

# ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Dossiê

Nietzsche

Vol. 4 n° 1 - 2019

ISSN 2526-110x



  
**Humanismo**  
grupo de pesquisa

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro -  
UFRRJ

**Reitor:**

Ricardo Berbara

**Vice-Reitor:**

Luiz Carlos Oliveira Lima

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:**

Alexandre Fortes

**Coordenador do Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia:**

Affonso Henrique Vieira da Costa

**EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ**

[www.editorappgfilufrj.org](http://www.editorappgfilufrj.org)



Creative Commons 2019 Editora do PPGFIL -  
UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença  
Creative Commons - Atribuição Não Comercial  
Sem Derivações 4.0 Internacional.

**Editora:** Cristiane Almeida de Azevedo

**Editor Adjunto:** Francisco José Dias de  
Moraes

**Editor desta edição:** Danilo Bilate

**Comitê Editorial**

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

**Conselho Editorial**

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento –  
Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ /  
PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Enunciação : Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
UFRRJ. Vol.4, n. 1 (2019) —  
Seropédica : Editora PPGFIL-  
UFRRJ.

104 p.

ISSN : 2526-110X

## SUMÁRIO

i

*Editorial*

1

*Zaratustra: Do fracasso pedagógico ao aprendizado por vivência*  
Scarlett Marton

13

*O riso na filosofia da criação de Nietzsche*  
Rosa Dias

24

*Melhorando a humanidade: justificação das ideias de cunho eugênico em Nietzsche*  
Ivo da Silva Júnior

35

*Ensaio introdutório sobre as concepções de história em Marx e Nietzsche*  
José Nicolao Julião

46

*A primeira recepção política de Zaratustra*  
Stefano Busellato

58

*O limite do discurso filosófico da Modernidade: o não-consciente em Nietzsche como advento da Contemporaneidade*  
Vânia Dutra de Azeredo

73

*A morte de Deus a partir do §2 do Prólogo de Assim falou Zaratustra*  
Rodrigo Ribeiro de Assumpção

90

*Nietzsche e a questão do corpo: a tarefa de ganhar-se a si mesmo*  
Patrícia Boeira de Souza

101

*Resenha sobre os “Poèmes complets” de Nietzsche*  
Danilo Bilate



## Editorial

*Editorial*

Danilo Bilate

A presente edição da Revista Enunciação traz ao público artigos de participantes do 42<sup>os</sup> Encontros Nietzsche, o primeiro realizado em uma universidade da baixada fluminense, no belo campus de Seropédica da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Organizado pelos professores da UFRRJ Danilo Bilate – que edita este dossiê – e José Nicolao Julião, o evento foi promovido pelo Grupo de Pesquisa Humanismo e pelo Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Esta edição publica, além de textos de palestrantes professores doutores já prestigiados no universo brasileiro de estudos nietzschianos, dois textos de mestrados do PPGFIL-UFRRJ, que apresentaram comunicações no mesmo evento, o que evidencia o caráter democrático do periódico, bem como a opção consciente e engajada de permitir-lhes o acesso ao público que lhes é merecido. Fecha a edição uma resenha sobre a publicação francesa dos poemas de Nietzsche.

A escolha para a capa da gravura renascentista de Albrecht Dürer, *O cavaleiro, a morte e o diabo*, de 1513 não tem nada de accidental. Muito admirada por Nietzsche, foi por ele dada de presente a Richard Wagner (como demonstra uma carta às suas irmã e mãe de 23 de dezembro de 1870) e a sua irmã, como presente de casamento (como sugere carta a Overbeck de 7 de maio de 1885). Inversamente, foi ele apresentado com uma cópia da mesma por Adolf Vischer, pelo que Nietzsche demonstra bastante alegria em cartas à sua mãe (12 de março de 1875), à sua irmã (26 de março de 1875) e, por último, à Malwida von Meysenbug (pouco após 20 de março de 1875), onde ele lembra ter relacionado a figura do cavaleiro a Schopenhauer – e isso, sabemos, em *O nascimento da tragédia*, §20: “Nosso Schopenhauer foi esse cavaleiro de Dürer: toda esperança lhe faltava, mas ele desejava a verdade”.

De muitas interpretações possíveis – como a mais usual, que a relaciona ao Salmo 23, como o próprio Vischer sugeriu no verso de seu presente –, preferimos compreendê-la como um símbolo de coragem trágica daquele que escolhe enfrentar, altivo, as vicissitudes terríveis da vida. Mais do que uma exortação do *amor fati* ou do pessimismo da fortitude – Nietzsche a considerava como “símbolo de nossa existência” (fragmento póstumo 9[85] de 1871) –, ela serve para representar, com muita modéstia, a opção por pensar criticamente, a despeito do sombrio contexto histórico que é o nosso. Como as possibilidades de interpretação são variadas, que fique ao caro leitor o convite para sugerir o personagem que quiser tanto à morte quanto ao diabo.



## Zaratustra: do fracasso pedagógico ao aprendizado por vivência\*

*Zarathustra: From pedagogical failure to learning through experience*

Scarlett Marton\*\*

**Resumo:** A partir do exame de seções do prólogo e das três primeiras partes do livro, contamos esclarecer os principais traços da concepção de educação nele presentes.

**Palavras-chave:** Zaratustra; prólogo; educação.

**Abstract:** Taking as point of departure the analysis of *Thus spoke Zarathustra*'s prologue and three first parts, we intend to elucidate the main aspects of Nietzsche's conception of education.

**Keywords:** Zarathustra; prologue; education.

Recebido em: 05/05/2019 – *Received in:* 05/05/2019  
Aprovado em: 10/06/2019 – *Approved in:* 06/10/2019

Dentre os livros de Nietzsche, *Assim falava Zaratustra* é certamente o mais hermético e controvertido. Nele, encontram-se temas centrais da filosofia nietzschiana da maturidade: o conceito de vontade de potência e a doutrina do eterno retorno do mesmo, a superação do niilismo e o projeto de transvaloração de todos os valores, a ideia de além-do-homem e a noção de *amor fati*. Mas essa obra também oferece ao leitor preciosas indicações sobre a maneira pela qual Nietzsche entende o processo educativo.

### I.

O primeiro aspecto que queremos ressaltar para desenvolver nossas considerações sobre a maneira pela qual Nietzsche entende o processo educativo em *Assim falava Zaratustra* diz respeito à atitude que o protagonista assume logo nas primeiras páginas do livro. É para partilhar a própria sabedoria que, ao fim de dez anos, Zaratustra deixa sua caverna e sua montanha. Como o sol que se põe todos os dias no horizonte, ele desce em direção ao vale. Na cidade, dirige-se ao povo reunido na praça do mercado. E seu

---

\* Tradução do texto intitulado “Zarathustra: dal fallimento pedagogico all'apprendere dall'esperienza vissuta” destinado ao XIII Simposio Nietzscheano Permanente, realizado em Arezzo, Itália, em dezembro de 2016.

\*\* Professora Senior da USP, São Paulo, SP, Brasil. Contato: [smarton@usp.br](mailto:smarton@usp.br)

percurso começa com um fracasso pedagógico; não soubera discriminar quem poderia ouvi-lo. “Não sou a boca para esses ouvidos”<sup>1</sup>. Ainda assim tenta fazer-se entender pelos homens. E seu discurso termina com uma determinação seletiva; aprendera a discernir a quem deveria falar. “Eles não me compreendem; não sou a boca para esses ouvidos”<sup>2</sup>.

No contexto do prólogo, a terceira, a quarta e a quinta seções abrigam o primeiro discurso do protagonista<sup>3</sup>. Além de introduzir temas e problemas que serão tratados no livro, elas revelam a estratégia a que então recorre Zaratustra. No primeiro momento, ele fala do além-do-homem que está por vir. Recebido com zombaria, passa a falar do homem como “perigosa travessia, perigoso a-caminho” entre o animal que deixou de ser e o além-do-homem que ainda não é. Tratado com escárnio, termina falando do que há de mais desprezível: o último homem. Gradativo, seu discurso compõe-se de três etapas; em cada uma delas, o orador situa-se num patamar. Exorta o povo a abraçar a perspectiva do além-do-homem, tornando-se criador de valores; convida-o a preparar a transvaloração dos valores; limita-se a descrevê-lo enquanto último homem que se apega aos valores instituídos. Apesar do excesso de zelo, ele não encontra receptividade; malgrado o esforço em fazer-se entender, não chega a atingir o público.

Mas Zaratustra toma ciência de seus ouvintes e, ao fazê-lo, toma ciência do que tem a dizer. Incompreendido pelo povo que dele ri por duas vezes, nota que há um abismo entre seus ouvintes e o que tem a dizer. O último homem entende que a cultura (*Bildung*) o distingue dos pastores de cabras e, por isso, dela se orgulha. Zaratustra despreza o que o último homem entende por cultura e, por isso, a ele fala como um pastor de cabras<sup>4</sup>. Do embate de perspectivas, impõe-se a conclusão. Não é de acordo com o modo de pensar e agir em voga que o protagonista se propõe a tarefa de criar novos valores. Não é em sintonia com o contexto cultural vigente que concebe o projeto de transvalorar todos os valores. Ao contrário, o projeto e a tarefa indicam a possibilidade de outra forma de agir e pensar, de outra cultura. “Quero ensinar aos homens o sentido de seu ser: que é o além-

---

<sup>1</sup> *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 5ª Seção, KSA 4.18. Cf. *Mateus* 13, 13. Utilizamos as edições das obras do filósofo e de sua correspondência organizadas por Giorgio Colli eazzino Montinari: *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. 15v., e *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/ 1984. 8v. Sempre que possível, recorreremos à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche - Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”). Salvo indicação em contrário, é de nossa responsabilidade a tradução dos textos de Nietzsche aqui citados.

<sup>2</sup> *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 5ª Seção, KSA 4.20.

<sup>3</sup> “E aqui terminou o primeiro discurso de Zaratustra, também chamado ‘o prólogo’”. Assim o *Vorrede* já contém um *erste Rede*, mas este é apenas preliminar, uma vez que os discursos propriamente ditos só começarão na primeira parte, como indica seu título.

<sup>4</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 5ª Seção, KSA 4.19 e KSA 4.20.



do-homem, o raio que surge da negra nuvem homem. Mas ainda estou longe deles e meu sentido não fala a seus sentidos”<sup>5</sup>.

Importa lembrar, porém, que, apesar de não se fazer entender, um processo educativo se põe em marcha. Se, com o seu primeiro discurso, Zaratustra nada ensina à multidão reunida na praça do mercado, ao discorrer para o povo, ele percebe quem são seus ouvintes e ao mesmo tempo se dá conta daquilo que tem a dizer. A partir daí, desafiará seus interlocutores. Não caberá mais a Zaratustra constatar que não é “a boca para esses ouvidos”; caberá agora aos interlocutores mostrar que têm ouvidos para Zaratustra. Concluída a seleção, competirá ao ouvinte fazer jus à escolha. Prova disso é o refrão, retomado da Bíblia, que se repete: “Quem tiver ouvidos, ouça!”<sup>6</sup>. Em três diferentes ocasiões, ele encontra lugar no livro: antes de Zaratustra falar pela primeira vez acerca do eterno retorno<sup>7</sup>, depois de insistir quanto à morte de Deus<sup>8</sup> e ao exortar a que se faça a travessia do niilismo<sup>9</sup>. Tudo se passa como se o protagonista tivesse de reiterar a necessidade de interlocutores específicos. E, se assim for, é porque acredita na especificidade do que tem a dizer.

Estamos, pois, em condições de afirmar que, nesse momento do seu percurso, o aprendizado de Zaratustra consiste em diferenciar o “público” para discernir a “mensagem”, distinguir a “mensagem” para discriminar o “público”. Mas consiste sobretudo em tomar ciência de que não basta revelar ao povo o que ele não está preparado nem interessado a ouvir; é de outro modo que terá de se portar. Portanto, é do fracasso pedagógico que resulta o processo educativo do próprio Zaratustra.

---

<sup>5</sup> *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 7ª Seção, KSA 4.23. O termo *Sinn* (sentido) aparece aqui referido à fala de Zaratustra e aos órgãos dos que o ouvem. Constitui um procedimento recorrente de Nietzsche empregar uma palavra em diferentes acepções. Para aprofundar a análise do prólogo de *Assim falava Zaratustra*, remetemos a Scarlett Marton, “Nietzsche et sa recherche d'interlocuteurs. Une analyse du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*”. In: C. Denat; P. Wotling (orgs.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Épure, 2013, p. 81-101.

<sup>6</sup> Cf. *Mateus* 11, 15. A mesma frase aparece na *Gaia Ciência* § 234, KSA 3.512 e no *Caso Wagner* § 10, KSA 6.35.

<sup>7</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra* III, Da visão e enigma, 1ª Subseção, KSA 4.199.

<sup>8</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra* III, Dos renegados, 2ª Subseção, KSA 4.230.

<sup>9</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra* III, Das velhas e novas tábuas, 16ª Subseção, KSA 4.258.

## II.

Não seria desmedido assegurar que uma nova etapa desse processo educativo tem lugar no prólogo do livro. Se a primeira verdade que recai sobre Zaratustra diz respeito ao que ele tem a dizer, a nova verdade que sobre ele se abaterá dirá respeito àqueles a quem deve falar. Se, na primeira seção do prólogo, ele percebe sua necessidade de presentear e partilhar, na nona, ele se dará conta de si e do outro. “É de companheiros vivos que eu preciso, que me sigam porque querem seguir a si próprios – e para onde eu quero ir”<sup>10</sup>. De grande importância, essa passagem apresenta múltiplas implicações. Notamos, desde logo, que, ao falar dos interlocutores que doravante busca encontrar, Zaratustra emprega o termo *Gefährten*; e esse termo diz muito sobre a maneira pela qual ele concebe seus discípulos. Na condição de companheiros de viagem, não irão propriamente acompanhá-lo, mas sim com ele fazer o percurso. Por entender que não há um único caminho, mas tantos caminhos quantos caminhantes, Zaratustra privilegia as singularidades, contrapondo-se a toda tentativa de universalização. Se seus discípulos o seguem, é porque querem seguir a si próprios. Por enfatizar a necessidade de fazer o percurso, Zaratustra ressalta a importância de uma meta que seja comum aos que empreenderão a jornada. Se seus discípulos seguem o próprio caminho, é porque são cúmplices do caminho que ele mesmo segue. “Quero unir-me aos que criam, que colhem, que festejam”<sup>11</sup>.

Os elementos reunidos até aqui nos permitem afirmar que, ao começar a educar-se, Zaratustra passa a compreender no que consiste a educação. Ela não se confunde com instrução ou com doutrinação. O educador não deve ser um instrutor, no sentido de que não lhe cabe fornecer informações a serem assimiladas. Tampouco deve ser um doutrinador, na medida em que não lhe compete ditar normas e valores a serem respeitados. Não é com base numa liderança a ser seguida ou num paradigma a ser imitado que se faz o processo educativo. Em suma, educador não é quem ensina o que pensar ou como viver, mas é aquele que nos impele a nos tornarmos o que somos. E, para tanto, de fundamental importância se revelará o percurso a ser feito.

Ao despedir-se de seus discípulos na seção intitulada “Da virtude que dá” do final da primeira parte do livro, Zaratustra incita-os a se apartarem dele. “Sozinho vou agora,

---

<sup>10</sup> *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 9ª Seção (tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, doravante RRTF), KSA 4.25.

<sup>11</sup> *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 9ª Seção, KSA 4.26.

meus discípulos! Também vós, ide embora, e sozinhos!<sup>12</sup> Assim quero eu. Afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! E, melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado”<sup>13</sup>. Antes de voltar para sua caverna e para sua montanha, o protagonista exorta seus discípulos a seguirem a si mesmos. Se assim procede, é porque bem sabe das transformações por que terão de passar. Será preciso que se afastem do mestre, dele se defendam e se envergonhem, para que investiguem se não se deixaram induzir por um sedutor. Será preciso que cessem de venerá-lo e de nele acreditar, para que examinem se não se permitiram levar por um *décadent*. Numa palavra, será preciso que o reneguem, para que se certifiquem do próprio caminho.

A partir desses dados, cumpre enfatizar que não é para um ouvinte apático, que se curva ao que lhe é dito, que Zaratustra fala; não é a um interlocutor conivente, que acata sem restrições o que lhe é imposto, que ele se dirige. Nem submissos nem meramente receptivos, os discípulos que ele almeja serão ativos e partícipes na criação de novos procedimentos e práticas.

Mas Zaratustra continua: “O homem do conhecimento não precisa somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos<sup>14</sup>. Paga-se mal a um mestre, quando se continua sempre a ser apenas o aluno”<sup>15</sup>. Por conceber os inimigos como estímulos para prosseguir na jornada, o protagonista incita seus discípulos a tomá-los como aliados. Mas é preciso coragem para praticar a desconfiança, descartar os pré-juízos, evitar as convicções. Por entender os amigos como eventuais entraves a transformações, ele os incentiva a repudiá-los. Mas é preciso destemor para desfazer-se de hábitos, abandonar comodidades, renunciar à segurança. Ora, na medida em que é um “homem do conhecimento”, tais determinações também se aplicam a Zaratustra. Se aos discípulos caberá ultrapassar o mestre, a este competirá ultrapassar a si mesmo. Em suma, para os que se recusam a desistir da busca, é longo o processo que leva à superação de si. Portanto, se essa passagem vem reiterar a ideia de que Zaratustra encoraja seus discípulos a se perguntarem a seu respeito, ela também dá a entender que cabe ao próprio Zaratustra

<sup>12</sup> A propósito da necessidade da solidão, cf. *Assim falava Zaratustra* I, Das moscas do mercado, KSA 4.65 e KSA 4.68; *Assim falava Zaratustra* I, Do caminho do criador, KSA 4.80 e KSA 4.82s.

<sup>13</sup> *Assim falava Zaratustra* I, Da virtude que dá, 3ª Subseção, KSA 4.101.

<sup>14</sup> Cf. *Mateus* 5, 43-44: “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai os vossos inimigos”. Nietzsche retoma, aqui, a ideia já presente em *Assim falava Zaratustra* I, Do amigo, KSA 4.71s: “Deve-se, no amigo, honrar ainda o inimigo. Podes acercar-te de teu amigo sem passar para o seu lado? No amigo, deve-se ter o melhor inimigo. Deves com o coração estar mais próximo dele, quando a ele te opões”.

<sup>15</sup> *Assim falava Zaratustra* I, Da virtude que dá, 3ª Subseção, KSA 4.101.

se questionar a respeito de si mesmo. No limite, é a educação de Zaratustra que promoverá a educação de seus discípulos.

Nesse momento de nossa investigação, não hesitamos, pois, em afirmar que, se os discursos de Zaratustra têm a sua importância, eles não são decisivos no processo educativo. De igual relevância, são as transformações por que passam o protagonista e, por decorrência, seus discípulos; são elas que poderão tornar possíveis novos modos de pensar, agir e sentir.

### III.

O exame da segunda parte de *Assim falava Zaratustra* nos permitirá explorar outros aspectos da maneira pela qual Nietzsche concebe a educação. Antes de mais nada, importa notar que, nesse livro, ele jamais lança mão da linguagem conceitual. As posições que avança tampouco se baseiam em argumentos ou razões; assentam-se em vivências. Tanto é que, na seção intitulada “Dos poetas”, o protagonista diz a um de seus discípulos: “Por quê? Perguntas por quê? Não sou daqueles a quem se tem o direito de perguntar por seu porquê. Acaso é de ontem a minha vivência? Há muito que vivenciei as razões de minhas opiniões”<sup>16</sup>. Recusando teorias e doutrinas, rejeitando a erudição, Zaratustra sempre apela para sua experiência singular. É com o intuito de reforçar essa atitude que, repetidas vezes, ele recorre à imagem do sangue. Na seção intitulada “Do ler e escrever” na primeira parte do livro, podemos ler: “De todos os escritos, amo apenas o que alguém escreve com seu sangue”<sup>17</sup>.

Caberia aqui lembrar que, numa anotação póstuma de 1880, Nietzsche já antecipa essa ideia ao afirmar: “Todas as verdades são para mim verdades sangrentas”<sup>18</sup>. Nessa passagem, como em tantas outras, ele dá a entender que reflexão filosófica e vivência se acham intimamente relacionadas. Não é, pois, com um trabalho técnico, uma área específica do conhecimento ou um domínio do saber, por mais amplo que seja, que a filosofia se confunde. Ela é tarefa, missão, destino. E a tarefa que Nietzsche reivindica para si mesmo, sua missão e seu destino, consiste em atribuir à existência do homem um novo sentido, de modo a propiciar o surgimento de um ser humano capaz de assentir sem

---

<sup>16</sup> *Assim falava Zaratustra* II, Dos poetas, KSA 4.163. A propósito d

<sup>17</sup> *Assim falava Zaratustra* I, Do ler e escrever, KSA 4.48.

