literatura.

Lou precisa, no entanto, dos seus amigos e propõe uma solução. Passará um período com um, depois com o outro: primeiro na casa de Paul Rée, em Stibbe, posteriormente, três semanas em Tautenburg, na Turíngia, na companhia de Nietzsche e da irmã dele. É em Tautenburg, desde o dia 7 de agosto de 1882, que Nietzsche e Lou abordam tópicos de comum e profundo interesse, entre os quais o *problema do mal*. Se o plano original era que Nietzsche se tornasse um novo mentor de Lou, instaura-se de imediato uma relação de pares, com o próprio filósofo que a incentiva a alcançar a plena autonomia intelectual em prol de uma absoluta abnegação ao esforço do trabalho filosófico.

Nietzsche, de facto, não considera de todo a filosofia uma disciplina entre as outras que requer apenas rigor intelectual. A filosofia é assumida por ele como uma missão de vida e como tal necessita de todo o tipo de energia possuída. Nietzsche tinha empreendido aquela missão com uma disposição mais radical, e pedia à jovem russa para se queimar no mesmo fogo. Mas Lou Salomé tornar-se-á mais tarde, em 1911, uma pensadora próxima do círculo psicanalítico de Viena, não uma filósofa na aceção pretendida por Nietzsche.

A 26 de agosto de 1882, data da publicação da *Gaia Ciência*, Lou deixa Tautenburg para regressar a Stibbe, onde a aguarda Rée. Quando Nietzsche lhe oferece um poema em jeito de gesto de despedida – uma despedida que não suspeita ser a última – não obtém qualquer resposta. A verdadeira despedida concretiza-se em Leipzig em meados de novembro: Nietzsche volta a reunir com Rée e Lou durante algumas semanas e é então que se apercebe de ser agora o único ainda decidido em avançar com o projeto trinitário.

No inverno de 1882-1883 Nietzsche retira-se para a Ligúria, corroído por dúvidas e desilusões relativamente à rapariga e ao amigo que lhe estava a roubar. Instala-se em Rapallo e tem de ultrapassar um dos momentos mais complicados da sua vida, uma vez que para ele fica claro que tinha terminado definitivamente com Lou e Rée e, pelo menos temporariamente, com a família.

A 14 de fevereiro de 1883, data em que Nietzsche recebe a notícia da morte de Wagner, falecido em Veneza no dia anterior, está no processo de se mudar de Rapallo para Génova determinado a concluir a revisão final da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, a menos de três meses dos primeiros rascunhos. Quando sai a primeira parte do *Zaratustra*, Nietzsche escreve a segunda que lança ainda em 1883, em julho, e prepara a terceira, em janeiro de 1884. Nesta nova obra, Nietzsche liberta-se do fascínio que Lou tinha exercido sobre ele nos últimos dois anos. Os dois não se voltam a encontrar depois de Leipzig, mas numa carta enviada à irmã Elizabeth, entre janeiro e fevereiro de 1884, admite: “Somente após ter privado com ela, é que amadureci para o meu Zaratustra”.

1884-1900 – Elisabeth Nietzsche e Peter Gast

Nessa mesma carta, poucas linhas abaixo, Nietzsche culpa a irmã abertamente pelo fiasco da sua relação com Lou. É também a confirmação de uma relação desgastada também à luz do repúdio exibido por Nietzsche perante ao compromisso de noivado entre Elizabeth e Bernhard Förster, ferrenho wagneriano, insensato apologista do ideal da pureza da raça ariana, para além de fanático antisemita. Num tal clima de isolamento emocional e de deceções pessoais, Nietzsche arranja consolo na troca de correspondência com Heinrich Köselitz, uma das pouquíssimas pessoas do seu mundo por quem não se sentia traído, quase sempre presente nos momentos mais críticos da sua vida. É efetivamente Köselitz que, em setembro de 1877, se encarrega da