<sup>18</sup> Fragmento póstumo 4 [271] do verão de 1880, KSA 9.167. Cf. também Fragmento póstumo 4 [285] do mesmo período, KSA 9.170, onde se lê: “Sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e a minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’”.

restrições a esta vida. Contudo, não é o momento nem o lugar para investigar tais questões; elas excederiam o âmbito e o propósito desta intervenção.

O que importa para nós neste estágio da nossa investigação é ressaltar que tais ideias, de alguma forma, já se acham presentes em *Assim falava Zaratustra*. Nada mais distante do protagonista que o projeto de enclausurar o pensamento, encerrá-lo numa totalidade coesa, mas fechada. Nada mais afastado de Zaratustra que o propósito de colocar a investigação a serviço da verdade, asfixiá-la sob o peso do incontestável. Da sua perspectiva, todo conhecimento é experimental, no duplo sentido de assentar-se em experiências de vida e implicar em fazer experimentos com o pensar.

No livro, o protagonista não procura instituir um sistema doutrinário para o aprimoramento de seus interlocutores nem estabelecer um conjunto de argumentos para levá-los ao assentimento. Recusando-se a conferir caráter monolítico a suas reflexões, não recorre a longos raciocínios e minuciosas demonstrações para convencer seus discípulos da pertinência de suas ideias. Negando-se a pôr-se como senhor autoritário de seus discursos, não procura constrangê-los a seguir um itinerário preciso, obrigatório e programado. Em suma, Zaratustra não expõe doutrinas; não impõe preceitos<sup>19</sup>. Limita-se – e isso não é pouco – a partilhar ensinamentos, comungar vivências.

Não seria desmedido afirmar que, assim como para Zaratustra, é recorrente a necessidade de escolher seus interlocutores, é para Nietzsche a de eleger seus leitores. Dentre as razões que explicariam tal necessidade, estaria a ideia expressa em *Ecce Homo*: “Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido”<sup>20</sup>. É por isso que, em seu percurso, o protagonista se põe em busca dos que são do seu feito (*seiner Art*). Em várias passagens, ele insistirá que apenas os que lhe são aparentados poderão ter vivências semelhantes às suas<sup>21</sup>. Assim é que, na seção intitulada “Dos renegados” da terceira parte do livro, dirá: “Vivências do meu feito virão também ao encontro de quem for do meu feito”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Que se lembre da epígrafe aos quatro primeiros livros da *Gaia Ciência*: “Moro em minha própria casa, / Nada imitei de ninguém / E ainda ri de todo mestre, / Que não riu de si também. / Sobre minha porta”.

<sup>20</sup> *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, § 1 (Tradução de RRTF), KSA 6.299.

<sup>21</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra* III, O andarilho, KSA 4.194; *Assim falava Zaratustra* III, Da bem-aventurança a contragosto, KSA 4.20415; *Assim falava Zaratustra* III, Da virtude que pequena, 1ª Sub-seção, KSA 4.211. Cf. ainda *Assim falava Zaratustra* IV, O mais feio dos homens, KSA 4.330, onde se lê: “foste o primeiro a alertar contra a compaixão – não a todos nem a ninguém, mas a ti e àqueles do teu feito”.

<sup>22</sup> *Assim falava Zaratustra* III, Dos renegados, 1ª sub-seção, KSA 4.227. No original: “Wer meiner Art ist, dem werden auch die Erlebnisse meiner Art über den Weg laufen”.

Não há como deixar de sublinhar que essa formulação antecipa, de certa forma, a ideia de configuração fisiopsicológica, que Nietzsche introduzirá em textos posteriores a *Assim falava Zaratustra*. Se dela nos servíssemos para esclarecer o que estaria em jogo na formulação “quem for do meu feitio”, poderíamos muito bem afirmar que, em suas vivências singulares, Zaratustra percebe os impulsos que dele se apossam, os afetos que dele se apoderam; nota as estimativas de valor que com estes impulsos se expressam e, no limite, as ideias que com estes afetos se manifestam. Ao pôr-se em busca de quem é do seu feitio, o protagonista está à procura de quem experimenta tensões de impulsos, disposições de afetos, similares às suas, numa palavra, quem tem vivências análogas às suas. Somos assim levados a afirmar que é só entre os mais seletos, entre os que são do mesmo feitio, que pode se dar o processo educativo.

#### IV.

A terceira parte de *Assim falava Zaratustra* abre-se com uma seção em que o protagonista começa por se lembrar de suas muitas andanças solitárias desde a juventude. Então, disse ao seu coração: “Sou um andarilho e um escalador de montanhas; não gosto das planícies e não posso ficar sentado tranquilo por muito tempo. E seja lá o que ainda me venha como destino e vivência – sempre será os de um andarilho e escalador de montanhas: afinal, só se tem vivências de si mesmo”<sup>23</sup>. Essa passagem sublinha uma vez mais que Zaratustra tem ciência de que todo itinerário é único; ele bem sabe do caráter singular do que tem a viver. Tanto é que entende que a experiência de cada um se dá de acordo com o seu feitio. Novas vivências não de vir; por certo, não de transformar o que ele é, o que tem a dizer e a quem deve falar.

No correr do livro, Zaratustra passará de anunciador do além-do-homem a mestre do eterno retorno do mesmo. Será a sua jornada que o levará a tornar-se o que ele é. Essas considerações indicam que educar implica necessariamente aceitar que ocorram mudanças e transformações; bem mais, implica entender que elas são constitutivas do próprio processo educativo.

O exame da seção intitulada “Da visão e enigma” poderá nos trazer mais elementos na tentativa de elucidar a concepção de educação presente em *Assim falava Zaratustra*. Em seu combate decisivo contra o espírito de peso, o protagonista acusa-o de não estar em condições de carregar o pensamento do eterno retorno do mesmo. Ainda que

---

<sup>23</sup> *Assim falava Zaratustra* III, O andarilho, KSA 4.193.

seu adversário viesse a sustentar a ideia de que tudo retorna sem cessar, ele não conseguiria suportá-la, jamais chegaria a experimentá-la. Eis porque Zaratustra encara o espírito de peso como seu maior inimigo; por causa de sua condição, ele corre o risco de ver seu pensamento tornar-se dogma incontestável, sua concepção converter-se em verdade definitiva. Contrastando com o espírito de peso, que procede de forma dogmática, Zaratustra não hesitará em afirmar: “Por muitos caminhos e de muitos modos cheguei à minha verdade [...]. Um experimentar e interrogar foi todo meu caminhar”<sup>24</sup>.

Nessa etapa de seu percurso, o protagonista está bem ciente das dificuldades que deve superar para chegar a aceitar o pensamento do eterno retorno. Consciente de que pode carregá-lo, mas ainda lhe falta coragem para anunciá-lo<sup>25</sup>, Zaratustra compreende, na seção intitulada “Da bem-aventurança a contragosto”, que, para conseguir apropriar-se de seu “pensamento abissal”, será preciso integrá-lo como sua vivência.

Não é por acaso que, prosseguindo em sua jornada, o protagonista se depara, no limiar da grande cidade, com um louco que o povo chama de “o macaco de Zaratustra”. Essa expressão se explica pelo fato de o louco copiar algo do fraseado e do tom de seus discursos e reproduzir algumas de suas reflexões. Assim é que ele toma a palavra e se põe a criticar a cidade que, a seu ver, não passa de inferno para os eremitas. Interrompendo-o, Zaratustra intima-o a calar-se: “a tua palavra de louco *me prejudica*, mesmo quando tens razão! E, ainda que a palavra de Zaratustra *tivesse* até cem vezes razão: *tu*, com a minha palavra, nunca *terias* – razão!”<sup>26</sup> Essa passagem nos traz preciosa indicação sobre a maneira pela qual Nietzsche concebe o processo educativo em *Assim falava Zaratustra*: aprender não consiste em repetir maquinalmente propósitos ou ideias alheias; ensinar não equivale a transmitir o que não nos pertence.

Outros elementos que podem contribuir para esclarecer a concepção de educação presente no livro poderão ser fornecidos pelo exame da seção intitulada “O convaléscente”. Percebendo a aproximação de seu “pensamento abissal”, Zaratustra deixa-se tomar pelo nojo. Não é, por certo, a infinita repetição de sua própria existência que ele receia. Não é tampouco o eterno retorno de uma vida de penas e atribulações que teme. No fim das contas, tem ciência de que a dor não constitui uma objeção à vida, que

<sup>24</sup> *Assim falava Zaratustra* III, Do espírito de peso, 2ª Subseção, KSA 4.245.

<sup>25</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra* III, Da visão e enigma, 2ª Subseção (tradução de RRTF), KSA 4.200 ss., onde o protagonista manifesta seu estado de espírito da seguinte maneira: “Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos pensamentos que se escondiam atrás deles”.

<sup>26</sup> *Assim falava Zaratustra* III, Do passar além, KSA 4.225.

o sofrimento é parte integrante da existência. Que o homem pequeno retorne, isso é o que o atemoriza. Diante dessa ideia, nauseado, cai por terra.

Quando Zaratustra volta a si, permanece num estado de prostração, cercado apenas pela águia e pela serpente, que esperam seu restabelecimento. Depois de sete dias, recuperando-se de suas perturbações, ele se entretém com seus animais. Lançando mão de um procedimento recorrente, Zaratustra sublinha os limites da linguagem antes de exprimir o que tem a dizer<sup>27</sup>. Quando quer ressaltar a importância de seu ensinamento, insiste sempre na inadequação dos meios de expressão de que dispõe<sup>28</sup>. A seus animais ele revela o nojo que sentia pelo homem pequeno, a repugnância que experimentava por aquele que se deixa tomar pelo grande cansaço.

Na condição de convalescente, Zaratustra conhece agora sua redenção<sup>29</sup>: ela consiste em querer que tudo retorne ainda uma vez e um número infinito de vezes, que retorne inclusive o homem pequeno; em suma, ela consiste em extrair as últimas consequências do pensamento do eterno retorno. Zaratustra está pronto para assumir seu “pensamento abissal”. Seus animais, a águia e a serpente, se encarregam, então, de anunciá-lo: “Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de te tornar: vê, *tu és o mestre do eterno retorno* – e esse é o *teu* destino! Que tu sejas o primeiro a ter de ensinar esse ensinamento – como não haveria esse grande destino de ser também teu maior perigo e doença!”<sup>30</sup>.

Não hesitamos, pois, em afirmar que, ao dar a ver o seu processo educativo, Zaratustra aponta a necessidade de outro tipo de mestre; bem mais, converte-se num mestre que destoa dos demais. Aliás, para enfatizar essa ideia, não é ele mesmo que assim se autodenomina; são a águia e a serpente que, ao anunciarem o “pensamento abissal”, vão considerá-lo “o mestre do eterno retorno”. Se, aos olhos de seus animais, Zaratustra se tornou efetivamente um mestre, é porque, aprendendo com o próprio ensinamento, ele

---

<sup>27</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra III*, O convalescente, 2ª Sub-seção, KSA 4.272. Nesse momento, Zaratustra diz a seus animais: “Como é agradável que existam palavras e sons: não são palavras e sons arco-íris e pontes ilusórias entre o eternamente separado?”

<sup>28</sup> A propósito dos diferentes procedimentos de Nietzsche em relação à linguagem, remetemos a Scarlett Marton, “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que creation”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (2012), p. 225-246.

<sup>29</sup> Na seção intitulada “Da redenção” na segunda parte do livro (pela tradução de RRTF), KSA 4.181. Zaratustra elucida o que entende por essa palavra: “Redimir o que passou e recriar todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu o quis!’ – somente isto se chamaria para mim redenção!”

<sup>30</sup> *Assim falava Zaratustra III*, O convalescente, 2ª Subseção, tradução de RRTF, KSA 4.275. Para uma análise de conjunto desse livro, remetemos ao nosso trabalho, dentre outros, Scarlett Marton. “O eterno retorno do mesmo, 'a concepção básica de Zaratustra’”, in: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 11-46.



pôde chegar a incorporá-lo. Pois, é apenas quando integra o pensamento do eterno retorno do mesmo como sua vivência que perfaz seu processo educativo.

## V.

Ao fim deste nosso percurso, estamos em condições de avaliar os principais aspectos da maneira pela qual Nietzsche concebe a educação em *Assim falava Zaratustra*. O processo educativo do protagonista começa quando ele passa a discernir a quem deve falar e, ao fazê-lo, toma ciência do que tem a dizer. Compreende, em seguida, que educar não é sinônimo de instruir ou doutrinar, mas sim de impelir a que se torne o que se é. Se não compete ao educador fornecer informações a serem assimiladas nem normas e valores a serem respeitados, ao educando não cabe adotar uma atitude submissa ou meramente receptiva.

Importante ponto de inflexão se apresenta quando, ao encorajar seus discípulos a se perguntarem a seu respeito, Zaratustra também se questiona a respeito de si mesmo. Impõe-se, então, a ideia de que é a educação do educador que promoverá a educação do educando. Nesse sentido, o processo educativo constitui-se de mudanças e transformações, de sorte que serão de primeira importância aquelas por que passará Zaratustra. Ciente do caráter experimental do conhecimento, a ele caberá partilhar ensinamentos com os que são do seu feito. Se ensinar não consiste em transmitir o que não nos pertence, aprender não pode equivaler a repetir maquinalmente propósitos ou ideias alheias. Intimamente relacionado com as vivências, o processo educativo será concebido como um processo de incorporação de novos modos de pensar, agir e sentir.

*Assim falava Zaratustra* apresenta, pois, o processo educativo de um educador. À medida que Zaratustra se educa, ele educa também seus interlocutores. E, pelo mesmo movimento, Nietzsche conta educar seus leitores.

## Referências bibliográficas

NIETZSCHE, F. W. *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. 15v.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/ 1984. 8v.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo, 'a concepção básica de Zaratustra””, in: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 11-46.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche et sa recherche d'interlocuteurs. Une analyse du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*”. In: C. Denat; P. Wotling (orgs.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Épure, 2013, p. 81-101.

\_\_\_\_\_. “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (2012), p. 225-246.

## O riso na filosofia da criação de Nietzsche

*Laughter in Nietzsche's Creation Philosophy*

Rosa Dias\*

**Resumo:** Trata-se de investigar as passagens em que Nietzsche fala do riso e da alegria, sobretudo na sua forma de “gaia ciência”, como enfrentamento trágico da seriedade metafísica.

**Palavras-chave:** Riso; *gai saber*; seriedade.

**Abstract:** It is a question of investigating the passages in which Nietzsche speaks of laughter and joy, especially in his form of “gay science”, as a tragic confrontation of metaphysical seriousness.

**Keywords:** Laughter; *gai saber*; seriousness.

Recebido em: 11/05/2019 – *Received in:* 05/11/2019

Aprovado em: 30/07/2019 – *Approved in:* 07/30/2019

Trataremos um aspecto da filosofia do riso de Nietzsche, ou seja, a tese de que na filosofia da criação do filósofo o riso tem uma função corretiva e libertadora, evidenciando que ele trabalha o riso como expressão relacionada à vida, como mecanismo de censura aos que negam a vida ou, ainda, como gesto que possibilita a criação de uma vida transvalorada, expressão que lhe é cara.

Partiremos da afirmação de Nietzsche, em “Tentativa de Autocrítica” de 1886, de que “é preciso aprender a arte do consolo *desse lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, [...] talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!”<sup>1</sup> Tendo esta perspectiva de análise, incidiremos nosso olhar na crítica que ele faz à tradição do pensamento metafísico, adotando a estratégia de explicitar o estreito vínculo entre filosofia e arte.

Será importante lembrar que já em *O nascimento da tragédia* nos deparamos com uma definição do cômico em seu sentido liberador. No parágrafo 7, Nietzsche define o

---

\* Professora titular do Departamento de Filosofia da UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [r.maria.dias@gmail.com](mailto:r.maria.dias@gmail.com)

<sup>1</sup> Nietzsche, F., “Tentativa de Autocrítica”, em *O nascimento da tragédia*, §7, p.23.

cômico como “descarga horrível da náusea do absurdo”, em resposta à afirmação de Sileno quando perguntado: “qual dentre as coisas era a melhor e preferível para o homem?” Sileno cala-se e, com um riso amarelo, responde: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.<sup>2</sup>

Também no contexto da crítica antimetafísica de *Humano, demasiado humano*, encontramos um riso liberador no parágrafo 213. Nesse aforismo, Nietzsche escreve que o riso “nos liberta momentaneamente, da coerção do necessário, do apropriado e experimentado, que costumamos ver como nossos senhores implacáveis, brincamos e rimos quando o inesperado (que geralmente amedronta e inquieta) se desencadeia sem prejudicar”. Assim, nesse trecho vemos que o riso liberta o indivíduo da coerção do necessário, do que o atinge inesperadamente, mas que ocorre sem prejudicá-lo.

No aforismo 169, que faz parte também do capítulo “Da alma dos artistas e escritores”, intitulado “Origem do cômico”, o filósofo acrescenta ao que apresentou no aforismo 213, que acabamos de ver, outro aspecto sobre o riso:

Quando se considera que por centenas de milhares de anos o homem foi um animal extremamente sujeito ao temor, e que qualquer coisa repentina ou inesperada o fazia preparar-se para a luta, e talvez para a morte, e que mesmo depois, nas relações sociais, toda a segurança repousava sobre o esperado, sobre o tradicional no pensar e no agir, então não se deve se surpreender que, diante de tudo o que seja repentino e inesperado em palavras e ação, quando sobrevém sem perigo ou dano, o homem se desafogue e passe ao oposto do temor: o ser encolhido e trêmulo de medo se ergue e se expande – o homem ri. A isso, a essa passagem da angústia momentânea à alegria efêmera, chamamos de *cômico*.

Assim, em *Humano, demasiado humano*, o riso está vinculado ao espírito livre e é, em realidade, a resposta de Nietzsche à seriedade da metafísica da arte como ele tinha desenvolvido em *O nascimento da tragédia*. O lugar que o gênio ocupava em sua estética anterior é substituído pelo espírito livre, uma figura mais representativa de sua nova consciência crítica e ilustrada. O riso se apresenta como um recurso simbólico dentro de uma concepção antimetafísica do mundo e se vincula ao projeto de superação da metafísica e de realização de uma interpretação da existência puramente intramundana.

Ainda nesse livro, encontramos Nietzsche afirmando que a origem da metafísica é atribuída a uma má compreensão do sonho. Escreve: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem

---

<sup>2</sup> Ibidem, §3. p. 36.

de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo”.<sup>3</sup>

Assim sendo, com a atenção voltada para a explicitação do riso como corretivo à filosofia metafísica, que divide o mundo em dois e privilegia um *arrière monde* –, um “trás mundo”, nos deteremos em *A gaia ciência*. De que modo o riso, nesse livro, cumpre o projeto da arte do consolo intramundano como elemento de redenção e de justificação da existência intramundana? Nietzsche aponta que é preciso ordenar os filósofos de acordo com seus risos, principalmente, os capazes da “gargalhada de ouro”. Escreve:

Eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso, colocando no topo, aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir.

Para ele, o verdadeiro preconceito seria ligar sempre o pensamento a um assunto sério:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E, “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – muito bem! Mostremos que é um preconceito!<sup>4</sup>

Não são poucos os aforismos em que podemos observar Nietzsche articulando seu pensamento, fazendo referência à seriedade. É interessante lembrar que, no prefácio de *O nascimento da tragédia*, encontramos o termo “seriedade” e suas variações oito vezes em apenas duas páginas. Nesse texto, ele chama a atenção dos leitores “para algo de sério e urgente” que tem a dizer, “um problema seriamente alemão”, que diz respeito à “seriedade da existência” e ao fato de “estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”.

A questão que podemos colocar é: como ficam essas afirmações do filósofo diante da crítica que, em *A Gaia Ciência*, faz à seriedade dos filósofos? Uma primeira resposta se encontra em um fragmento póstumo em que assim escreve: “Parece que somos alegres

<sup>3</sup> Humano, demasiado humano, I, § 5, p.18.