transcrição de *Humano, Demasiado Humano* sob o ditame de Nietzsche, incapacitado pelos seus problemas oftalmológicos; é quem o acompanha, em 1880, nas estadias de Riva del Garda e de Veneza e, em janeiro de 1882, revê os rascunhos de *A Gaia Ciência* assumindo já o pseudónimo Peter Gast, inventado por Nietzsche um ano antes em Recoaro. É assim, em abril de 1884, quando a terceira parte de *Zarathustra* é impressa, que Nietzsche dá novamente as boas-vindas a Gast de regresso a Veneza. Voltam a conviver no ano seguinte, no mesmo período e no mesmo lugar, depois de ter completado a quarta parte de *Zarathustra* que Nietzsche mal consegue levar a bom porto: não encontrando uma editora disposta a publicá-la, Nietzsche pede ajuda financeira a Gersdorff para que esta seja impressa, de forma privada, pela editora Naumann de Leipzig. No princípio de maio, as primeiras cópias das únicas 40 edições previstas são enviadas a Overbeck. A 22 de maio, dia do casamento de Elisabeth Nietzsche e Bernhard Förster, Nietzsche não comparece à cerimónia. Não poderia ter expressado a sua hostilidade para com a sua irmã de maneira mais direta e como reação à decisão dela de se mudar com o marido para o Paraguai a fim de apoiar um projecto conjunto: fundar uma colónia alemã com base nos princípios raciais arianos.

Nos três anos seguintes o nomadismo de Nietzsche acentua-se. Entre uma estadia e outra, em Nice, Sils Maria, Leipzig, Veneza, Roma e pela primeira vez em Turim em 1888, dedica-se incansavelmente a preparar novas obras e a rever o que já havia lançado anteriormente: a publicação de *Para Além do Bem e do Mal*, em 1886, que sai pela editora Carl Gustav Naumann, é mais uma edição de autor. Após a falência da editora Schmeitzner, as obras que Nietzsche havia ali publicado são transferidas para a editora Fritsch que reedita os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, *O Nascimento da Tragédia*, *Aurora* e *Gaia Ciência* (esta última destaca-se pela inclusão de um quinto livro e de um apêndice): Nietzsche acrescenta prefácios extremamente interessantes pois introduzem o seu trabalho anterior no contexto geral dum projeto filosófico unitário.

Em 1887, Nietzsche trabalha na *Genealogia da Moral* que sai de novo às suas expensas por Naumann, em novembro. Por fim, na primavera de 1888, Nietzsche começa a escrever *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo* e *Nietzsche contra Wagner*, embora apenas o primeiro título desta lista chegue a ser impresso até ao fim do ano.²⁴ O 1889 arranca da forma mais trágica possível: a 3 de janeiro, Nietzsche sofre um tremendo colapso mental em Turim. Nesse dia escreve cartas delirantes, os chamados *Wahnzetteln*, “bilhetes da loucura”, cujos destinatários

24 Vale a pena observar que nos textos de 1888 confluem muitos dos materiais preparatórios para o famoso projeto editorial e filosófico que Nietzsche elabora na época madura pós-zarathustriana, com o título *Vontade de poder e/ou Transvaloração de todos os valores* (os dois ficam alternativamente como título e subtítulo da obra projetada, nos apontamentos de Nietzsche). Mais em particular, esses conteúdos serão espalhados no *Crepúsculo dos ídolos* e no *Anticristo*. Por acaso, no manuscrito dessa segunda obra Nietzsche indica inicialmente como subtítulo “Transvaloração dos valores”, substituindo essa subtítuloção com a que fica na versão publicada, “Maldição ao Cristianismo”, apenas no momento da entrega do manuscrito à editora. Cf. sobre isso Mazzino Montinari 1982.

são amigos e figuras públicas. Burckhardt recebe uma destas cartas: alarmado, adverte Overbeck que a 8 de janeiro se precipita para Turim em socorro do amigo. Nietzsche regressa com ele a Basileia para ser internado na clínica Friedmatt, célebre pelo tratamento das patologias neurológicas, e é-lhe diagnosticada uma paralisia progressiva. Desde 13 de Janeiro Nietzsche conta também com a assistência da mãe Franziska que quatro dias depois leva o filho à clínica universitária de Jena, onde trabalha o doutor Otto Binswanger, com o intuito de obter uma segunda opinião médica. O diagnóstico confirma a avaliação da clínica de Basileia e a 13 de maio de 1890 Nietzsche é transferido para a casa de Naumburg. No lar de família, a mãe cuida dele pessoalmente até ao regresso da irmã Elisabeth do Paraguai, na altura ainda provisório, no seguimento do suicídio do marido pela falência da colónia.