<sup>4</sup> *A gaia Ciência*, § 327, p.217.

porque somos monstruosamente tristes. Nós somos sérios, nós conhecemos o abismo: é por isso que evitamos a seriedade”.<sup>5</sup>

Rosana Suarez lembra que, em *Para além bem e mal*, Nietzsche recomenda “o riso como amuleto contra as paixões tristes, contra a excessiva seriedade”<sup>6</sup> que encontra entre os seus contemporâneos e mostra o seu empenho em definir os contornos de uma filosofia da alegria, contra a sisudez e o dogmatismo. Nietzsche escreve:

Em quase toda a Europa de hoje, há uma doentia sensibilidade e suscetibilidade para a dor, assim como um irritante destempero no lamento, um embrandecimento que se adorna de religião e trastes filosóficos para parecer coisa elevada – há um verdadeiro culto do sofrer [...]. Essa espécie novíssima de mau gosto deve ser proscrita de modo enérgico e radical; e, por fim, quero desejar que se ostente contra isso, em volta do pescoço e junto do coração, o bom amuleto do “gai saber”, para que os alemães entendam.<sup>7</sup>

Acrescento uma segunda possibilidade de responder à questão, dessa vez encontrada no prefácio de *Crepúsculo dos Ídolos*: “É preciso”, escreve o filósofo: “sacudir de si uma seriedade pesada que se tornou pesada em demasia”.<sup>8</sup> Sacudir, é desse modo que a crítica nietzschiana pretende liberar um riso longamente represado, diante da metafísica que desvaloriza corpo, a terra, o mundo sensível, em função de valores transcendentais. Sim, é preciso dizer coisas sérias rindo, e mostrar o mundo humano numa perspectiva tragicômica. Os filósofos metafísicos são reprovados pela veia cômica de Nietzsche. Ele chega a censurá-los por seu “egípcianismo”, ou seja, pelo impulso de mumificar em conceitos rígidos a multiplicidade de eventos que ocorrem no mundo.

Em *Ecce Homo*, ele se refere a *Crepúsculo dos Ídolos* nos seguintes termos: “Esse escrito, que não chega a 150 páginas, fatal e alegre no tom, um *daimon* ri. [...] Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o *jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial. A menor constrição, o ar sombrio, um tom duro na garganta são objeções a um homem, mais ainda à sua obra!... Não é lícito ter nervos...”<sup>9</sup>. Como antídoto a tudo isso, Nietzsche recomenda a jovialidade, a gaia ciência.

A mim, diz ele, me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa consiste, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-la na *brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou para dizer com a minha linguagem, a *gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma

<sup>5</sup> KSA 12, p.7. Fragmento póstumo 2 [33] de outubro 1885- outubro 1886.

<sup>6</sup> Suarez, R. Nietzsche comediantes, a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche, p.21.

<sup>7</sup> Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, §293.

<sup>8</sup> *Crepúsculo dos ídolos*, Prólogo, p.7.

<sup>9</sup> *Ecce homo*, por que sou tão inteligente, § 10, p. 51.

longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! Também a nossa velha moral é coisa de *comédia!*” – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno-poeta comediógrafo da nossa existência!...<sup>10</sup>

E assim ele pode ainda dizer: “É quem hoje ri melhor também ri por último”.<sup>11</sup> É sob a ótica do riso, da comédia que Nietzsche, ao dizer que nunca ataca pessoas – que se serve delas com uma forte lente de aumento com que pode tornar visível algo que está dissimulado, pouco palpável,<sup>12</sup> que ataca todos os filósofos dogmáticos que moralizaram a existência. Apresenta Kant como o grande chinês de Königsberg,<sup>13</sup> espécie de mandarim que habita o palácio da razão, Schopenhauer como o cavaleiro de Dürer, com um cadavérico aroma, pois lhe faltava a esperança embora quisesse a verdade,<sup>14</sup> Sócrates como filósofo dialético, como “um palhaço que se fez levar a sério”.<sup>15</sup>

Não resta dúvida de que a crítica de Nietzsche à filosofia é irreverente, mas ela tem um sentido de cura, de busca de um caminho. É desse modo que compreendemos o aforismo 446 de *Aurora*, intitulado “Hierarquia”:

Existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo –, em terceiro, pensadores radicais, que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que ir apenas ao fundo! –, e, por fim, aqueles que enfiam a cabeça no pântano: o que não deveria ser sinal de profundidade nem de radicalidade! Estes são os nossos caros do subsolo.

Este “ser subterrâneo”, que perfura, que escava, que solapa, “que avança cautelosamente, suavemente implacável, sem muito revelar da aflição causada pela demorada privação de luz e ar e que está contente com o seu obscuro labor”<sup>16</sup> é o próprio Nietzsche, que sabe que também terá sua própria aurora. Assim, para aqueles que lhe perguntam o que procura lá embaixo revela:

Empreendi algo que pode não ser para qualquer um: descí à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar a velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de

<sup>10</sup> *Genealogia da moral*, prefácio 7, p.15.

<sup>11</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*. “Máximas e flechas”, §43.

<sup>12</sup> *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, §7, p.31.

<sup>13</sup> Além do bem e do Mal, § 210.

<sup>14</sup> *Ibidem*, §20.

<sup>15</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates, §5.

<sup>16</sup> *Aurora*, Prólogo, §1.

novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*. Estão me compreendendo?<sup>17</sup>

Desse modo, temos alguns tipos de pensadores, os simplesmente superficiais, os profundos, que se submergem no fundo de uma coisa, os radicais, que pensam ao fundo uma coisa e, os que se afundam em um pântano porque são pesados demais. O círculo se encerra com os subterrâneos que vão ao fundo para denunciar todas as relações que configuram a metafísica e a moral.

O riso, então, adquire seu valor, apresenta-se com sua função corretora, que se exerce para demonstrar que não há nenhuma relação entre o ser e sua aparência. Tal relação, que aparecia como significativa e com sentido, é uma falsificação, um nada. O conflito entre os dois mundos que articulam metafisicamente a realidade aparece agora como conflito cômico.

*Em para Além do bem e do mal*, de 1886, realizado no mesmo ano de “Tentativa de Autocrítica”, em sua primeira seção, intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche critica o niilismo moderno e sua grade de oposições metafísicas, ensaiando um riso corretivo à filosofia e aos filósofos que projetam um mundo para fora do mundo com valores para fora da vida – filósofos, autômatos sem corpo e com a alma suspensa por um fio, que sofrem com a perda do corpo e da vida.

Com a abolição do consolo metafísico, expressão da arte trágica, não há mais a esperança em um mais além, não há como fundamentar um mundo vazio de sentido e de valor – só como artista o homem pode reorganizar a natureza e criar uma ordem nova. Não existe já nenhuma instância consoladora, a metafísica, que a sustentava, é algo ilusório, ficção pura.

Assim, o riso se afirma, agora, como o sinal de uma filosofia criadora. O espírito livre não se contenta com a mera crítica destrutiva dos ideais transcendentais, inerentes à metafísica e à moral. Diz sim ao sofrimento inerente à vida e se entrega às tensões e contradições do devir desse lado de cá. O riso nos liberta do sofrimento, mas, ao mesmo tempo, expressa esse mesmo sofrimento. “O homem é o único ser que ri. Ele é o único ser que sofre tão profundamente que teve de inventar o riso. O animal mais desgraçado e mais melancólico é exatamente o mais alegre”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ibidem, §2.

<sup>18</sup> *KSA*, 11, p.571, fragmento póstumo 36 [49].



O riso alcança na filosofia da arte do consolo intramundano sua expressão em *Assim falou Zaratustra*, o mestre que ensina a rir para tornar o homem mais leve, mais alegre e disposto a superar a si mesmo.

Através da arte de rir, é possível desterrar para sempre qualquer tipo de consolação metafísica que ofereça a arte trágica, para além de toda a aparência. O riso como vocação liberadora, expressão da afirmação máxima da existência, disposição afirmadora do mais além do bem e do mal e forma implícita do *amor fati*. Ele recoloca o homem na imanência, tirando-o da transcendência das ideias – a verdade, o bem e o belo – nesse sentido, é um riso liberador. Libera-o, sobretudo, do racionalismo socrático-platônico, que visa a um racionalismo suprassensível em detrimento do sensível, assim como o libera da moral cristã, que também o desata de seu próprio corpo. Nietzsche, desse modo, concede ao riso um valor estético fundamental, que se associa a uma nova fisiologia da arte, gerada, paralelamente, a uma transvaloração dos valores.

Um aspecto fundamental ainda a ser tratado é enfatizar o sentido liberador do riso em *Assim falou Zaratustra*, estabelecer que a superação do homem, no ímpeto de chegar ao além-do-homem, requer uma condição prévia: a afirmação do eterno retorno e a superação do asco na forma absurda de um eterno devir sempre igual. Isso é o que ensina Zaratustra em “Da visão e do enigma”. O encontro do homem com a ideia do eterno retorno se encena na parábola do pastor que aparece estendido no solo, desesperado, gritando com uma serpente negra e pesada que se introduzira em sua boca. Zaratustra tenta puxar a serpente, mas não consegue arrancá-la da boca do pastor. Grita, então, para que ele morda a cabeça do réptil. O pastor, então, morde-a tal como Zaratustra o aconselhou, depois disso, um riso fenomenal sai de sua boca. Zaratustra, então, relata aos marinheiros que nunca tinha visto ninguém rir como ria aquele pastor: “Não mais pastor, não mais homem – transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem rira como ele ria!”<sup>19</sup>

Um riso inédito sobre a terra: o da liberdade. A transformação do riso em seu sentido positivo, liberador de todo “trás mundo” e do ressentimento contra o tempo e seu “foi assim”. Talvez, “a gargalhada de ouro do filósofo”.

Porém, atento, ainda, ao sentido estético do riso, na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos coloca mais uma vez diante de um riso corretivo, que pretende corrigir o desvio metafísico-religioso e moral da arte. Critica Wagner por

---

<sup>19</sup> *Assim falou Zaratustra*, Da visão do enigma, p.152.

ter se tornado adepto do cristianismo. Em 1887, Nietzsche ainda reiterava a mesma opinião que expressara quando recebeu pela primeira vez o libreto de *Parsifal*. Para ele, essa obra continuava a ser nada mais que um ensandecido ódio ao conhecimento, ao espírito e à sensualidade, uma maldição aos sentidos e ao espírito, uma volta aos ideais cristãos, mórbidos e obscurantistas. E até mesmo uma negação e um cancelamento de si, por parte do artista que, com todo o poder de sua vontade, até então, perseguira o oposto, a mais alta espiritualização e a sensualização da arte. E não apenas da arte, mas também de sua vida.

Em *Genealogia da moral* e em *Nietzsche contra Wagner*, o filósofo afirma que gostaria de ter visto Wagner, tal como os gregos trágicos, terminar sua obra com um drama satírico, com uma brincadeira, ou com uma paródia do trágico. Desse modo, Wagner poderia, como um grande artista, chegar ao cume de sua grandeza e rir de si mesmo – ver a si mesmo e a sua arte com certo distanciamento. *Parsifal* seria, assim, o seu secreto riso de superioridade sobre si mesmo, sobre sua conquistada liberdade de artista. Todavia, o contrário é o verdadeiro. “Esse *Parsifal*, declara Nietzsche, foi a sério. É uma obra ruim. É uma obra da perfídia, da baixa vingança, que envenena em segredo as fontes da vida. Pregar a castidade é ir contra a natureza”.<sup>20</sup> *Parsifal* é um “ultraje aos costumes” e projeta, de alguma forma, uma sombra sobre a arte anterior de Wagner.

Já em uma carta de 19 de fevereiro de 1883, Nietzsche tem por objetivo atacar esse Wagner envelhecido, mas esse projeto só ganha forma com *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*. Nesses livros de Turim, realiza o que Wagner não conseguiu para sua obra: um drama satírico. Nessas obras, aparece um Nietzsche que faz do riso um instrumento para pôr em ridículo todo o esquema de pensamento que divide o mundo em dois e desvaloriza o mundo terreno.

Em *O caso Wagner* e em *Nietzsche contra Wagner*, nosso filósofo arma o palco e encena Nietzsche-Dioniso contra Wagner-Parsifal. A epígrafe que emoldura *O caso Wagner*, *Ridendo dicere severum* (Rindo dizer coisas graves), serve como *leitmotiv* para os dois textos.

Essa figura de Dioniso não é mais aquela saída da crisálida da filosofia de Schopenhauer, não é mais um Sileno, nem um sábio budista que dissuade de viver – é agora um sátiro grego que saiu de uma opereta moderna. É o gênio do coração, maldoso e sarcástico, que não tem nenhuma razão para esconder a nudez. Santifica a ação e o

---

<sup>20</sup> Genealogia da Moral, III, § 2.

destino humanos e representa o homem em sua existência tangível. Beatifica o riso, que libera o homem do ressentimento e da necessidade metafísica.

Nietzsche-Dioniso, com uma palheta na mão, traça caricaturas de Wagner com o intuito de provocar riso, um riso alciônico, maldoso e cruel. Nietzsche exagera os traços de Wagner-Parsifal e põe em cena as suas diversas caricaturas: a do “Cagliostro da modernidade”;<sup>21</sup> a do “*histrion*, o maior mímico”<sup>22</sup>; a do velho mago – “Esse Klingsor de todos os Klingsors”<sup>23</sup>, a do “velho Minotauro”<sup>24</sup>, que carrega as belas jovens e os rapazes para o labirinto para devorá-los, enquanto faz toda a Europa entoar a canção: “para Creta! para Creta!”;<sup>25</sup> “a dos teutões! [*Germanen*] [...] Definição do teutão: obediente e de pernas longas”;<sup>26</sup> “a da *Rainha de Sabá*”<sup>27</sup>; “a do mestre do passe hipnótico – mesmo os mais fortes ele derruba como touros”<sup>28</sup> e a do próprio Wagner, que carrega uma lente de aumento, que deixa tudo ficar grande, inclusive ele mesmo – “Que astuta cascavel!”.<sup>29</sup>

Assim, nosso filósofo, lançando mão da máscara de Aristófanes, fazendo uso do papel corretivo do riso, narra, em *O caso Wagner* e em *Nietzsche contra Wagner*, a história de um erro que põe em perigo a vida do homem na terra e ensina a “arte do consolo do aqui debaixo”, que manda para o diabo toda a metafísica consolativa.

## Referências bibliográficas

CHAVES, Ernani, “O trágico, o cômico e a distância artística: arte e conhecimento em *A gaia ciência* de Nietzsche”. Belo Horizonte: *Kriterion*, v. XLVI, p.273 -282.

CRAGNOLINI, Monica, “De la risa dissolvente a la risa constructiva: una indagacion nietzschiana”, in *Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones, 1996, Vol. 2, p.99 a 122.

---

<sup>21</sup> *O Caso Wagner*, § 5, p. 19.

<sup>22</sup> *Ibidem* § 8, p.25.

<sup>23</sup> *Ibidem*, Pós-escrito, p. 37.

<sup>24</sup> *Ibidem*, Pós-escrito, p. 38.

<sup>25</sup> *Ibidem*, Pós-escrito, p. 38.

<sup>26</sup> *Ibidem*, § 11, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibidem*, Segundo pós-escrito, p. 42.

<sup>28</sup> *Ibidem*, § 5, p. 19.

<sup>29</sup> *Ibidem*, § 3, p. 14.

FERRAZ, Maria Cristina, *Nietzsche, O Bufão dos deuses*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

MACHADO, Roberto, *Zaratustra Tragédia Nietzscheana*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 vols. Berlim/ Nova York: Walter de Gruyter, 1988

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/1984, 8v.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

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

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos, 1887-1889*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante*. Rio de Janeiro: 7letras, 2007.

## Melhorando a humanidade: justificação das ideias de cunho eugênico em Nietzsche

*Improving humanity: justification of eugenic ideas in Nietzsche*

Ivo da Silva Júnior\*

**Resumo:** Este texto tem por objetivo investigar a função estratégica da contraposição categorial entre saúde e doença, que Nietzsche estabelece de forma clara a partir da *Gaia ciência*. Pretende, com isso, indicar que a crítica à modernidade que o filósofo empreende só se realiza plenamente quando se dá o recurso a essa contraposição. Explora, nessa direção, os desdobramentos de cunho – hoje assim denominados – eugenistas de sua empreitada crítica.

**Palavras-chave:** saúde; doença; modernidade; eugenismo.

**Abstract:** This text aims to investigate the strategic function of the categorial contraposition between health and sickness that Nietzsche establishes in a clear manner stemming from *The Gay Science*. In this way, it intends to assign that the critics to modernity undertaken by the philosopher can only be fully realized when he appeals to this contraposition. In this direction, Nietzsche explores the – as it is called today – eugenists outcomes of his critical enterprise.

**Keywords:** health; sickness; modernity; eugenism.

Recebido em: 29/05/2019 – Received in: 05/29/2019

Aprovado em: 17/07/2019 – Approved in: 07/17/2019

Os “melhoradores” da humanidade, que tão bem souberam transformar “a besta homem” num animal controlável, aprimorado, não deixam de receber uma severa avaliação de Nietzsche, na sua obra da maturidade, para bem terem atribuído um lugar muito preciso. Essa avaliação traz desdobramentos que nos leva ao tema do eugenismo, que, a rigor, na sua acepção atual, não está presente na obra nietzschiana. Em virtude disso, caber-nos-ia realizar um estudo com as fontes do filósofo, apontando para suas vinculações, com esse ou aquele autor, com essa ou aquela corrente de pensamento, ou investigar a maneira pela qual a cultura brasileira se impregna com essas ideias provindas de Nietzsche e as utiliza para fundamentar, mesmo que parcialmente, no caso, posições

---

\* Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, SP, Brasil. Contato: [ivosjr@gmail.com](mailto:ivosjr@gmail.com)

eugênicas<sup>1</sup>. Privilegiando uma abordagem na linha da história da filosofia, visamos, no entanto, algo diverso, o que seja, estabelecer em que termos foram conceitualmente engendradas as noções que balizam certas ideias de Nietzsche que hodiernamente receberiam o rótulo de eugênicas<sup>2</sup>.

Na trilha de Francis Galton, Nietzsche aborda uma série de temas que hoje colocaríamos sob a rubrica da eugenia, mas que, na época, era valorada por um prisma relativamente positivo em relação aos dias atuais<sup>3</sup>. Temas estes que o filósofo aborda a partir do panorama social em que se encontrava a Alemanha, particularmente aquele que se segue à vitória alemã na guerra franco-prussiana, visando, com isso, de forma clara, a fornecer uma solução satisfatória para aquilo que considera problemas provenientes de mudanças estruturais da política e da economia do período e que afetavam diretamente a cultura.

Dada a massa populacional que não tinha lugar assegurado na sociedade – e a impossibilidade de um controle social rigoroso desse contingente –, soluções radicais e breves para dela se livrar não deixam de ser encontradas nos textos de Nietzsche, apesar de, ao mesmo tempo, ser ressaltado o papel importante que essa massa (numericamente falando) tem para a produção econômica em geral. Apesar disso, certos “descartes” deveriam ser levados a bom termo, pois de seres decadentes. Em relação a esse ponto, os textos do filósofo são abundantes. Fiquemos por ora com apenas uma passagem da obra publicada, o parágrafo 206, de *Aurora*. Escutemos o filósofo:

Esta seria a atitude correta: os trabalhadores da Europa deveriam declarar-se uma impossibilidade humana *como classe*, e, não apenas, como em geral sucede, como algo duramente e imprópriamente organizado; eles deveriam suscitar na colmeia europeia, uma época de enxames migratórios, como jamais houve, e, com esse ato

<sup>1</sup> Pesquisa dessa natureza tem sido realizada por Geraldo Pereira Dias, que, a partir de suas investigações sobre a recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil (em particular na tese de doutorado “A recepção de Nietzsche no Brasil: renovação e conservadorismo”), aborda com acuidade esse aspecto.

<sup>2</sup> Registremos que, muitos dos apontamentos que se seguem, mesmo que num enquadramento diverso, acompanham de perto o percurso e as análises de Losurdo, D. em *Nietzsche - O rebelde aristocrático*. Trad. Jaime A. Clasen: São Paulo, Revan, 2009. Sobre a gênese do tema na obra nietzschiana, reenviamos ao texto de Salanskis, E. “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche” (tradução de Eder Corbanezi, *Cadernos Nietzsche*, vol. 32, 2013). Igualmente, reencaminhamos para o texto de Frezzatti Jr., W. “Eugenista?” (*Revista Cult*, n. 236, julho 2018, p. 38-40). De forma breve, quanto ao primeiro texto, se acompanhamos o posicionamento mais amplo sobre a tese defendida, não seguimos as razões que a sustentam; quanto ao segundo, é em relação à tese ela mesma que nos colocamos em desacordo.

<sup>3</sup> Ressaltemos, no entanto, que não apenas as ideias de Galton, F. (em *Investigação sobre a faculdade humana e seu desenvolvimento*, de 1883, e em *O Gênio hereditário*, de 1869), mas também as de Gumpłowicz, L. (em *A luta das raças: pesquisas sociológicas*, de 1883) e as de pesquisadores norte-americanos da época tiveram forte impacto na recepção de ideias de cunho eugenistas na filosofia de Nietzsche.

de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de *ter* de tornar-se escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão<sup>4</sup>.

De início, ressaltemos que Nietzsche tem, frente ao Estado, nesse momento da obra (pois na época do *Nascimento da tragédia* algo diverso se passava), um posicionamento que ignora o fato de que, na modernidade, a existência de um Estado é um elemento incontornável, não podendo ser ignorado sem incorrer num retrocesso civilizacional. Encará-lo apenas como um agente repressor, como aqui realiza, em nada contribui para uma efetiva crítica do aparelho estatal. Isso dito, apontemos que, nesse trecho citado, o capital e o trabalho são igualmente depreciados. O que se compreende perfeitamente se levarmos em conta a perspectiva de Nietzsche, que, além de ser externa aos objetos criticados, é englobante, pois identifica num e noutro (no capital e no trabalho) uma base comum. Apontemos também a crítica ao “partido da subversão”. Não apenas o capital, mas a sua outra face, o socialismo, também é alvo de Nietzsche. É nessa direção que o filósofo impele os trabalhadores a se oporem ao capital. Não exatamente para se beneficiarem, mas para, como mero instrumento, barrar o avanço do moderno sistema produtor que avançava. Essas posições críticas do filósofo sobre os trabalhadores, que ele aborda até a exaustão em seus textos, prepara o terreno para que as soluções propriamente ditas para esse imbróglio sejam apresentadas. Continuemos então com o mesmo texto :

Que a Europa seja aliviada de um quarto de seus habitantes! Ela e eles terão o coração mais leve! Apenas em lugares distantes, nos empreendimentos de colonizadores entusiasmados, será percebido quanta razão e equanimidade, quanta sadia desconfiança a mãe Europa instilou em seus filhos – esses filhos não mais suportavam viver juntos a ela, a velha senhora embotada, e arriscavam tornar-se rabugentos, irritados e ávidos de prazer como ela. Fora da Europa, as virtudes da Europa estarão pelo mundo com esses trabalhadores; e aquilo que no interior da pátria começava a degenerar em perigoso desânimo e tendência criminoso, no exterior ganhará uma bela naturalidade selvagem e se chamará heroísmo<sup>5</sup>.

Cinismo à parte, o filósofo considera que algo, ao menos, da decadência europeia pode ser atribuída a esses que superpovoam a Europa e que, por extensão, deveriam deixar sua velha casa, podendo, ao invés de trazer um risco para o solo europeu – posição esta que não deixa de evidenciar as ideias de Charles Féré no tocante à criminalidade que essa

---

<sup>4</sup> *Aurora* § 206 (trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

<sup>5</sup> *Aurora* § 206.



massa populacional poderia a vir a praticar<sup>6</sup> – serem úteis alhures. No entanto, essa massa descartável cujo trabalho não podia ser prescindido teria de ser substituída por outra, não decaída evidentemente. Essa outra poderia ser composta pelos chineses, que trariam para a Europa alguma “calma e contemplatividade”. Afinal, essa, ao ser substituída não tinha como ser curada. Por que não seguir então a tendência mundial – norte-americana, no caso – e fazer dos chineses os novos escravos?

Antes de continuarmos, abramos um parêntese. Fica evidente que tomamos ao pé da letra as afirmações do filósofo, pois consideramos que a consonância de ideias que circulavam em vários meios e as afirmações de Nietzsche devam ser tomadas tal e qual. Dissociá-las afirmando que o filósofo apenas utiliza construções, formulações ou expressões de uma época para falar de sua própria época metaforizando ao mesmo tempo as formulações hodiernas a ele, a nosso ver não deixa de ser um contrassenso. Fechemos o parêntese.

Lembremos que, para além da “expulsão” de compatriotas, outros mecanismos podem contribuir para o “descarte” dos degenerados, tal como a morte tida como solução para estados de vida sem volta. Claro que os que sujariam as mãos nesse “descarte” seriam os próprios degenerados. Assim talvez possamos inferir na seção “Da morte voluntária”, em *Assim falava Zaratustra*. Tragamos antes, no entanto, um texto da *Gaia Ciência*, que bem demonstra que as posições de Nietzsche são bem mais radicais que as de Francis Galton (posições estas que aqui não detalharemos). Ao invés de salvar o degenerado da morte, em particular os que tanto repugnavam certo segmento social, os mendigos, por exemplo, o filósofo pensa que o seu desaparecimento deve ser incentivado. Afinal, a seu ver, viver significa “rechaçar sem tréguas de si tudo o que quer morrer; viver – quer dizer ser cruel e desapiadado contra tudo o que em nós e não apenas em nós torna fraco e velho. Viver – quer dizer: ser sem piedade para com os moribundos, os miseráveis e os velhos? Ser sempre de novo assassinos?”<sup>7</sup>. Nessa trilha, podemos trazer agora a passagem de *Zaratustra* a que fizemos referência acima:

Muitos morrem demasiados tarde e alguns, demasiados cedo. Ainda soa estranha a doutrina de: “Morre a tempo!” [...] Há aquele para o qual a vida malogra: um verme venenoso vai carcomendo-lhe o coração. Possa ele prover, tanto mais, para que lhe seja bem-sucedida a morte [...] Vive gente em demasia e por tempo

<sup>6</sup> Ideias que se coadunarão ao seu tempo com a publicação de Féré, C. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Paris: F. Alcan, 1888.

<sup>7</sup> *A Gaia Ciência*, § 26 (trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001).

demais fica pendurada em seu galho. Possa vir uma trovoada que sacuda da árvore todos esses frutos podres e bichados!<sup>8</sup>

Trilha essa que, de forma cristalina, num de seus últimos textos, o filósofo bem irá mostrar que, depois de colocar a genealogia para operar, estará completamente desimpedida: “No conceito de homem bom se tomou partido por tudo o que é fraco, doente, malsucedido, sofredor em si mesmo, de tudo *o que deve morrer*; a lei da seleção se inverteu”<sup>9</sup>.

Expulsão, eliminação, mas também, para que problemas sejam minimizados no futuro, maneiras para impedir o surgimento de novos degenerados devem ser aventadas. Em *Assim falava Zaratustra*, I, “Do casamento e dos filhos”, Nietzsche não deixa de apontar para aqueles a quem cabe ter filhos: os homens saudáveis. Para esses, o casamento tem uma função precisa: “criar [a dois] um ser que seja mais alto do que aqueles que o criaram”, pavimentando o caminho para o surgimento do além-do-homem. Rechaça assim o casamento como sendo uma “mesquinha satisfação a dois”, fruto de uma união decida no além. Em termos mais diretos, o filósofo propõe regulamentar os nascimentos. Isso sem trazer aqui uma série de medidas complementares (presentes nos fragmentos póstumos do período) que, em nossos dias, seria impensável até mesmo para os mais conservadores.

Tendo como pressuposto certa ideia de hereditariedade, essas medidas “preventivas” que o filósofo traz permitiria o surgimento de seres saudáveis. É num texto dos *Crepúsculos dos ídolos* que sua compreensão do hereditário aparece com contornos muito bem definidos. Num aforismo intitulado “A beleza não é um acaso”, Nietzsche afirma que “todo o bom é herança”; já o imperfeito, “não é herdado”. O filósofo entende, no entanto, que, para se chegar ao bom, há um processo de aquisição de um determinado estado, sempre custoso e que se dá no correr do tempo. Noutros termos, considera que o bom é adquirido e o imperfeito é o estado inicial de algo, que necessita ser objeto de muito trabalho para sair da imperfeição<sup>10</sup>. O filósofo entende que os homens gregos, exemplares neste ponto, bem indicam o primeiro passo a ser dado, qual seja, o cultivo do corpo, e não o da alma, como ocorreu posteriormente com o cristianismo. A utilização do termo “beleza” como meio de exemplificar o que entende por hereditário não é por acaso, pois

---

<sup>8</sup> *Assim falava Zaratustra*, Da morte voluntária (trad. de Mario da Silva. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995).

<sup>9</sup> *Ecce Homo*, Por que sou um destino, § 8 (trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1995). Sobre o tema da morte voluntária, apesar de uma perspectiva contratante, ver Nasser, E. “Nietzsche e a morte”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 11, 2008.

<sup>10</sup> Cf. *Crepúsculos dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 47 (trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2013).

remete diretamente à composição física dos seres. Esse trabalho árduo, sem o qual os resultados seriam desastrosos, fica explícito numa passagem de *Para além de bem e mal*:

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante e, sobretudo, com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades<sup>11</sup>.

A partir de sua compreensão do hereditário, as posições do filósofo sobre os que não tiveram a sorte de serem bem constituídos resvalam em posições que hoje consideraríamos eugênicas. Essa recusa da possibilidade de cura de seres doentes e o desprezo que acredita que devemos ter pelos seres malogrados constroem-se a partir de noções finamente buriladas desde os seus primeiros escritos, que ganham, a partir da *Gaia Ciência*, uma formulação muito precisa, que necessita ser reconstruída. Antes de analisar os elementos que sustentam essas posições “eugênicas” de Nietzsche, com o fito de bem avaliá-las, convém voltar, mesmo que rapidamente, à motivação do intento nietzschiano: um combate a todas as vertentes da modernidade, que, em última análise, são as responsáveis diretas pela degenerescência hodierna a ele. O combate é, portanto, contra os homens modernos; mais ainda, contra esse novo mundo que passou a dar as cartas. Acreditamos que ter o intento de Nietzsche em evidência é essencial para perseguir os passos por ele dados.

Apontemos, de início, para o fato de que o próprio Nietzsche não deixou de alertar seu leitor para suas mudanças de posição teórica, esclarecendo inclusive as razões que o teriam levado a se posicionar diferentemente em momentos diversos da obra.<sup>12</sup> É assim que o filósofo, no aforismo 370 da *Gaia ciência*, logo no início, lembra o leitor que cometeu certos equívocos de abordagem na sua crítica juvenis da modernidade. Diz ainda que as suas posições de juventude – que tinham como chave de leitura do mundo as categorias conceituais pessimismo / otimismo<sup>13</sup> – teriam sido fruto de suas “vivências pessoais” de então: “Eu compreendi [os equívocos cometidos] – quem sabe a partir de que vivências pessoais? – o pessimismo filosófico do século XIX como sintoma de uma

<sup>11</sup> *Para além de bem e mal*, § 262 (trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992).

<sup>12</sup> “Eu compreendi [os equívocos cometidos] - quem sabe a partir de que vivências pessoais? - o pessimismo filosófico do século XIX como sintoma de uma mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia, de mais vitoriosa plenitude de vida [...]” (*A gaia ciência*, § 370).

<sup>13</sup> Não discutiremos aqui os desdobramentos inequívocos na teoria do conhecimento nietzschiana ao tratar de dualismos.

mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia, de mais vitoriosa *plenitude* de vida [...]”<sup>14</sup>.

Nos seus trabalhos de juventude, o filósofo recorre às categorias de pessimismo e otimismo, cujo enquadramento se faz a partir da tragédia grega, e que terão o papel de oferecer balizas ao mundo contemporâneo a ele para uma renovação cultural, que se daria, em particular, pela via da ópera wagneriana. Frente ao otimismo (de caráter nitidamente socrático) que então estava em voga (pois, trazido em parte pelas perspectivas econômicas abertas pela via prussiana), o contraponto era realizado com o “pessimismo”, de modo que a via de crítica do mundo moderno ocorria a partir dessa contraposição proporcionada pelas categorias pessimismo / otimismo. Se, no contexto da guerra de 1871, a via filológica-filosófica se mostrava promissora malgrado o equívoco na percepção do papel da filologia no contexto alemão – busca de raízes autênticas que visavam não a uma alma alemã, mas a construção de uma nação alemã – o mundo que se esboça após a vitória alemã na guerra, o fim do perigo da Comuna de Paris e a consolidação da III República Francesa apresentam um panorama que exige novas categorias para o enfrentamento do novo horizonte possibilitado pela abertura da via prussiana.

O influxo categorial que há na obra do filósofo torna-se compreensível, pois a nova faceta do mundo se estabiliza em torno da social democracia, que bruscamente põe entre parênteses questões identitárias e de fronteira a partir do desfecho que a vitória sobre a França encerra em 1871, passando o filósofo a trabalhar então com categorias que tinham como eixo a história, o mito supra-histórico e a consciência histórica. Assim, se rapidamente as categorias anteriores foram ultrapassadas pelos acontecimentos, deixando de ser eficientes, novas precisavam ser forjadas.

A partir da investigação moral que começa a se esboçar no período de *Humano, demasiado humano* (muito graças à necessidade de combater sentimentos ou posturas provenientes dos socialistas, como a compaixão), um novo cabedal teórico começa a ser elaborado. Nessa direção, a terceira mudança que ocorre com essas categorias contrapostas, como vimos dizendo, visa a encontrar uma maneira de ler o mundo a partir da criação de conceitos que permitam uma contraposição mais eficiente que os anteriores, de modo a poder levar a termo seu embate com a modernidade. Nesse momento da obra, a contraposição conceitual que se estabelecerá passa a ser saúde / doença, que, doravante será o solo a partir do qual a contraposição entre um mundo doente e outro saudável se

---

<sup>14</sup> *A Gaia Ciência*, § 370. Tal compreensão, como dá a entender, refere-se ao abandono de certas posições sobre o pessimismo em detrimento de outras (nesse momento da obra, das categorias saúde / doença).

construirá, fazendo com que a crítica à modernidade se faça doravante com consistência e com menos incongruências, de um lado, e possibilitando a imposição de uma visão de mundo diversa, de caráter eminentemente aristocrático, de outro.

Em resumo, o que estamos querendo afirmar é que essas categorias, que davam a tônica à filosofia de Nietzsche neste ou naquele momento da obra, tinham sempre o mesmo objetivo. As contraposições entre esta ou aquela visão de mundo espelhavam-se nessas categorias, que, por força dos acontecimentos de ordem sócio-políticos ou econômicos ou por incongruência na conformação ou apreensão do real na elaboração teórica, ganharam formulações e matizes diferentes, embora mantivessem a mesma estrutura: análise e avaliações por meio de contraposições. Desenvolvamos um pouco mais essas afirmações.

A última formulação das contraposições tem sua consistência garantida quando observamos mais de perto os problemas inerentes às duas primeiras formulações. Estas, como o filósofo deixa ver, assentam-se naquilo que é, em parte, essencialmente alemão e, em parte, especificamente europeu, conferindo a elas uma ambiguidade intransponível. Tragamos novamente a *Gaia Ciência*.

No § 357, “Acerca do problema: ‘o que é alemão?’”, Nietzsche começa por indagar se o pensamento filosófico produzido em solo alemão tem como proveniência o caldo cultural alemão ou se este seria fruto de uma alma individual. A resposta contempla a possibilidade menos esperada: houve pensamentos que provieram da alma alemã e outros da, por assim dizer, alma europeia; exclui a possibilidade de se afirmar um pensamento que se circunscrevesse a uma alma individual nascida em solo alemão ou europeu. Assim, ao terminar esse aforismo asseverando que os alemães de hoje não são pessimistas (num sentido diferente, claro, daquele presente nos escritos de juventude), Nietzsche procura demonstrar o quão Schopenhauer estava em sintonia com o seu tempo – exceto evidentemente com os alemães. Lembremos de novo que, com a vitória alemã na guerra franco-prussiana, é o otimismo que impera em seus compatriotas alemães. O pessimismo de Schopenhauer não é assim de lavra alemã, mas, a seu ver, europeia. Posição evidentemente que ele, Nietzsche, compartilha como um bom europeu. Já, na outra ponta, como casos exemplares do impacto de um pensamento proveniente da alma alemã, Nietzsche traz Leibniz, Kant e Hegel. Fiquemos um momento com esse último pensador, pois é quem nos interessa sobremaneira aqui:

Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que (à diferença dos latinos) damos *institivamente* [grifo nosso] ao vir a ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que “é” – e nós mal acreditamos que se justifique o conceito de “ser”<sup>15</sup>.

Desta perspectiva, Schopenhauer não exprimiria a alma alemã, mas a europeia. Hegel, por sua vez, exprimiria a alma alemã do seu presente, em que o vir a ser e o desenvolvimento são traços indiscutíveis, à diferença do que se passava com outros povos.

Esses dois elementos, o pessimismo e o vir a ser, vão perpassar as formulações das contraposições conceituais a que nos referimos acima, com modulações diferentes, facilmente percebidas se levadas em conta condicionantes externas. Com a ideia do vir a ser, Nietzsche percebe que ela favorece os movimentos revolucionários, malgrado estes terem como marca o “ser” (o revolucionário aqui se pautaria por um ideal, por uma ideia una, estável, não modificável, portanto, confiável, segura e garantidora de estabilidade). No entanto, na contraposição categorial entre o otimismo e o pessimismo, este, marcado pelo romantismo, trazia intrinsecamente o germe do “ser”, impossibilitando uma real contraposição com o otimismo de cunho socrático. Com a consciência histórica, algo de semelhante ocorria, uma vez que, aquilo que caracteriza efetivamente a alma alemã, o vir a ser, estaria aterrado pelo seu outro, balizador da modernidade. A aposta no progresso, por exemplo, colide com aquilo que é especificamente alemão.

Essas incongruências internas – apresentadas aqui rapidamente – dissolvem-se a partir da *Gaia ciência*, momento no qual as contraposições ganham uma nova ótica. No § 370, Nietzsche recoloca, em nova chave, o pessimismo e o vir a ser, mostrando ser intrínseco a cada um deles certa ambivalência, que havia passado despercebidas nos seus primeiros escritos. Partindo da distinção entre dois tipos de sofredores, aqueles que sofrem de “abundância de vida” e os que sofrem de “empobrecimento de vida”, Nietzsche encontra um meio para avaliar os estados de vida, condenando, no caso deste aforismo, os pessimistas românticos. No entanto, em ambos os sofredores, esses dois aspectos estão presentes: quando se está sob o guarda-chuva do “do vir a ser”, “o anseio de *destruição*, mudança, vir a ser, pode ser expressão de energia abundante [...], mas também pode ser o ódio do malogrado [...]”. Quando se está sob o do “ser”, “[a] vontade de eternizar [...] pode vir da gratidão e do amor [...]. Mas pode também ser a tirânica vontade de um grave sofredor”. Com o pessimismo romântico (advogado pelos empobrecedores da vida), “o

---

<sup>15</sup> A *Gaia Ciência*, § 357.

vir a ser” expressa o ódio do malogrado e o “ser” a tirânica vontade do sofredor. Com o seu outro, o pessimismo dionisíaco (advogado pelos abundantes de vida), o vir a ser exprime uma energia abundante e o “ser” a gratidão e o amor. Em cada um deles, há esses dois aspectos presentes.

Assim, essas polarizações, que se dividem internamente, expressando ambivalências, distinguem-se de modo definitivo quando assumem a forma de saúde e doença. Este esquema de avaliação, como o próprio Nietzsche afirma “justificadamente preferível”<sup>16</sup>, acaba por reagrupar em lados bem distintos cada um dos polos das contraposições conceituais presentes no decorrer da obra, que, por razões que não desenvolveremos aqui, terão a sua função de medida de avaliação plenamente acabada na doutrina da vontade de potência.

Ao se posicionar ao lado da saúde, Nietzsche acaba também, por decorrência, por se posicionar politicamente. É assim que, no momento em que fornece uma nova roupagem às contraposições até então por ele aventadas, que as dificuldades conceituais anteriores se dissolvem, não porque as incongruências com que se deparava foram resolvidas, mas porque a ótica foi alterada: o que passa a importar é saber qual é o lado sadio e qual é o doente, para, a partir daí, ter instrumentos de seleção, quais sejam, os que trouxemos no início desse texto, dentre vários outros.

Com essa nova formulação das contraposições, tudo o que é doente pode ser doravante entendido como algo a ser “descartado” – e aqui a “eugenia” pode ter doravante livre curso. Antes, essa posição não tinha como ser levada a cabo, pois as categorias com que Nietzsche trabalhava não o permitiam bem justificá-la. No máximo, permitiam apontar para uma inadequação ou insuficiência categorial na crítica que almejava fazer à modernidade. Com essa derradeira formulação, os entraves teriam sido removidos.

Sempre é importante lembrarmos que as posições acima eram muito correntes, seja na literatura, em trabalhos científicos, seja, em certa medida, no espírito da época. No caso preciso, essas posições em Nietzsche têm por alvo, como já dissemos, a busca de meios para curar sua época dos males modernos, visando ao favorecimento de uma vida plena, que ocorre a partir de uma radicalidade extrema. Não tinham, portanto, a conotação pejorativa que passaram a ter quando se tornou explicitamente um meio de segregação social. De qualquer forma, independentemente do juízo que possamos fazer

---

<sup>16</sup> A Gaia Ciência, § 357.

das posições de Nietzsche, um título a um texto sobre o filósofo poderia ser utilizado não a favor, mas contra ele: “bons sentimentos, venenos da alma”<sup>17</sup>.