Daqui em diante o estado da saúde de Nietzsche deteriora-se rápida e irreversivelmente: já desde 1892 vai perdendo gradualmente a memória e, salvo escassos momentos de lucidez, não consegue reconhecer ninguém de entre aqueles que o visitam.

Por conseguinte, transcorre o seu tempo num mutismo quase total, passeando com amigos ou tocando piano, até ao agravamento da sua doença: inúmeras paralisias, talvez acentuadas por doses excessivas de medicamentos para controlar as crises de demência e raciocínios cada vez mais confusos. Em 1893, os sintomas dos distúrbios cerebrais e raquidianos generalizados alastram-se, tornando-se mais manifestos: devido à perda da locomoção das pernas, Nietzsche é obrigado a deambular numa cadeira de rodas, o que convence a mãe Franziska a interromper os passeios quotidianos com o filho. A partir de 1895, ano em que Elisabeth se torna a única depositária dos direitos da obra do irmão, Nietzsche vive num estado semi-catatónico, reagindo apenas quando solicitado pela irmã ou por familiares próximos. Com a morte da mãe, em 1897, e já sob a tutela exclusiva de Elisabeth, Nietzsche muda-se com ela para Weimar, na Vila Silberblick: uma mansão adquirida graças à ajuda financeira da historiadora Meta von Salis e do Conde Harry Kessler. É aqui que Elisabeth decide transportar também o Arquivo Nietzsche (onde colabora um jovem Rudolf Steiner), fundado em Naumburg em 1894. Nos últimos anos de vida, a paralisia de Nietzsche afeta o corpo todo, pelo que o seu mundo fica relegado ao perímetro do seu quarto. A sua morte, causada por inesperadas complicações pulmonares, ocorre aos 54 anos de idade, às onze e meia da manhã de 25 de agosto de 1900, no alvorecer de um século que teria proporcionado uma enorme caixa de ressonância para as suas doutrinas. Apesar do seu confesso e radical ateísmo, Nietzsche é sepultado no cemitério de Röcken, por vontade de familiares e amigos, no decurso de uma cerimónia religiosa organizada por Peter Gast. Dois anos antes, em 1898, inauguram-se os trabalhos da primeira grande edição completa da obra de Nietzsche²⁵, sob a responsabilidade da irmã.

25 Para uma reconstrução do complexo percurso editorial dos escritos de Nietzsche, veja-se Maria Cristina Fornari 2019: 27-42.

Bibliografia

- Andreas-Salomè, Lou (1975): *Il mito di una donna*, Guaraldi: Rimini.
- Astor, Dorian (2013): *Nietzsche*, L&M: Porto Alegre, RS.
- Brobjer, Thomas., H. (2010). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Univ. Illinois Press: Champaign.
- Caramelli, Eleonora, Cattaneo, Francesco, Arenas Dolz, Francisco (2024) (orgs.): *Nietzsche's Philosophers Handbook*, De Gruyter: Berlin/Boston.
- Crescenzi, Luca (1994): "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)," *Nietzsche-Studien* 23, pp. 388-442.
- D'Iorio, Paolo (2014): *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia*, Zahar: Rio de Janeiro.
- Farulli, Luca (2016): "Immagini in movimento: l'Italia del Rinascimento tra Jakob Burckhardt e Friedrich Nietzsche", *Horizonte* 1, pp. 32-73.
- Fornari, Maria Cristina (2019): *Uma aventura de mais de um século: A história das edições de Nietzsche*, Editora Unifesp: São Paulo.
- Gontier, Thierry (2006): "Nietzsche, Burckhardt et la "question" de la Renaissance", *Noesis* 10, pp. 49-71.
- Gori, Pietro (2021): "Nietzsche e a boa espiritualidade europeia", *Cadernos Nietzsche* 42/2, pp. 61-85.
- Janz, Curt Paul (2021): *Friedrich Nietzsche – uma biografia*, Vozes: Petrópolis, RJ.
- Jensen, Anthony (2014), "Friedrich Ritschl, Otto Jahn, Friedrich Nietzsche" *German Studies Review*, 37/3, pp. 529-547.
- Montinari, Mazzino (1982): "Nietzsches *Nachlaß* von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht", em *Nietzsche Lesen*, M. Montinari, Walter De Gruyter: Berlin/New York pp. 92-119.
- Nietzsche, Friedrich (1867): "Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung", *Rheinisches Museum für Philologie* 22, pp. 161-200.
- Nietzsche, Friedrich (1869): *Homer und die klassische Philologie*, Basel.
- Oliveira, Jelson Roberto (2020): "Nietzsche e La Rochefoucauld: o moralista como psicólogo", *Ethic@, An International Journal for Moral Philosophy*, v. 19, n. 2, pp. 444-463.
- Salaquarda, Jörg (1978): "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien* 7, pp. 236-253.
- Salaquarda, Jörg (1979): "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", *Studi Tedeschi* 29, pp. 133-160.
- Serpa, Franco (1972), org: *Nietzsche, Friedrich Rohde, Wilamowitz, Wagner - La Polemica Sull'arte Tragica*, Sansoni: Firenze.
- Stack, George (1983): *Lange and Nietzsche*, De Gruyter; Berlin/New York.
- Wagner, Richard (1872-1883): *Gesammelte Schriften*, Fritzsche: Leipzig.