### Referências bibliográficas

FÉRÉ, C. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Paris, F. Alcan, 1888.

FREZZATTI, W. “Eugenista?”. In: *Revista Cult*, n. 236, julho 2018, p. 38-40.

LOSURDO, D. *Nietzsche - O rebelde aristocrático*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Revan, 2009.

MARTON, Scarlett. “Bons sentimentos, venenos da alma”. In: *Folhetim*, n. 336, março de 1983, p.4-5.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010.

NASSER, E. “Nietzsche e a morte”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 11, 2008.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 vol., Berlin, New York, Walter de Gruyter & Co. 1988.

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

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculos dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

SALANSKIS, E. “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche”. Trad. Eder Corbanezi. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 32, 2013.

---

<sup>17</sup> MARTON, Scarlett. “Bons sentimentos, venenos da alma”. In: *Folhetim*, n. 336, março de 1983, p.4-5.



## **Ensaio introdutório sobre as concepções de história em Marx e Nietzsche\***

*Introductory essay on the conceptions of history in Marx and Nietzsche*

José Nicolao Julião\*\*

**Resumo:** Trata-se de um ensaio introdutório comparativo entre Marx e Nietzsche. O ponto central da nossa reflexão é a concepção que ambos têm de história, levando em conta as noções de materialismo histórico e luta de classes em Marx e as de ahistórico e história criativa em Nietzsche.

**Palavras-chave:** História; luta de classes; materialismo histórico; ahistórico; história criativa.

**Abstract:** This is an introductory comparative essay between Marx and Nietzsche. The central point of our reflection is their conception of history, taking into account the notions of historical materialism and class struggle in Marx and those of unhistorical and creative history in Nietzsche.

**Keywords:** History; class struggle; historical materialism; unhistorical; creative history.

Recebido em: 21/05/2019 – *Received in: 05/21/2019*

Aprovado em: 25/07/2019 – *Approved in: 07/25/2019*

### **Introdução**

Trata-se de um embrionário projeto de estudo comparativo entre dois dos pensadores modernos mais influentes do mundo ocidental na passagem do sec. XIX para o XX e que persistem, ainda hoje, a nos entusiasmar, Marx (1818-1883) e Nietzsche (1844-1900). Dois pensadores que apesar de terem vivido parcialmente na mesma época e em ambiente cultural linguístico um pouco distinto – pois além de Marx ser mais velho, ele ainda viveu grande parte da sua vida na Inglaterra, para onde se mudou em 1843 e morreu em 1883 –, não há referência de um ao outro em suas obras, como é ordinariamente propalado.<sup>1</sup> É provável que tenham tido conhecimento um do outro, mais

---

\* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no XLII Encontros Nietzsche do GEN: “Nietzsche & Marx: filosofias do século XIX”; em 25, 26 e 27 de setembro de 2018, na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – Campus Guarulhos.

\*\* Professor Titular de filosofia da UFRRJ, Seropédica, RJ, Brasil. Contato: [jnnicolao@gmail.com](mailto:jnnicolao@gmail.com)

<sup>1</sup> No que concerne a Nietzsche, o editor da edição crítica de sua obra, Montinari, afirma enfaticamente que Nietzsche “jamais chegou a ter conhecimento dos termos ‘marxismo’ ou ‘materialismo histórico’”

ainda no caso de Nietzsche, menos para Marx, devido às circunstâncias de este ter se afastado do ambiente alemão e de Nietzsche só ter se tornado conhecido após a sua morte em Londres – como aponta, por exemplo, Helmut Heit<sup>2</sup>. A dificuldade em precisar esse ponto se deve à falta de uma pesquisa que verifique essa possibilidade a partir do seu próprio espólio, o que vem sendo feito com muito mais velocidade na *Nietzscheforschung*.

As pesquisas sobre Nietzsche, cada vez mais, renunciam a presunção hermenêutica de que os livros são objetos estáticos que aguardam o leitor cauteloso para desvendar as intenções do autor, passo a passo, essa metodologia tem se mostrado insuficiente para dar conta do texto. Adota-se, portanto, um método interpretativo de análise que não privilegie somente o texto, mas também o contexto, as circunstâncias em que o livro foi elaborado e recepcionado, ou seja, como foi produzido, por quem foi editado e por quem foi lido enquanto estava sendo elaborado, o que foi eliminado ou alterado por um editor; quem o autor estava lendo, com quem ele dialogava, contra quem ele censurava; o que significavam na época termos particulares usados pelo autor, como ele próprio entendeu esses termos e como o significado desses termos se transformou ao longo das gerações através de camadas interpretativas adicionais, dando-lhe novas ressignificações. Deste modo, as pesquisas<sup>3</sup> sobre Nietzsche veem mostrando que embora não haja menção a Marx em sua obra, ele o teria lido indiretamente em diversos livros que adquiriu e tomou emprestado de bibliotecas, arrefecendo, desta maneira, a posição mais radical de Montinari – supracitada em nossa primeira nota. Para corroborar mais com o fato de que Nietzsche tomou conhecimento de Marx, descobrimos no epistolário uma carta do jovem Nietzsche – tudo leva a crer, desconhecida de Montinari e também não mencionada por Heit e Brodjer –, quando era estudante universitário, enviada de Bonn ao seu amigo Carl von Gersdorff, em Göttingen, datada de 25 de maio de 1865, na qual ele menciona, embora timidamente, explicitamente o nome de Marx:

Para este semestre, primeiro tenho que fazer um trabalho arqueológico para o seminário. Então, para a noite científica da nossa fraternidade, um grande trabalho sobre os poetas políticos da Alemanha, em que espero aprender muito, mas também ler muito e recolher

---

(Montinari, M. Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács. In: \_\_\_\_\_. *Nietzsche lesen*. Berlin: de Gruyter, 1982, p. 194).

<sup>2</sup> Heit, H. Verdade é práxis: Nietzsche e Marx. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p. 141-174, setembro/dezembro, 2018, p. 142. O texto de Heit foi apresentado no mesmo encontro que uma versão preliminar deste meu texto foi apresentada, na UNIFESP, em setembro de 2018.

<sup>3</sup> Cf. por ex., Brodjer, T. H. Nietzsches Knowledge of Marx and Marxism. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, n. 31, 2002, pp. 298-313.

material. Acima de tudo, tenho, no entanto, que me dedicar a um grande trabalho filológico cujo assunto ainda não está claro, ante de chegar ao seminário de Leipzig.

Em suma, agora continuo lendo a vida de Beethoven e depois a obra de Marx. Talvez eu também componha mais uma vez o que eu ansiosamente evitei até agora este ano.<sup>4</sup>

Contudo, mesmo que houvesse conhecimento de um ao outro, o desprezo foi recíproco, pois para Marx, provavelmente, Nietzsche não seria mais do que um pensador burguês; e, para Nietzsche, todo o socialismo de modo geral, como diz em *Humano, demasiado humano*:

[...] é o fantasioso irmão mais jovem do quase decrépito despotismo, do qual quer herdar; suas aspirações são, portanto, no sentido mais profundo, reacionárias. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como só a teve alguma vez o despotismo, e até mesmo supera todo o passado por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual lhe aparece como um injustificado luxo da natureza e deve ser transformado e melhorado por ele em um órgão da comunidade adequado a seus fins. [...] ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado incondicionado como nunca existiu [...]. Por isso prepara-se em surdina para dominar pelo pavor e inculca nas massas semicultas a palavra “justiça” [*Gerechtigkeit*] como um prego na cabeça [...]. O socialismo pode servir para ensinar, bem brutal e impositivamente, o perigo de todos os acúmulos de poder estatal e, nessa medida, infundir desconfiança diante do próprio Estado<sup>5</sup>.

Embora sejam às vezes aproximados<sup>6</sup>, genericamente, quanto ao caráter denunciativo e de suspeita de suas reflexões interpretativas sobre a história, são bastante distintos em conteúdo e em forma nas suas investidas. De maneira elucidativa, podemos dizer que Marx reflete sobre a escassez e Nietzsche sobre a superabundância; o primeiro fala aos trabalhadores, pobres e oprimidos, enquanto, o outro para os Mandarins dos estabelecimentos de ensino alemães<sup>7</sup>; um pensa a partir da política e da socioeconomia e o outro a partir da cultura, da estética e da moral. Não temos a pretensão, no entanto, de querer abordar as inúmeras diferenças ou identificações entre ambos. Entretanto, partimos de um pressuposto comum em ambos, qual seja, que a reflexão filosófica só é possível sob o domínio da história. Em Marx, isto se torna mais evidente devido ao fato de ser o seu pensamento uma forma de materialismo histórico, ou seja, não há nada fora do âmbito da história a ser analisado. Já Nietzsche, em suas insistentes críticas ao historicismo, principalmente, em sua primeira fase, em seus deslizes metafísicos para alguns ou

<sup>4</sup> KSB, v. 2, p. 56.

<sup>5</sup> *Humano demasiado humano* I, §473.

<sup>6</sup> Como exemplo de autores que aproximam os dois, temos Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”. In *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. Paris: Les Édition de Minit, 1967.

<sup>7</sup> Cf. sobre os Mandarins alemães Ringer, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães: a comunidade acadêmica, 1890-1933*. Trad. Port. São Paulo: EDUSP, 2000.

naturalista para outros que lhe levaram à formulação, por exemplo, de conceitos como “vontade de poder” e “além-do-homem”, às vezes soa como um pensador que recusa a história como domínio a partir do qual se possa filosofar. Contudo, não é isso que ocorre, mesmo na segunda *Extemporânea*, onde Nietzsche é mais crítico em relação à história, há um caráter positivo, a partir do qual ela passa a ser imprescindível para filosofar e isto pode ser constatado já na última seção dessa *Extemporânea* e em alguns póstumos da época, como por exemplo, no fragmento póstumo *KSA 2, 7[6]*<sup>8</sup>, e que se consagrará com mais ênfase, anos depois, em *Humano, demasiado humano I, §1, Genealogia da moral II, §13* e no fragmento póstumo *KSA 11, 38[14]*, nos quais se evidencia que a filosofia só é reconhecida como possível sob o domínio histórico, pois, caso contrário, se perde sua dinâmica, se torna definível e conseqüentemente dogmática. Para além da edificação do pressuposto comum de ambos, que é sobre a tessitura da história que se pode refletir com fecundidade, nós concentramos a nossa análise, e mesmo assim de modo bem introdutório, nas concepções de história desses dois filósofos, levando em conta as ideias de materialismo histórico e luta de classes em Marx e de ahistórico e história criativa em Nietzsche.

Apesar dos textos que fazem parte das chamadas “obras históricas” de Marx serem *O 18 Brumário de Luís Bonaparte, As lutas de classes na França e A Guerra Civil na França*<sup>9</sup>, eles não serão contemplados em nossa abordagem. Para se extrair a concepção de materialismo-histórico e luta de classes na obra de Marx, recomenda-se a leitura dos seguintes textos: Prefácio à “Contribuição à Crítica da Economia Política” (1859), *O Capital - O Segredo da Acumulação Primitiva do Capital*. Tomo I, (1867), *O Manifesto do Partido Comunista* (1847-1872), *Ideologia Alemã* (1845-46) e *As Teses Sobre Feuerbach* (1845-1888). Nesses escritos – sobretudo nos dois primeiros –, seu autor pensou a história através de uma abordagem socioeconômica e política, destacando o modo de produção, a teoria do valor, a luta de classes e a necessidade da emancipação do homem sob a sua concepção de materialismo histórico. As ideias de Nietzsche de ahistórico e história criativa nós fomos buscar em sua segunda *Extemporânea* e em a *Genealogia da moral*. A ideia de ahistórico, o nosso filósofo formulou pelo menos de duas maneiras, sempre em oposição ao histórico: deste modo, na *Extemporânea*, ao lançar

---

<sup>8</sup> Trata-se de anotações para uma quinta *Extemporânea* sobre a Filologia, na qual Nietzsche revela a fecundidade do método histórico fundamentando toda a educação superior.

<sup>9</sup> Esses textos são os primeiros esforços de um autor que procurou analisar uma realidade concreta, os acontecimentos e disputas políticas do ponto de vista do “materialismo histórico”.

uma forte crítica contra o historicismo, ele a toma de forma positiva e a arremete contra o histórico, rivalizando a memória e o esquecimento, sendo, portanto o “ahistórico a capacidade humana ativa de esquecer e até mesmo de desconhecer”.<sup>10</sup> Já em a *Genealogia da moral*, o histórico é valorizado, Nietzsche reconhece – como vimos acima – que a filosofia só é possível sob o domínio da história, caso contrário se torna definível e, por conseguinte, dogmática<sup>11</sup>. Por isso, o ahistórico é tomado em sua acepção negativa, como podemos ver em duas passagens da *Genealogia da moral*:

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira *essencialmente* ahistórica; quanto a isso não há dúvida.<sup>12</sup>

Não! Esses “contemplativos” que vão para o Diabo! Preferiria mil vezes vagar com aqueles niilistas históricos através da mais densa, cinza e fria névoa! – não me importaria sequer, tendo que escolher, dar ouvidos a um espírito completamente ahistórico, anti-histórico (como esse Dühring cujas modulações, na Alemanha de hoje, inebriam uma *species anarchistica* no interior do proletariado culto).<sup>13</sup>

Interessa-nos aqui, em nossa análise, apenas a concepção positiva que tem o ahistórico em sua relação com o histórico, rivalizando memória e esquecimento, sendo a condição necessária para se pensar a ideia de história criativa no jovem Nietzsche. Em a *Genealogia da moral*, apesar de ele manter o caráter criativo da história – pois, a genealogia é histórica, embora não se limite apenas a este domínio – e valorizar a capacidade do esquecimento frente à memória, Nietzsche não recorrerá ao ahistórico para tal empreendimento.

Nosso objetivo, portanto, nessa comparação é de apresentar como as duas visões se contrapõem, pois Marx desenvolve as suas ideias ainda dentro do modelo *standard* de se fazer história – mesmo sendo crítico dos historiadores burgueses, por exemplo, quando diz: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diversas maneiras; o que importa é modificá-lo”.<sup>14</sup> Todavia, permanece valorizando as ideias de progresso<sup>15</sup>, finalidade e

<sup>10</sup> Considerações extemporâneas II, §1.

<sup>11</sup> *Genealogia da moral*, II, §13.

<sup>12</sup> *Genealogia da moral*, I, §2.

<sup>13</sup> *Genealogia da moral*, III, §26.

<sup>14</sup> Teses Sobre Feuerbach, XI.

<sup>15</sup> Marx é um forte crítico da ideia capitalista de progresso, pois é responsável pelas mazelas humanas, evidentemente que aqui estamos falando de progresso metodológico como desencadeamento de uma cadeia causal sucessiva.

com forte apelo à memória. Já Nietzsche critica duramente as ideias de progresso e finalidade e conflitando memória e esquecimento, extraindo daí a sua concepção de ahistórico que, na época da segunda *Extemporânea*, ele toma em oposição ao histórico e como a condição para elaboração da ideia de uma história criativa expressa como força plástica (*plastische Kraft*) e na *Genealogia da moral*, embora abra mão da importância que atribuía ao ahistórico nos textos de juventude, ele continua reconhecendo a fecundidade do esquecimento para se pensar uma história criativa compreendida neste caso como genealogia.

## 1) Marx

De uma forma muito simplificada, podemos dizer que Marx criou uma teoria socioeconômico-política que explica a história humana a partir de uma compreensão fundamentada na ideia de luta entre classes, contudo, esta concepção não é originariamente sua. Pensadores antes e coetâneos a ele, como David Ricardo, Saint-Simon, Fourier, Proudhon ou Bakunin já preconizavam tal conflito como a força motriz propulsora das grandes mudanças na história, fornecendo a centelha para as profundas transformações sociais. Entretanto, há uma recusa do autor de *O Capital* das abordagens sobre a luta entre classes apresentadas por outros pensadores e isto se evidencia de forma bem clara e concisa em uma difundida carta de Marx a Joseph Weydemeyer:<sup>16</sup>

Muito antes de mim, historiadores burgueses haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes, assim como economistas burgueses haviam descrito sua anatomia econômica. Minha própria contribuição foi mostrar que a existência das classes está simplesmente ligada a determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção; que a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado; que esta ditadura, em si, não constitui mais que uma transição para a abolição de todas as classes e a uma sociedade sem classes.<sup>17</sup>

Para o nosso filósofo, portanto, existe história para além da visão burguesa de mundo (*bürgerliche Weltanschauung*) e que, segundo ele, ela não é o resultado final de um desenvolvimento natural. Marx, desta forma, centra a sua refinada análise crítica nas

---

<sup>16</sup> Joseph Weydemeyer (1818-1866) foi um correligionário de Marx que imigrou para os EU, alguns o consideram o pioneiro do socialismo na América (cf. Karl Obermann. *Joseph Weydemeyer: Pioneer of American Socialism*, 1947).

<sup>17</sup> Correspondência de Marx para Joseph Weydemeyer em 5 de março de 1852 em Karl Marx & Frederick Engels, *Collected Works Vol. 39* (International Publishers: New York, 1983) pp. 62–65.

classes sociais e no projeto político e ao falar sobre o que ele identificou como sendo a “estrutura social amadurecida ou não amadurecida”<sup>18</sup>, ele expõe a necessidade da construção da classe trabalhadora como a nova classe propulsora do processo histórico e conseqüentemente, da necessidade da construção de sua independência da condição de exploração que lhe é imposta. A sociedade atual, em consequência das contradições históricas, está dividida entre os proprietários, oriundos da burguesia e a classe trabalhadora (dos proletariados), ou melhor, entre os possuidores dos meios de produção e os detentores da força de trabalho. Diante de tal contexto de contradições internas que culminariam com a revolução proletária e a tomada do poder, Marx postulou, sem, contudo, desenvolver, o fim da sociedade de classes e o início do comunismo.

Ele pensou essas ideias genéricas em diversas obras ao longo do seu processo de desenvolvimento intelectual. Em 1848, ele postulou no *Manifesto do Partido Comunista* (a edição alemã é de 1872) que “a história de toda sociedade até nossos dias foi uma história de luta de classes”. Nesse panfleto, seu autor sublinha que o capitalismo é o primeiro modo de produção a ter provocado uma simplificação da luta de classes, pois nele, burgueses e proletariados se enfrentam diretamente. Para Marx, esse conflito, portanto, teria começado com a criação da propriedade privada e dos meios de produção. Conseqüentemente, ele distingue disso, as relações de produção do modo de produção e o seu peculiar inter-relacionamento, mostrando como se constitui a essência da concepção materialista da história. As relações de produção constituem formas de ordenamento, sancionadas pela lei ou pelos costumes, que regem a interação humana no processo produtivo. No entanto, há uma incompatibilidade entre forças produtivas e relações de produção, gerando a miséria em que vive a classe explorada, e, conseqüentemente, formase a consciência e o objetivo de abolição da sociedade de classe, pois o que interessava ao autor do *Manifesto Comunista*, naquele momento, as vésperas do “48 vermelho”, eram o destino do homem em sociedade e as possibilidades de sua liberdade e florescimento.

Em *O capital* de 1867, com o subtítulo “crítica da economia política”, Marx retoma a teoria do valor clássica e deduz a partir dela a produção da mais-valia (*Mehrwert*), o que ele considerava como sendo a sua mais importante contribuição para a economia política. Para Marx, a relação central do capitalismo é a que antepõe capitalistas e trabalhadores, pois é nela que se origina o próprio capital que não passa de mais-valia acumulada. A mais-valia, portanto, resulta da exploração do trabalho

---

<sup>18</sup> Cf Marx, K. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, pp. 207-208.

assalariado, sendo o valor não um atributo da mercadoria – tal como pensavam os economistas burgueses – mas uma relação social, por isso, define o capital como “valor que se valoriza”. Marx chega à conclusão de que o capital é uma relação entre capitalistas e trabalhadores e que produz lucro. Mas demonstra, em seus estudos sobre a relação entre valor e preços de produção e entre salários e lucros, que a acumulação de capital tende a polarizar a sociedade entre uma minoria cada vez mais rica e poderosa e uma maioria cada vez mais pobre submetida ao acaso da conjuntura social. Segundo Marx, na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas da consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e espiritual, já que não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência: essa interpretação socioeconômica da história que Marx nomeou de materialismo-histórico.

## 2) Nietzsche

Na segunda *Extemporânea*, a crítica ao historicismo se aplica à constatação de um diagnóstico de degenerescência do sentido histórico, ou seja, a hipertrofia da virtude histórica, pois, para o seu autor, embora seja verdadeiro que o homem precisa da história para viver, que ela se constitui como uma questão seminalmente útil para a força de uma cultura, não é menos verdade que o excesso dela acabe arrefecendo todo programa vital, comprometendo profundamente a destinação humana. Para Nietzsche, conseqüentemente, o cultivo do conhecimento histórico moderno, com a pretensa vontade de tudo saber e compreender objetivamente cria uma insônia cognitiva pernicioso para a boa disposição da vida humana, em específico, os seus excessos comprometem dois elementos importantes para a existência sadia e promissora de um indivíduo, de um povo, de uma cultura: o primeiro – como já falamos acima – seria o ahistórico (*die Unhistorisch*), a capacidade humana ativa de esquecer e mesmo de desconhecer; o segundo seria o supra-histórico (*die Überhistorisch*), a atuação das paixões, ideais, metas



que motivam a ação empreendedora humana, que se revelaria nada mais que uma ilusão se contrastadas com uma compreensão objetiva-científica da temporalidade histórica. Esta última concepção, Nietzsche depois a abandona, sendo sua última aparição a que ocorre em um fragmento do verão de 1878<sup>19</sup>. Nietzsche não define claramente nenhum desses termos na Seção 1, e no caso do *Überhistorisch* suas caracterizações são altamente ambivalentes. Parte disso se explica pela conturbada gênese do ensaio. Nos rascunhos iniciais à segunda *Extemporânea*, Nietzsche imaginou uma divisão entre “histórico-ahistórico”.<sup>20</sup> A díade só se torna uma tríade, incluindo o “supra-histórico”<sup>21</sup> algumas páginas depois no caderno de anotações.<sup>22</sup> Uma vez que esta tríade é seguida pouco depois, na seção 2, da primeira formulação de Nietzsche da tríade histórica monumental-antiquaria-crítica, é sugestivo<sup>23</sup> que o recém-chegado “supra-histórico” possa ter sido oferecido muito mais por uma questão de simetria do que por razões filosóficas. Todavia, na seção 10, que foi fisicamente inserida ao manuscrito impresso por Nietzsche no último momento antes da publicação, há um parágrafo que esclarece o que esses três termos significavam:

Com a palavra “ahistórica”, designo a arte e a força de poder esquecer e de se encerrar em um horizonte limitado. Eu denomino “supra-histórico” os poderes que desviam o olhar do devir e o dirijam para o que concede à existência o caráter do eterno e do estável, em sua significação para a arte e a religião. A ciência – pois é ela que falaria de venenos – vê nesta força, nestes poderes, forças e poderes opostos; pois ela só toma por verdadeira e correta, isto é, científica, a consideração das coisas que vê por toda parte algo que veio a ser, algo histórico, e nunca vê um ente, algo eterno.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> KSA, 8, 30 [166]. Vale apenas aqui uma reprodução deste plano, pois até onde sabemos, não há uma tradução dele em português: “Plano / Um olhar (*Insight*) sobre o **perigo** da cultura. / Guerra. Dor mais profunda, fogo do Louvre. / Enfraquecimento do conceito de cultura (o nacional), formação filistéia [*Bildungsphilister*] / Doença histórica. / Como o indivíduo se apodera da epidemia? / 1 - A metafísica de Schopenhauer, super-histórica; pensador heróico. ponto de vista quase religioso. / 2 - A defesa de Wagner de sua arte contra o gosto dos tempos. / Este novo perigo: as unidades metafísicas para o desprezo da realidade: até agora última hostilidade da cultura [*Culturfeindlich*] é quase perigoso. / Superestimação do gênio. / A cultura da música rejeita a ciência, a crítica; muito limitado da natureza de Wagner é adicionada. Rugosidade além da sensibilidade exagerada. / O desentrelaçamento e a simbolização estão ganhando terreno entre os Wagnerianos. / Eu me alienei da arte, poesia (incompreendida a antiguidade) e natureza, quase perdi o meu bom humor. A má consciência do metafísico. / Significado de Bayreuth para mim. / Vôo. / Banho de água fria. / A arte, a natureza, a brandura vem de novo. / Finalidade da comunicação. / Amigos”.

<sup>20</sup> KSA 7, 29[90].

<sup>21</sup> Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, § 1.

<sup>22</sup> Primeira menção em um *fragmento póstumo* de 1873, KSA 7, 29[157].

<sup>23</sup> Cf. o segundo capítulo do livro de Antony Jensen, *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. New York: Routledge, 2016.

<sup>24</sup> Considerações extemporâneas II, §10.

Deixemos, portanto, de lado o supra-histórico e vejamos apenas o ahistórico em sua íntima relação antitética ao histórico. Na primeira seção da segunda *Extemporânea*, Nietzsche fala sobre a natureza do esquecimento como um poder ativo da mente, bem como a relação entre lembrar e esquecer. Desse modo, uma atitude histórica geralmente leva a lembrar de modo demasiado e a se esquecer muito pouco, induzindo a uma espécie de constipação cognitiva. Uma atitude ahistórica pode levar alguém a ultrapassar os aspectos desagradáveis do passado individual ou coletivo – uma atitude supra-histórica, caso houvesse, poderia envolver certo tipo de equilíbrio. Argumentando a respeito de como seria possível medir até que ponto é salutar lembrar e em que momento é vital esquecer, Nietzsche descreve o conceito de “força plástica” (*plastische Kraft*)<sup>25</sup> de indivíduos, povos e culturas – um prenúncio do que posteriormente se apresentará com a noção de grande saúde e a teoria da vontade de poder – ele escreve, “penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas”. Capacidade de assimilação e resignação em relação ao passado como perda e alteridade, a força plástica habilita a memória a lembrar e a esquecer no tempo certo, sem sobrecarregar-se de lembranças. Para efeito de ilustração, um homem em que a força plástica é atuante não se perturba com as lições óbvias que o conhecimento histórico pode lhe ensinar a respeito da temeridade ou esterilidade da sua ação, tendo em conta a falibilidade e finitude de todo e qualquer empreendimento humano. A força plástica habilita indivíduos, povos e culturas a esquecerem, assim como a não reconhecerem aquilo que não se assimila ou promove a sua própria vitalidade. No entanto, para Nietzsche, “esse homem não mais existe”<sup>26</sup>, seu tipo exemplificaria uma lei universal da boa condição humana: pois a força plástica instaura um “horizonte” dentro

---

<sup>25</sup> *Considerações extemporâneas. II*, 1 (*KSA* 1, 251). O termo ainda aparece mais duas vezes na mesma obra, nas seções 4 (*KSA* 1, 271) e 10 (*KSA* 1, 329); já havia aparecido antes em dois fragmentos de 1871 e 1873: o primeiro exalta o cromatismo da música de Wagner, ainda inserido no contexto de *o Nascimento da tragédia*: “O cromatismo é necessário para desencadear a força plástica da harmonia...” *KSA* 7, 9[149]; já o segundo é uma anotação no caderno preparatório à *Segunda Extemporânea*: “Animal Humano - Histórico Ahistórico. / Força plástica. / Fundamentação ahistórica. / Estado como um exemplo. (Esquecimento do passado e ilusão sobre o passado.) / A história que serve a vida está a serviço do ahistórico”. (*KSA* 7, 29[151]).

O termo também aparece depois em dois fragmentos da primavera e verão de 1883: *KSA* v.10, 7[253]; *KSA* v.10, 8[15]. Posteriormente, na seção 4 do prólogo tardio à obra *Humano, demasiado humano I* (1886), Nietzsche retomará ao termo ‘força plástica’ relacionando com a grande saúde, noção que o filósofo ainda não dispunha na época da *Segunda Extemporânea*, embora já falasse da necessidade de se recuperar a saúde perdida por causa da doença histórica. E, ainda como “força plástica restauradora (*wiederherstellenden*)” em um fragmento preparatório à *Para ale de bem e mal*, do outono de 1885, (*KSA* v.12, 2[81]).

<sup>26</sup> *Considerações extemporâneas II*, *KSA*, v.1, p. 251.

do qual o ser humano se mantém saudável e atuante, assimilando do passado apenas o que lhe vivifica e caso perca essa circunscrição sua boa consciência e ação irão se arrefecer congestionadas por conhecimentos que lhe levarão a fazer comparações que despertariam sua consciência para o quão banal e frágil é seu agir e existir. Nietzsche ressalta essa “lei universal” reforçando a argumentação de que, não somente o esquecimento é necessário, mas que, sem certo desconhecimento, o viver não se faz feliz e saudável, “o histórico e o ahistórico são, na medida exata, necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”<sup>27</sup>.

É por isso que em a *Genealogia da moral*<sup>28</sup>, anos mais tarde, Nietzsche lançará o esquecimento contra a memória e diz: o esquecimento não deve ser visto como uma inércia passiva que perde consciência de um evento, mas como “habilidade ativa de inibir” a memória consciente, capacidade “positiva em estrito senso” e “uma forma de saúde robusta”. Por quê? Um excesso de memória consciente nos confinaria a uma fixação do passado e, assim, retardaria a atividade aberta em direção ao futuro. O benefício do esquecimento ativo é que ele permite o novo e as funções mais nobres do governar. Além disso, não haveria felicidade, alegria, esperança, orgulho ou presente sem o esquecimento.

---

<sup>27</sup> Considerações extemporâneas II, KSA, v. 1, p. 252.

<sup>28</sup> Cf. *Genealogia da moral*, I, §2. Embora não haja remissão à segunda *Extemporânea*, em a *Genealogia da moral*, podemos ver certa continuidade entre ambos os projetos, mesmo que sob a determinação de paradigma distinto, pois a obra de 1886 tem a doutrina da vontade de poder como pressuposto que Nietzsche não dispunha ainda no texto de juventude. Foucault, por exemplo, reconhece uma ligação direta e importante entre ambos os textos, segundo ele, “la généalogie revient aux trois modalités de l’histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874” (Foucault, M. *Dits et Écrits* II. Paris: Gallimard, 2012, p. 1024). Entretanto, superando objeções e dando novos direcionamentos aos problemas então levantados, Brobjer avalia que Nietzsche abandonou o trabalho por completo. Cf. Brobjer, T. “Nietzsche’s View of the Value of Historical Studies and Methods.” In: *Journal of the History of Ideas*, 65 (2), 2004, pp. 307-310.

## A primeira recepção política do Zaratustra\*

*Zarathustra's first political reception*

Stefano Busellato \*\*

**Resumo:** Este artigo trata da primeira recepção política de *Assim falou Zaratustra* – especialmente do conceito de além-do-homem e sua relação com a noção de “bom europeu” –, precisamente à época da ascensão e do estabelecimento do nazismo alemão.

**Palavras-Chave:** Bom europeu; Zaratustra; Recepção nazista.

**Abstract:** This article deals with the first political reception of *Thus Spoke Zarathustra* – especially the concept of after-man and its relation to the notion of “good European” –, precisely at the time of the rise and establishment of German Nazism.

**Key words:** Good european; Zarathustra; Nazi reception.

Recebido em: 27/09/2018 – *Received in:* 09/27/2018

Aprovado em: 01/12/2019 – *Approved in:* 12/01/2019

### 1.

Se as interpretações sobre um autor sempre estão necessariamente condicionadas ao horizonte histórico no qual elas surgem, a primeira recepção da filosofia de Nietzsche representa um ponto paradoxal. Ela se fundou sobre elementos precisos com relação aos quais o autor, submetendo seu próprio tempo à dura crítica, refutou com clareza.

A primeira – e, de fato, nunca completamente sopitada – fase das interpretações filosóficas de Nietzsche pertence às ideologias de direita e encontra, entre seus principais protagonistas, Elisabeth Nietzsche junto a alguns dos intelectuais do alto escalão do terceiro Reich como, por exemplo, Alfred Baeumler e o seu Nietzsche heroico-germânico<sup>1</sup>; Ernst Bertram e o seu Nietzsche do mito, da coincidência entre devir e essência metafísica do espírito teutônico; o Nietzsche de Ernst Jünger e do *actus purus*; aquele de Oswald Spengler, nacionalista, antiparlamentarista, mussoliniano<sup>2</sup>, ou o

---

\* Tradução de Anna Maria Lorenzoni.

\*\* Professor Adjunto da UNIOESTE, Toledo, PR, Brasil. Contato: [stefano.busellato@gmail.com](mailto:stefano.busellato@gmail.com)

<sup>1</sup> Alfred Baeumler, ao qual o hierarca e ideólogo do partido hitleriano, Alfred Rosenberg, recomendava traçar uma interpretação de Nietzsche que pudesse se aproximar o mais próximo possível dos gostos do poder nazista. Cf. Piper, E. *Alfred Rosenberg. Hitler Chefideologe*, München 2005, pp. 358-362.

<sup>2</sup> Cf. Montinari, M. Appunti su Nietzsche e il nazionalsocialismo in *Studi Tedeschi*, II (1972), pp. 49-74.

Nietzsche de György Lukács que é acusado, do lado marxista, de um irracionalismo que será pai dos fascismos posteriores.

O presente trabalho buscará mostrar o nascimento e alguns desenvolvimentos de tal percurso interpretativo da primeira recepção nietzschiana, procurando estudar, de um lado, o papel desempenhado por Elisabeth Nietzsche e pelo *Nietzsche-Archiv*; de outro, a primeira recepção de *Zarathustra*, obra que, não obstante possa parecer a menos indicada a respeito da temática da recepção política do pensamento nietzschiano, na realidade tem um peso significativo nela, como Oswald Spengler testemunha. O autor de *O pôr-do-sol do Ocidente*, vencedor do prêmio Nietzsche, instituído por Elisabeth para “aquele que futuramente desejar desenvolver uma função de liderança escapando da opressiva fraseologia democrática”<sup>3</sup>, declara, em uma afirmação de 1927, que “se, do estilo de *Zarathustra*, forem traduzidas em prosa as declamações nebulosas e românticas do além-do-homem (que derivam de modo claro do darwinismo), rapidamente chegar-se-á à argumentação social e política”<sup>4</sup>. Logo após vencer o “Prêmio Nietzsche”, Spengler se tornou o mais estreito colaborador de Elisabeth e do *Nietzsche-Archiv* e é a ele que se deve uma mudança significativa do paradigma interpretativo de uma das célebres figuras nietzschianas que tanto desfrutou da boa (e da má) fama do Nietzsche político: o paradigma do *Übermensch*.

O *Übermensch* é um filosofema com uma característica muitas vezes esquecida: por mais que, para muitos, seja o epônimo de todo o pensamento nietzschiano, é uma figura que pertence única e exclusivamente a *Assim falou Zarathustra*.

Um outro dado que pode surpreender diz respeito ao fato de que o *Übermensch* não foi imediatamente submetido a uma interpretação política de direita, mas que tal assimilação foi travada, durante décadas, precisamente por Elisabeth Nietzsche, que durante muitos anos monopolizou o dogma nietzschiano. Quando, por exemplo, um importante colaborador do Arquivo Nietzsche, Raul Richter, defendeu uma aproximação do além-do-homem com a seleção darwiniana de uma espécie superior<sup>5</sup>, Elisabeth – mostrando, neste caso, uma intuição exegética feliz – se opôs com firmeza, retorquindo

<sup>3</sup> Sobre esse e outros acontecimentos ligados ao “Arquivo Nietzsche”, ver a discussão minuciosa de S. Barbera, *L’archivio Nietzsche tra cosmopolitismo e nazionalismo*, in Id. *Guarigioni, rinascite metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 161-188.

<sup>4</sup> Carta de Spengler à H. Klöres, de 6 de janeiro de 1917, O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, M.A. Koktanek e M. Schröter (org.), Beck, München 1963, p. 62.

<sup>5</sup> Em um artigo de 1913, intitulado *Nietzsches Stellung zur Entwicklungslehre und Rassetheorie*, Richter sustenta uma aproximação entre a teoria nietzschiana e as teorias raciais de Gobineau e Chamberlain, fundadas sobre as disparidades entre as raças, a superioridade da raça ariana e um rebaixamento dessa miscigenação com as inferiores.

que o conceito era encontrado em Nietzsche ao menos até o esboço da consideração extemporânea *Nós filólogos* e que a exemplificação contida em *Zaratustra*, na qual fala-se da passagem do homem ao além-do-homem, assim como da passagem do macaco ao homem, deve ser lida apenas por uma chave metafórica. Tal convicção, provavelmente baseada sobre a passagem de *Ecce Homo* na qual Nietzsche afirma explicitamente, a propósito da palavra “além-do-homem”, que “um outro cornífero erudito imputou-me, por causa dela, o darwinismo”, é reiterada no segundo volume da bem-sucedida *Das Leben Friedrich Nietzsches, der einsame Nietzsche*, de 1914, deixada inalterada na edição de 1922. Aqui, Elisabeth combate com força uma eventual identificação entre a *blonde Bestie* (besta loura) e o *Übermensch*, rejeitando a licitude de uma tradução política instantânea das duas figuras. De acordo com Elisabeth, o além-do-homem não possui um correlato na realidade e é um conceito que envolve, sim, uma *Führung* (conduta), mas tomada em sentido espiritual, religioso, não em termos de teorias biológicas ou seleções raciais. Essa linha interpretativa, seguida também por Ernst Bertram e por Harry van de Velde – que, segundo este último, deveria se concretizar na construção de um templo monumental para o culto à Nietzsche, do qual teria partido uma reforma artístico-religiosa que teria conduzido à formação do “novo homem” – tinha como referência principal *Assim falou Zaratustra* e seus tons místico-proféticos, e permaneceu inalterada ao menos até os anos trinta.

O panorama mudou significativamente quando o texto de Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* de 1931 (Nietzsche, o filósofo e político) – que é também o texto de referência das célebres preleções nietzschianas de 1936 de um outro personagem bastante comprometido com o regime hitleriano, como Heidegger –, provocou uma mudança radical nos parâmetros interpretativos da *Nietzsche-Bewegung*, criando os pressupostos para uma leitura estritamente política de Nietzsche, que toma o lugar da linha precedente, de interpretação suprapolítica.

É em tal mudança que se inseriu a influência que Spengler exerceu sobre Elisabeth, levando-a a dar espaço às desconfianças sobre a imagem do *além-do-homem* presente em *O pôr-do-sol do Ocidente* e testemunhada em uma carta à Thomas Mann<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> Cf. Mendelssohn, P. de. *Der Zauber. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, II, Fischer, Frankfurt a.M. 1997, p. 123.

abrindo, assim, o caminho para tornar o *Übermensch* símbolo do darwinismo social e do projeto político de “criação de uma classe de homens superiores”<sup>7</sup>.

Max Oehler, sobrinho de Nietzsche que tomará a direção do Arquivo após a morte de Elisabeth, se torna um exemplo dessa mudança interpretativa. Até 1930, seus escritos seguiam passivamente a linha de Elisabeth; depois, convertido em um entusiasta hitleriano e após a descoberta do texto de Baeumler, começa a propagar uma imagem zaratustriana de Nietzsche, defensor de uma religião heroico-trágica que se confunde com o neopaganismo nazista<sup>8</sup>.

## 2.

Voltando-se o olhar para o *Zarathustra*, é possível notar como ele possui apenas um capítulo dedicado a uma temática explicitamente política – trata-se do décimo primeiro discurso da primeira parte, *Do novo ídolo*. Aqui, Nietzsche empreende um ataque violento à essência do Estado, com tonalidade, segundo a definição de Marcuse<sup>9</sup>, fortemente anárquica ou neoindividualista. O Estado é denominado

o mais frio de todos os monstros [...] o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal; e o que quer que diga, mente – e o que quer que tenha, roubou. Tudo nele é falso. [...] Estado, onde todos perdem a si mesmos, bons e ruins. Estado, onde o lento suicídio de todos se chama – “vida” [...]. Vede esses supérfluos! Adquirem riquezas e com elas se tornam mais pobres. [...] Loucos me parecem todos eles, macacos trepadores e seres febris. Mau cheiro tem para mim seu ídolo, o frio monstro: mau cheiro têm todos eles para mim, esses idólatras. [...] Ali onde cessa o Estado, apenas ali começa o homem que não é supérfluo<sup>10</sup>

Trata-se de um ponto de chegada das reflexões nietzschianas sobre o Estado iniciadas, no mínimo, em 1866, primeiramente tomando o Estado grego como modelo, e que, em seguida, foram desiludidas pelo Reich bismarkiano, após a vitória na guerra franco-prussiana (*Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* de 1872 é o documento mais límpido a esse respeito). No discurso de Zarathustra emerge a negação da

<sup>7</sup> Merlio, G. *Oswald Spengler témoin de son siècle*, Stuttgart 1982 vol. I pp. 550-554; Sobre Spengler, M. Ferrari Zumbini, *Untergänge und Morgenröte. Ueber Spengler und Nietzsche*, in *Nietzsche-Studien V* (1976), pp. 194-254. Para uma recepção brasileira instantânea da interpretação spengleriana de Nietzsche, ver R. Almeida, *Variações sobre Nietzsche*, Folha da Manhã, São Paulo, 12 de março de 1935, p. 6.