Wilamowitz-Moellendorff, Enno Friedrich Wichard Ulrich von (1872):

Zukunftsphilologie I und II, Berlim.

Zavatta, Benedetta (2019): *Individuality and Beyond: Nietzsche Reads Emerson*

Oxford University Press: New York.

Siglas dos textos de Nietzsche

Obras Publicadas

NT	<i>Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)</i>
CE I	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)</i>
CE II	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)</i>
CE III	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)</i>
CE IV	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)</i>
HH I	<i>Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))</i>
HH II	<i>Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))</i>
OS	<i>Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)</i>
AS/VS	<i>Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra ou O viandante e a sua sombra)</i>
A	<i>Morgenröte (Aurora)</i>
IM	<i>Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)</i>
GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)</i>
Za	<i>Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)</i>
BM	<i>Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)</i>
CW	<i>Der Fall Wagner (O caso Wagner)</i>
CI	<i>Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
AC	<i>Der Antichrist (O anticristo)</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
DD	<i>Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)</i>

Escritos inéditos inacabados e notas póstumas

DM	<i>Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)</i>
ST	<i>Socrates und die Tragödie (Sócrates e a tragédia)</i>
VD	<i>Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)</i>
NP	<i>Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)</i>
EE	<i>Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino)</i>
CP	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)</i>
FETG	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)</i>
VM	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)</i>
NL	<i>Nachlass (Notas póstumas)</i>

Edição Crítica dos escritos de Nietzsche

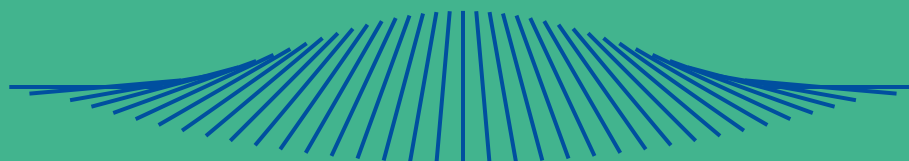
KGB	<i>Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe</i> , Berlin: De Gruyter
KGW	<i>Werke: Kritische Gesamtausgabe</i> , Berlin: De Gruyter
KSA	<i>Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe</i> , Berlin: De Gruyter
KSB	<i>Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe</i> , Berlin: De Gruyter

As traduções que aparecem ao longo do livro baseiam-se nas edições portuguesas dos escritos de Nietzsche publicadas pelas editoras Relógio D'Água e Edições '70. Contudo, os autores intervieram em vários casos, alterando a versão publicada nessas edições. Também no caso das notas póstumas as traduções devem-se a cada autor.

As referências aos escritos de Nietzsche incluem sigla, título ou número de secção (caso exista), número de aforisma/parágrafo (es. GC 109; GM III 12; CI, *Incursões* 49).

Para os fragmentos póstumos, indica-se ano, número do grupo[número do fragmento] (es. NL 1888, 14[79]).

As cartas de Nietzsche são indicadas com o nome do destinatário, a data e o ano (es. H. Köselitz, 22 de setembro de 1882).



Introdução a Nietzsche
Organização Pietro Gori