<sup>8</sup> Barbera, S. Op. cit., p. 174.

<sup>9</sup> Marcuse, H. *Di fronte al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, trad. it. di R. Laudani, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 4.

<sup>10</sup> *Assim falou Zarathustra*, I, Do novo ídolo, KSA v. 8, 24-27, 62-64, 72-73, 83-87, 101-102 – Em um fragmento concomitante à redação do *Zarathustra*, pode-se ler: “O Estado não quer, e nunca quis, uma qualidade melhor, mas a massa!” (Fragmento póstumo 11 [179], primavera-outono de 1881).

eticidade hegeliana do Estado – que Nietzsche conheceu, primeiro, por meio das lições de Schopenhauer, e, depois, via Burckardt – ou seja, que entre Estado e cultura não pode haver mais que uma relação inversamente proporcional. Como repetirá claramente no *Crepúsculo dos ídolos*: “Todas as grandes épocas da cultura [*Cultur*] são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico [*unpolitisch*], mesmo antipolítico [*antipolitisch*]”<sup>11</sup>.

A aversão à idolatria do Estado e o forte apelo à autodeterminação do indivíduo, que percorre o *Zaratustra* por meio da temática primária da solidão, foi subitamente desarmada por Elisabeth e seu grupo, até distorcer Nietzsche como ideólogo de uma concepção estatal centralista que convidaria a utilizar os mecanismos democráticos para incliná-lo em direção oposta, como desejava Spengler; um Estado baseado sobre coordenadas de *Rangordnung* (hierarquia) e *Züchtung* (criação), sobre o modelo do oficial prussiano livre para obedecer, segundo a interpretação de Elisabeth; um Estado que, segundo Baeumler, seria uma nova figura que ultrapassa o prussianismo execrado por ele, e se nutriria da *Vontade de potência*, filosofema considerado por ele como maximamente germânico, que representa, mais do que qualquer outro, o terceiro Reich. Significativo é Bertram, quando escreve: “Esse *Reich* se tornou para ele [Nietzsche], um *Reich* do devir alemão, da esperança alemã, mesmo que a maior dessas esperanças leve o nome ultraterreno de Zaratustra: já na palavra [*über*] que o define, o *Übermensch* leva a marca de seu profundo caráter alemão, do devir alemão”<sup>12</sup>.

### 3.

Para trazer à luz os motivos de tais transformações, cabe seguir a história da primeira recepção de um conceito estritamente político de Nietzsche que sofreu uma deformação semelhante, o conceito de “bom europeu” (*gute Europäer*). A figura do bom europeu acompanha longamente a reflexão nietzschiana, desde sua primeira aparição, no aforismo 475 de *Humano, demasiado humano*, na seção não por acaso intitulada “Um olhar sobre o Estado” e, passando pela *Gaia Ciência* (§§ 352, 357), chega até *Para além de bem e mal*. Nesse percurso, *Assim falou Zaratustra* representa um momento, se não evidente, clarificador. Não evidente porque não ocorre no texto impresso, mas é possível encontra-lo nos cadernos de trabalho e suas versões; clarificador porque precisamente por

---

<sup>11</sup> *Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, § 4.

<sup>12</sup> Bertram, E. *Nietzsche. Per una mitologia*, trad. Martha Keller, Il mulino, Bologna 1988, p. 133.



meio das versões ele se carrega de conexões e significados não encontrados nas obras publicadas.

Já em *Humano, demasiado humano*, concentra-se, no conceito de “bom europeu”, a idiossincrasia nietzschiana com relação ao nacionalismo que começava a surgir de maneira ameaçadora no panorama político europeu. Seu principal significado alinha-se àquele de “cosmopolita”, tanto que hoje poderia ser traduzido conceitualmente como “bom cidadão do mundo”. O aforismo no qual o conceito ocorre pela primeira vez intitula-se “O homem europeu e a destruição das nações”. Nele, o nacionalismo é denominado “artificial” e “perigoso”. Em contraste, Nietzsche declara que o bom europeu pode nascer apenas da “fusão das nações”, exatamente daquela mesma mistura racial (*Michrasse*) que, após algumas décadas, será o pesadelo do hitlerismo. Ele não deixa de sublinhar como a presença dos judeus é fundamental nesse cosmopolitismo cultural, do povo ao qual devemos “o mais nobre dos homens (Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros” e de denunciar a expansão da “grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares”.

No aforismo 87 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche reitera que a tendência a se tornar cada vez mais nacionalista é “a doença deste século”, significando ser inimigo “dos bons europeus, inimigo dos espíritos livres”. No capítulo “Povos e pátrias”, de *Para além de bem e mal*, Nietzsche mais uma vez critica o “sentimento nacional” e almeja o advento do “europeu em evolução”, isto é, “a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional” que será capaz de superar os “atávicos acessos de patriotismo e apego à terrinha e retornar à razão, isto é, ao ‘bom europeísmo’”<sup>13</sup>. Mas, entre *Humano, demasiado humano* e a retomada da temática do “bom europeu” em *Além do bem e do mal*, encontra-se o *Zaratustra*.

Os cadernos preparatórios de *Zaratustra* registram uma atenção específica para tal temática que anda de mãos dadas com a redação da obra. A partir de alguns fragmentos, é possível notar que Nietzsche afagou a ideia de dedicar uma continuação de *Humano, demasiado humano* ao “bom europeu”<sup>14</sup> ou, ainda, um novo texto independente, como indicam os esboços dos títulos dos fragmentos póstumos 26 [320] do verão-outono de 1884: “*Os bons europeus*. Proposta para a seleção de uma nova aristocracia. De

<sup>13</sup> Além do bem e do mal, §§ 242, 241.

<sup>14</sup> Cf. Venturelli, A. Die gaya scienza der “guten Europäer”. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Frölichen Wissenschaft, in *Nietzsche-Studien XXVIII* (2010) pp. 185-6.

Friedrich Nietzsche” e o 34 [155] de abril-junho de 1885: “*Os bons europeus*. Um contributo à descrição da alma europeia”.

Mas o dado mais interessante emerge da análise dos cadernos de trabalho para a IV parte de *Assim falou Zaratustra*. Neles, descobrimos que, nessa última parte da obra, o bom europeu deveria fazer a própria aparição como personagem<sup>15</sup>, “O instável, o sem pátria [*Heimatlose*], o andarilho [*Wanderer*] – que desaprendeu a amar o seu povo porque ama muitos povos”<sup>16</sup>. Na redação definitiva, Nietzsche escolhe substituir o bom europeu pela figura da Sombra<sup>17</sup>, que ocupa o nono capítulo da IV parte. Aqui, não tenho o espaço para analisar as constelações conceituais que se condensam na figura da sombra<sup>18</sup>, tampouco para mostrar detalhadamente os significados da escolha da sombra no lugar do bom europeu. Entretanto, é suficiente indicar que a Sombra é a caracterização negativa daquilo que é desenvolvido positivamente no bom europeu. Se este último simboliza uma visão supranacional, cosmopolita, capaz de superar os particularismos e as mesquinhas feroces do nacionalismo, a Sombra designa o lado escuro da Europa, e seu ser imerso no fato histórico que mais desperta preocupações e que mais urgentemente requer uma superação – a saber, o niilismo (como magistralmente aprofundado no fragmento de Lenzer-Heide, de 10 de junho de 1887, intitulado *O niilismo europeu*<sup>19</sup>).

Da relação entre Sombra e niilismo emerge como a Europa, segundo a análise de Nietzsche, ainda não está preparada para sustentar o fim dos valores cristãos entre os quais ela se constituiu e que ainda persistem, não obstante o célebre anúncio da morte de Deus, numa *forma mentis* que dá prosseguimento aos mecanismos psicológicos, que faz continuar, também após o desaparecimento de deus, a veneração de sua sombra – isto é,

---

<sup>15</sup> Fragmentos póstumos 29 [51], 30 [4], outono de 1884-início de 1885; 31 [10, 40], 32 [8, 13], inverno de 1884-1885.

<sup>16</sup> Fragmento póstumo 31 [10] inverno de 1884-1885.

<sup>17</sup> As ocorrências de “europeu” e “Europa” permanecem confinadas, sempre na parte IV, ao capítulo *Entre as filhas do deserto*.

<sup>18</sup> A esse respeito, ver Brusotti, M. “Europäisch und über-europäisch”. Zarathustra, der gute Europäer, und der Blick aus der Ferne, in *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, a cura di M. Mayer, Ergon, Würzburg 2006, pp. 73-87; Lupo, L. Ombres. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche “Le voyageur et son ombres”, in *Nietzsche Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines trop humaines*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 2004, pp. 99-112; Lupo, L. Invito alla lettura del dialogo “Il viandante e la sua ombra”, in *HyperNietzsche*, 15/09/2003, (<http://www.hypernietzsche.org/lllupo-1>).

<sup>19</sup> Fragmento póstumo 5 [71] verão de 1886 – outono de 1887. Para uma contextualização desse fragmento, ver o prefácio de G. Campioni à edição F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano 2006. Ver também o ensaio de Karl Löwith, de 1939, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges.*, trad. it. di F. Ferraresi, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

para buscar aquilo que traga satisfação, em novas formas, das mesmas necessidades, como ilustra o aforismo 108 da *Gaia ciência*, “novas lutas”, sobre a sombra de Deus<sup>20</sup>.

Sendo assim, as consequências políticas do niilismo europeu se enriquecem de uma conotação estritamente moral. O “bom europeu” se torna, então, figura antagonista do europeu que subsiste essencialmente no interior da moral cristã, incapaz de se liberar do espírito de veneração, como ilustrado pela figura do camelo presente no primeiro discurso de Zaratustra, *Das três metamorfoses*<sup>21</sup>. O “bom europeu”, em contrapartida, associa-se às figuras do andarilho (*Wanderer*) e do espírito livre. Por isso, no Prólogo de *Além de bem e mal*, Nietzsche fala de “nós, bons europeus, [...] espíritos livres, muito livres” e, em um fragmento imediatamente posterior à conclusão de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche caracteriza os bons europeus como “ateus, imoralistas”, aqueles capazes de “pensar de maneira ‘supraeuropeia’” e que se recusam a “fixar raízes”<sup>22</sup>.

Nesse mesmo fragmento, encontramos a contraposição entre os bons europeus, aqueles que vivem na *Heimatlosigkeit* e os *Vaterlande*, os “homens das pátrias”, reintroduzindo a mesma contraposição que *Humano, demasiado humano* estabelecia entre “espíritos livres” e “espíritos cativos” (*gebundenen Geister*)<sup>23</sup> e que retorna traduzida em termos políticos na oposição entre *große Politik* e *kleine Politik*<sup>24</sup>, ou seja, entre nacionalismo e cosmopolitismo. Dos cadernos preparatórios do *Zaratustra* é possível, portanto, inferir que o “bom europeu” se configura como ideal de um cosmopolitismo que possui valor igual e paralelo tanto sobre o plano político quanto sobre o plano moral. Como, então, tal ideal sofreu uma interpretação em sentido contrário a isso?

#### 4.

Estudando os primeiros anos de atividade do Arquivo Nietzsche é possível descobrir que “bom europeu” não foi apenas um conceito não ignorado, como também foi inicialmente tomado como uma autêntica bandeira. Quando, em 1904, em Weimar, foi inaugurado o busto de Nietzsche e a nova biblioteca da Villa Silberblick, os discursos

<sup>20</sup> Heidegger, M. *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, p. 212; Löwith, K. Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort “Gott ist tot”, in *Sämtliche Schriften*, VIII, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 213-215; Gentili, C. La scienza e la morte di Dio, in *Studia nietzscheana*, <http://nietzsche.netseven.it/SN/c-gentili-2014>.

<sup>21</sup> Sobre isso, me permito remeter à S. Busellato, G. Campioni, *Tra la torre e i cammelli. Nietzsche a Pisa*, ETS, Pisa 2013.

<sup>22</sup> Fragmento póstumo 35 [9], maio – julho de 1885.

<sup>23</sup> Cf. *Humano, demasiado humano I*, §§ 225-229.

<sup>24</sup> *Além do bem e do mal*, §208; Fragmento póstumo 25 [1] dezembro de 1888.

comemorativos foram pronunciados, em um gesto de intenções simbólicas, por um alemão, um suíço, um francês e um italiano<sup>25</sup>. Durante algum tempo, Elisabeth visou dar ao Arquivo uma natureza supranacional, como bem testemunha a visita feita por Romain Rolland, à qual ele atribui o sentimento de encontrar-se entre “cidadãos do mundo”. É digno de nota, a este respeito, que uma das primeiras conferências da “Sociedade dos amigos do Arquivo Nietzsche”, fundada por Elisabeth em 1926, foi proferida pelo francês Henry Lichtenberger e seu título era *Sobre o bom europeu*.

Mas a aparente gestão cosmopolita de Elisabeth estava bem longe de ser fundada sobre suas próprias convicções autênticas. Ao contrário, razões práticas a sustentavam: num primeiro momento, ela desejava garantir a máxima dimensão europeia à fama do irmão, mas visava sobretudo assegurar o financiamento de Kessler que, não obstante tivesse em projeto um – segundo ele, nietzschiano – “instituto genético para o melhoramento da raça”<sup>26</sup>, era um europeísta convicto e Elisabeth necessitava de seu apoio econômico, ao menos “até que, graças às suas relações com políticos influentes, ele pudesse oferecer ao Arquivo o apoio financeiro do Reich”<sup>27</sup>. Apesar das razões gerenciais, Elisabeth ao mesmo tempo não escondia o próprio pensamento político e as próprias tendências francamente nacionalistas. Em 1922, publicou um apanhado de passagens de temáticas sociais e políticas extraídas da obra de Nietzsche, *Palavras de Nietzsche sobre Estados e povos*, arbitrariamente orientado rumo a uma distorção do pensamento nietzschiano, e é significativo como, em 1927, provocou uma reação de Kessler, que a alertou sobre a impossibilidade de manter associados o seu entusiasmo por Mussolini e o ideal do bom europeu do irmão.

Mas o contexto histórico estava rapidamente mudando, entre as duas guerras, sobretudo com a questão da reparação e da ocupação do Ruhr, cresciam, de braços dados, o nacionalismo alemão e os atritos da Alemanha com a França, criando um terreno favorável para o acolhimento das interpretações que Elisabeth dava, desde 1899, sobre a relação de Nietzsche com os franceses, ano no qual publicou o artigo *Nietzsche und die Franzosen*, na revista “Zukunft”<sup>28</sup>. Nele, sustentava que o irmão tinha, sim, uma

---

<sup>25</sup> Cf., também para muitas informações posteriores, Barbera, S. *L'archivio Nietzsche tra nazionalismo e cosmopolitismo*, Op. cit.

<sup>26</sup> Kostka, A. *Der Epigone als Vollender: Harry Graf Kessler*, in *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Böhlau, Weimar 2000, p. 178. Ver também Venturelli, A. *Die Enttäuschung der Macht. Zu Kesslers Nietzsche-Bild*, in *Harry Graf Kessler: Ein weghereiter der Moderne*, a cura di G. Neumann e G. Schnitzler, Rombach, Freiburg 1997, pp. 109-133.

<sup>27</sup> Naake, E. *Nietzsche und Weimar. Werk und Wirkung im 20. Jahrhundert*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 2000, p. 9.

<sup>28</sup> Förster-Nietzsche, E. *Nietzsche und die Franzosen*, «Die Zukunft» XXVI (1899), pp. 462-473.

admiração pela França, mas pela França antidemocrática do *ancien régime*. Sendo assim, ele permanecia profundamente alemão, como Elisabeth reafirmará em um artigo de 1915, *Nietzsche e a Alemanha*, no qual o significado original do bom europeu é definitivamente subvertido e lido sobre uma luz pangermanista: “Meu irmão repetidamente destaca que a vantagem da Alemanha é aquela de possuir os homens mais viris; e o ideal de bom europeu e da Europa unida estava naturalmente e estreitamente em comunhão com os votos secretos da sua alma pela Alemanha”<sup>29</sup>. Elisabeth reduzia, assim, o antigermanismo de muitas das páginas de Nietzsche a motivos psicológicos, como, por exemplo, fruto de uma reação ressentida à pouca sorte que a pátria reservara a ele. Tratava-se, portanto para ela, de uma oposição apenas aparente ao germanismo, que, na realidade, nascia de um profundo amor pela pátria natal.

Por mais frágil que essa linha interpretativa possa parecer, a tese da aversão apenas aparente à Alemanha, em Nietzsche, foi acolhida por intérpretes do calibre de Ernst Bertram e Thomas Mann. Nas mãos de Bertram, Nietzsche se torna o mais robusto produto do espírito germânico, criando uma identidade entre a profunda característica do povo alemão, que consistiria numa formação contínua, uma tendência dinâmica de uma cultura privada de fixidez, e a ontologia nietzschiana do “devir infinito”, antitética à hipostatização do ser, vendo, assim, em Nietzsche, o ápice do equilíbrio entre uma vertente teutônica e uma grega, entre luteranismo e heraclitismo.

A esse respeito, Baeumler intervém polemicamente, rejeitando a interpretação bertramiana do cristianismo nórdico de Nietzsche, que ele percebia muito próxima às “virtudes de Naumburg” de Elisabeth. Para Baeumler, havia em Nietzsche um resíduo religioso, mas ele deveria ser procurado no eterno retorno zaratustriano, esse pensamento, entretanto, se revelava insignificante, uma vez que era antitético à verdadeira filosofia nietzschiana, que fazia pulsar do coração do filosofema mais autenticamente germânico, como aquele da *Wille zur Macht*<sup>30</sup>, um estado agonístico em devir perene, no qual as energias se manifestam no *polemos*, como ilustrado, segundo Baeumler, no capítulo de *Zaratustra* “Da superação de si mesmo”, onde está escrito: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim... vontade de potência”<sup>31</sup>.

Foi isso que Baeumler designou como o “realismo heroico” de Nietzsche, que destruiria toda estabilidade da sociedade burguesa. Distorcendo essa interpretação para

<sup>29</sup> Citado por Barbera, S. Op. cit., p.176.

<sup>30</sup> Baemler, A. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Op. cit., pp. 80 e ss.

<sup>31</sup> Assim falou Zaratustra II, Da superação de si mesmo.

fins políticos e fazendo de Nietzsche um “viril combatente” (*männlicher Kämpfer*), o filósofo do desencadeamento da ação pura, a figura do “bom europeu” é esvaziada de todo o seu conteúdo cosmopolita e acolhedor e, quando ela se torna ultranacionalista, Zaratustra está pronto para, assim, entrar em guerra sob a bandeira do terceiro Reich. Para Baeumler, Nietzsche “é o pensador da forma heroica revelada pela guerra”<sup>32</sup>.

## 5.

Mas a guerra, entretanto, revelou exatamente o contrário, e o terceiro Reich, fundado sob muitos pressupostos avessos ao pensamento nietzschiano, levou a Europa ao desastre. Derrocado o hitlerismo, muitos dos apoiadores das interpretações nietzschianas supracitadas, corrigiram os próprios juízos sobre a filosofia de Nietzsche e sobre as consequências políticas a serem extraídas dela. Hans Vaihinger, que, na verdade, sempre foi cauteloso, seja com respeito a fazer de Nietzsche a voz bélica da Alemanha, seja com o antissemitismo do Arquivo (embora valha recordar que ele é quem se empenhara para dar o Nobel da paz para Elisabeth), sustentou, após a derrota do hitlerismo, que apenas retornando a um Nietzsche diferente teria sido possível re-partir após a catástrofe. A começar em 1945, Baeumler iniciou uma profunda, apesar de tardia, autocrítica, na qual mudou, desde os fundamentos, a própria interpretação de Nietzsche e admitiu, em um grupo de apontamentos intitulados *Nós alemães*, que precisamente “a figura e a ideologia do herói, junto à ideia do Reich, constituiu um dos passos fatais para a catástrofe da Alemanha”<sup>33</sup>.

Com o período pós-bélico, as interpretações sobre Nietzsche e sobre o papel de seu pensamento com relação à catástrofe europeia mudaram de significado. São particularmente expressivas as reflexões de dois pensadores judeus, Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* e Theodor Adorno, em *Educação após Auschwitz*<sup>34</sup>, que, de maneira independente um do outro, enxergaram as razões do nazi fascismo não em uma ausência de moral, mas efetivamente na persistência da *forma mentis* da moral, do “tu deves”, ilustrada pela figura zaratustriana do camelo, no espírito de veneração que se revela um recipiente que permite encerrar qualquer conteúdo: aquela moral do rebanho

---

<sup>32</sup> Barbera, S. ‘Er wollte zu Europa, wir wollten zum Reich’. Anmerkungen zu den Nietzsche-Interpretationen von Alfred Baeumler, in *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg*, a cura di S. Barbera e R. Müller-Buck, ETS, Pisa 2006, pp. 199-234.

<sup>33</sup> Barbera, S. Alfred Baeumler e il culto dell’eroe, Op. Cit., p. 74.

<sup>34</sup> Arendt, H. *Le origini del totalitarismo* [1951], Einaudi, Torino 2004; Adorno, T. W. *Educazione dopo Auschwitz* [1969], in *La scuola di Francoforte* Einaudi, Torino 2005.

em direção à qual Nietzsche dedicou suas melhores energias, na tentativa de traçar sua superação.

Também nisso Nietzsche soube perceber, como poucos de seus contemporâneos, o significado dos elementos telúricos que iam se adensando no próprio tempo e que, poucas décadas depois, seriam desencadeados. Exatamente aqueles elementos que, por meio de uma atividade incansável de Elisabeth Nietzsche e de muitos dos intelectuais que se reuniram ao redor dela, traçaram a primeira recepção do pensamento nietzschiano. Uma primeira recepção entre as mais nefastas e distantes das páginas de Nietzsche, que somente o desastre bélico dramaticamente revelou sua impropriedade, mas que talvez nem mesmo este tenha sido suficiente para impedir que ainda se continue a interpretar equivocadamente as páginas de Nietzsche.

## **O limite do discurso filosófico da Modernidade: o não-consciente em Nietzsche como advento da Contemporaneidade**

*The limits of the philosophical discourse of Modernity: The no conscious in Nietzsche as the advent of Contemporaneaty*

Vânia Dutra de Azeredo\*

**Resumo:** Neste artigo, procuramos apresentar o não-consciente em Nietzsche, de uma parte, através dos conceitos de impulsos, forças, vontades de potência presentes na noção de corpo como estrutura social de muitas almas. De outra, como ruptura com a Modernidade mediante a recusa do conceito de subjetividade e de qualquer outro elemento organizados dos novos tempos. Por fim, apresentamos Nietzsche como aquele que inaugura a Contemporaneidade sem, contudo, nela habitar.

**Palavras-chave:** não-consciente; subjetividade; Modernidade; Contemporaneidade.

**Abstract:** In this article, we sought to present the no conscious in Nietzsche, in part through the notions of impulses, strengths, wills to power present in the concept of the body as a social structure of various souls. And by the rupture with Modernity through the refusal of the notion of subjectivity and of any other organized element in the newer times. Finally, we present Nietzsche as the one who inaugurates Contemporaneity without however habiting it.

**Keywords:** no consciousness, subjectivity, Modernity, Contemporaneity.

Recebido em: 17/06/2019 – *Received in:* 06/17/2019

Aprovado em: 11/07/2019 – *Approved in:* 07/11/2019

Neste texto, nosso intuito consiste em mostrar que Nietzsche ultrapassa os pressupostos modernos, inviabilizando, por um lado, a leitura de uma possível subjetividade presente no pensamento dele e, por outro, introduz o não-consciente como dimensão imperante no humano, inaugurando, em nossa ótica, a Contemporaneidade. Partiremos das considerações de Habermas acerca de Hegel como aquele que percebe o problema da auto-certificação da modernidade, simultaneamente, como a grande questão moderna e o problema da filosofia hegeliana, enquanto precisa apreender o seu tempo em

---

\* Professora de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [vd.azeredo@uol.com.br](mailto:vd.azeredo@uol.com.br)



pensamento. Em vista disso, Hegel é apresentado em *O discurso filosófico da modernidade* como aquele que descobre a subjetividade como princípio organizador dos novos tempos, permitindo-lhe situar a Modernidade em outra dimensão, em termos de superioridade, mas também de uma tendência à crise, cuja crítica permite à Modernidade chegar ao nível do conceito. Nesse ponto justamente, anuímos à leitura de Habermas e procuraremos mostrar esse percurso como uma situação datada, que tem como marco divisório o encontro do não-consciente, enquanto remete ao abandono do conceito de razão, tendo por início o sujeito especular remetido ao cogito cartesiano, na sequência a plena autoafirmação na crítica de Kant e, como ponto final, o esclarecimento do sentido, da possibilidade e da abrangência da razão moderna na dialética de Hegel.

Com referência à Modernidade, seguiremos a exposição habermasiana acerca do sentido e identidade de seu projeto de auto-certificação a partir, justamente, do conceito de subjetividade. Visamos refutar a tese de que haveria no pensamento nietzschiano tal conceito, ao qual contrapomos o de estrutura social de muitas almas. Em termos de ruptura, consideraremos os seguintes pontos da crítica para Nietzsche: o sentido da Revolução Francesa e da Reforma e; o conceito de estrutura social de muitas almas enquanto dimensão não- consciente. A escolha desses pontos de ultrapassagem deve-se à circunscrição realizada por Habermas no livro *O Discurso filosófico da modernidade*, que apresenta, por um lado, como “os acontecimentos-chave históricos para o estabelecimento da subjetividade [...] a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa”<sup>1</sup>. E, por outro, a realização da crítica à Modernidade enquanto tentativa de situá-la no nível do conceito. A expressão subjetiva, na visão de Habermas, comporta quatro conotações a partir de Hegel: o individualismo, como ponto de partida para particularmente fazer valer as ações; o direito de crítica, enquanto necessidade de legitimação do reconhecido; a autonomia da ação, tida como resposta ao que se faz e, por último, a filosofia idealista enquanto ideia que se sabe a si mesma. Encontramos no livro a seguinte afirmação definidora do discurso e da subjetividade modernos:

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificação do princípio da subjetividade. Sua estrutura é apreendida enquanto tal na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta de Kant. Trata-se da figura de auto-realização do sujeito cognoscente que se

---

<sup>1</sup> Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*, Trad. Luiz Repa, Martins Fontes, 2002, p. 26.

desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”<sup>2</sup>.

Convém mencionar que compartilamos com Habermas a afirmação de que a estrutura da subjetividade é apreendida no cogito cartesiano, tratando-se “da figura de autorrealização do sujeito cognoscente”, cuja exposição descritiva encontra no idealismo hegeliano sua expressão conceitualizada, haja vista que a filosofia passa a ter como tarefa apreender no pensamento o seu tempo que, no caso, é a própria Modernidade. Descobrir a subjetividade como princípio, Hegel explica, ao mesmo tempo, a superioridade e a tendência à crise dos novos tempos. Esse é o ponto em que a Modernidade atinge a autocertificação.

Consideramos a posição idealista de Descartes como marco inaugural, enquanto estabeleceu o sujeito como ponto de partida do conhecimento, significando que é nele o polo a partir do qual se irradia a certeza. No pensamento cartesiano, a realidade sensível terá que ser demonstrada no nível do intelecto para que possa vir a possuir valor, uma vez que o intelecto é o único princípio de conhecimento. Assim, o sujeito passa a ter a função ordenadora enquanto é a sede da certeza de todos os objetos, cuja denominação de subjetivismo remete ao primado da subjetividade. As mudanças de procedência lógica na construção filosófica têm como pano de fundo a autoafirmação do sujeito na Modernidade. A subjetividade é auto-afirmada mediante a crítica, remetendo a Kant as condições de possibilidade, pois somente a extensão realizada por ele de uma legislação de essência universal às esferas da natureza, da vida social, jurídica e ética confirma a soberania da razão. Convém mencionar que não identificamos sujeito e subjetividade, já que entendemos o primeiro com o primado do pensamento e da representação e o segundo, como expõe Habermas, “figura de autorrealização do sujeito cognoscente que se desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três “Críticas”<sup>3</sup>.

A filosofia de Kant procura resolver dois grandes problemas que ocupavam os filósofos da Modernidade, que entendemos de Descartes a Hegel: o problema do conhecer e o problema do agir. É importante observar que a ordem lógica de colocação do problema é exatamente esta para o autor de *A fundamentação da metafísica dos costumes*; todavia,

---

<sup>2</sup> Ibidem, pp. 27-28.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 28.

a determinação do que seja fundamental para a filosofia dele difere dessa ordem. Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma: “Todo o interesse da minha razão (tanto o especulativo, quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?”<sup>4</sup>. Pela citação, conclui-se que, de fato, a questão do conhecer antecede a do agir. Isso ocorre, inclusive, porque em Kant é preciso saber primeiramente as possibilidades da razão com relação ao conhecimento para posteriormente buscar uma solução para o problema da moral em termos de razão prática. Logicamente, o saber antecede o fazer. Contudo, o problema fundamental que se configura como móvel da filosofia kantiana é o da moral, isto é, a razão não no seu uso especulativo, mas no seu uso prático. Isso fica patente em diversas passagens da *Crítica da razão pura*. Entre elas destacam-se duas citações da “Seção primeira do Cânon da Razão Pura”, intitulada *Do Fim Último do Uso puro de Nossa Razão*: “O propósito último para o qual conflui, enfim a especulação da razão em seu uso transcendente concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus”<sup>5</sup>

Os três objetos apontados por Kant não se apresentam ao entendimento como objetos de conhecimento, visto que as condições requeridas para isto ficam excluídas devido ao fato de não serem objetos de intuição sensível. Estão, no entanto, presentes constantemente no âmbito da razão como um “propósito último” para o qual ela se dirige. Se não podem pertencer ao uso teórico da razão com vista ao conhecimento, regulam a marcha do pensamento na busca do termo da séria de condições, e devem pertencer-lhe enquanto houver um uso prático destinado à questão moral.

Em consequência, na elaboração daquilo que poderia denominar-se Filosofia-Pura, todo o equipamento da razão está de fato unicamente dirigido para os três problemas referidos. Estes mesmos, no entanto, possuem um propósito mais remoto, qual seja: o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso exista Deus e um mundo futuro. Ora, já que isso se refere ao nosso comportamento com vistas ao fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para o moral.<sup>6</sup>

A razão, mediante a crítica, estabelece as possibilidades com relação ao conhecimento, respondendo, com isso, à questão do que se pode conhecer. Consoante à determinação da legislação do entendimento ao mundo fenomênico, à razão é dado um

<sup>4</sup> Kant, I. *Crítica da razão pura*, trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. (Coleção Os pensadores), São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 393.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 390.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 391.

uso prático, a nosso ver, a partir da resolução da terceira antinomia que admite a determinação no mundo dos fenômenos e a liberdade no âmbito dos númenos. O governo absoluto da razão em termos de moralidade possibilita a universalidade de sua legislação e a resposta à segunda questão kantiana, referente ao agir humano. A terceira pergunta fica respondida pela necessidade de se supor, segundo a razão em seu uso teórico “[...] que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornam dignos com seu comportamento”<sup>7</sup>. Kant ressalta, contudo, que a ligação entre o sistema da moralidade e o da felicidade só ocorre na ideia da razão pura.

O filósofo de Königsberg acreditava, pela introdução de uma crítica total da razão, ter resolvido os problemas que o afligiam com relação ao conhecer e ao agir. Todavia, Nietzsche procura mostrar que ele jamais realizou a crítica, visto que não colocou em momento algum a questão em termos de valores. Para Nietzsche, Kant não teve intenção de atacar a dogmática dos teólogos – Deus, alma, liberdade, imortalidade –, mas, ao contrário, de defendê-la, uma vez que, mediante a crítica, estabeleceu a presença necessária desses elementos num mundo puramente inteligível, o mundo da coisa em si ou númeno. À razão era impedido o acesso aos númenos, enquanto objetos de conhecimento; entretanto, a imposição do termo da série das condições fez com que obtivesse a possibilidade de os pensar. A razão, em Kant, mediante a lei moral, se descobre como pura prática e, conseqüentemente, com pleno direito de acesso aos númenos. Ora, é justamente essa possibilidade de transposição do mundo sensível, referente ao fenômeno, para o mundo inteligível, de domínio dos númenos, através da moralidade, que mostra a Nietzsche o sentido dessa construção, que visa não à crítica do conhecimento, ou mesmo das condições da moralidade, mas justamente ao estabelecimento de sua invulnerabilidade, mormente a da moral.

[...] para abrir espaço para seu “reino moral”, ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um “além” lógico – era justamente para isso que ele necessitava de sua *Crítica da razão pura*. Para exprimi-lo de outro modo: ele não teria necessitado dela, se para ele não tivesse sido mais importante do que tudo, tornar “o reino moral” invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão – ele sentia, justamente, a vulnerabilidade de uma ordenação moral das coisas, da parte da razão, muito fortemente!<sup>8</sup>

A crítica kantiana deveria ser uma crítica da razão pela própria razão, de forma que, de um lado, nenhuma instância exterior poderia figurar como promotora da crítica e,

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 395.

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *Aurora*, Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, prefácio, § 3.

de outro, nada exterior a ela seria objeto de crítica. Num primeiro momento, isso pareceria procedente, uma vez que, eliminando toda exterioridade como objeto de interferência, lograr-se-ia a possibilidade de uma crítica imanente. Nietzsche percebe, porém, a existência de problemas relacionados a essa questão, visto que o distanciamento entre o crítico e o criticado fica comprometido pela coincidência de ambos. Kant coloca a razão como único critério demarcador de suas próprias possibilidades, constituindo-se, assim, como juiz e réu. À razão é atribuída a tarefa de julgar a si própria, fazendo com que a questão se planteie num único campo, parecendo difícil uma solução imparcial. Nietzsche percebe um problema interno na crítica empreendida por Kant: “e, para perguntá-lo acessoriamente, não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo ‘conheça’ seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um contrassenso?”<sup>9</sup>.

Não obstante a afirmação kantiana da extensão e profundidade de sua crítica, efetivou-se, em linhas gerais, na ótica nietzschiana, uma defesa do criticado, explicitada já previamente pela formulação das três questões (Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?), que envolvem todo o interesse da sua razão e que em momento algum excluíam a possibilidade de que há algo a saber: um verdadeiro conhecimento. Há algum procedimento a ser seguido: existe uma moral verdadeira. Finalmente, que está pressuposto algo a esperar como decorrência de minha ação, enquanto, inclusive, aceitação da verdadeira moral. Com isso, a crítica já principia por estabelecer que tais respostas realmente existem, constituindo-se, desse modo, em uma demonstração de sua verdade. Nietzsche requer para a genealogia o empreendimento crítico sem estabelecimento de compromissos com a verdade, o dever, o belo e o absoluto, introduzindo a tipologia e a dimensão instintual ou dos impulsos como instância que interpreta e avalia, remetendo, por conseguinte, ao não-consciente como móvel de uma ação ou reação.

Na sequência, partiremos das considerações de Habermas acerca de Hegel enquanto pensador que reconhece na autocertificação da Modernidade, ao mesmo tempo, o grande problema moderno e o ponto axial da filosofia dele, conduzindo o filósofo da dialética à busca da apreensão do tempo em pensamento. Enquanto descobre a subjetividade como começo de um momento diverso dos anteriores, Hegel o situa em outra dimensão, reconhecendo na Modernidade uma superioridade imbricada com uma

---

<sup>9</sup> Ibidem.

tendência à crise, cuja crítica permitiria à Modernidade chegar ao nível do conceito. Nesse ponto, procuraremos mostrar esse percurso como uma situação datada, que tem seu termo no encontro do não-consciente em Nietzsche.

É importante mencionar que observamos, na leitura da *Fenomenologia de espírito*, o vir-a-ser da consciência, que parte do imediato, como certeza sensível, e, no capítulo final, torna-se saber absoluto, um saber que se atualiza através de uma mediação interna, fazendo com que, ao final do livro, ele se torne o que ele é, quer dizer, o *saber absoluto*. O final desse processo dialético da consciência como saber absoluto coincide com a leitura totalizante de Hegel. Nessa perspectiva, percebemos o sentido latente de uma compreensão de sistema filosófico, enquanto deveria conter a própria história da filosofia, fazendo com que esse vir-a-ser da consciência coincida com momentos do pensamento na história filosófica. Como afirma Hyppolite acerca do propósito de Hegel, trata-se de: “conduzir a consciência à consciência de si”<sup>10</sup>, o que é precisamente, “mostrar que a primeira chega à segunda por si mesma, mediante uma espécie de lógica interna que ela ignora e que o filósofo descobre ao acompanhar suas experiências”<sup>11</sup>.

O texto hegeliano apresenta esse vir-a-ser como dialético, porque introduz como motor dos processos a mediação negadora, que vemos como o desenrolar da afirmação, à qual se segue a negação, e por fim de cada etapa e, ao mesmo tempo, início de outra, a negação da negação, que recupera o momento inicial fazendo com que ele se torne o que ele é. Toda a fenomenologia hegeliana é esse vir-a-ser da consciência até atingir o que ela é. Na certeza sensível, o ponto de partida é o saber imediato, o que Hegel denomina “*saber do imediato ou essente*”<sup>12</sup>, porque é o saber que no início é o nosso objeto. Nossa maneira de recebê-lo é também receptiva e imediata sem o conceituar. Esse é o primeiro momento da certeza sensível, que tem um conteúdo concreto, dado, imediato em toda sua plenitude, fazendo com que a certeza sensível se constitua como o conhecimento mais rico. É exatamente isso que encontramos nos parágrafos 90 e início do 91 da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel expõe a consciência mais ingênua, a sua forma mais básica e baixa, que lhe confere à recepção imediata do dado ou do essente. A consciência sabe de forma imediata do objeto.

Vemos Hegel mostrar no final da “Certeza sensível” a impossibilidade de atingir e dizer o *isto*, enquanto objeto sensível, pois não posso apreendê-lo por ser da ordem do

---

<sup>10</sup> Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia de Hegel*, Trad. Sílvio Rosa, Discurso, 1999, p. 94.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>12</sup> Hegel, G. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vol., § 90.

indizível. Ora, o isto sensível não pode ser apreendido pela linguagem, que é da ordem da consciência e não do objeto. Logo, pensar apreendê-lo leva a perdê-lo, perdemos o um singular no todo dos aqvis, agoras, homens e casas que são na linguagem sem o ser na realidade ou efetividade. É isso que Hegel quer dizer ao afirmar que o isto sensível é indizível pela linguagem. Por isso, Hegel afirma: “o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente visado”<sup>13</sup>. Ou ainda, no texto de Hyppolite em referência à questão: “a certeza sensível, ou a certeza do imediato, não pode dizer seu objeto, sob pena de nele introduzir uma mediação; portanto, experimenta-o em sua unidade inefável”<sup>14</sup>. Isso remete ao limite da certeza sensível, pois o falar termina por inverter o visar ao não o deixar chegar à palavra. E quanto ao universal, como diz Hegel: “Eu o tomo como é em verdade, em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo]”<sup>15</sup>. Assim, ao término da dialética da certeza sensível, lembramos o início dessa seção como apresentando o vir-a-ser da consciência desde a certeza sensível que se tornará, no final da fenomenologia, saber absoluto.

Vejamos, em nossa leitura, a que nos leva à certeza sensível de Hegel: temos a importância da linguagem enquanto condição de possibilidade de a consciência chegar à consciência de si, pois só ao compreender a impossibilidade discursiva ou, mais propriamente, enunciativa do “isto” entende que a consciência só pode dizer algo acerca do universal. Há, de fato, uma incorporação das teses heraclitianas na filosofia de Hegel, tanto que ele escreve em *História da Filosofia*: “Aqui nós vemos terra: não há nenhuma frase de Heráclito que eu não incorporei em minha *Lógica*”<sup>16</sup>. Esta manifesta incorporação diz respeito aos seus principais aspectos: movimento, processualidade, circularidade, dialeticidade e, principalmente, o jogo de contrários ou oposições. Mas, efetivamente, Hegel entenderá que a subjetividade é o princípio dos novos tempos inaugurado por Descartes, ainda que proponha o sujeito como negatividade rejeitadora de toda determinação.

Ora, nisso está implicado que só terá validade aquilo que for transparente à reflexão, mesmo que vise apresentar o vir-a-ser da reconciliação entre ser e pensar. O processo inicia-se com a certeza sensível até chegar ao espírito absoluto, no momento em que o filósofo percebe que o real é racional, porque a razão é real. Se o espírito pode

---

<sup>13</sup> Ibidem, § 110.

<sup>14</sup> Hyppolite, J. Op. Cit., p. 101.

<sup>15</sup> Hegel, G. Op. Cit., § 110.

<sup>16</sup> Hegel, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main 1979, p. 320.

abandonar uma noção vaga de si em busca da completude é porque o processo do vir-a-ser do espírito obedece a uma lógica interna, que só pode ser apreendida enquanto a história é dotada de razão. Ao fazer com que a experiência da realidade seja racional, ao mesmo tempo em que a razão é a experiência da realidade, Hegel hipostasia o conceito de razão, inscrevendo-o na lógica do vir-a-ser. Percurso fundamental para resolver as cisões da Modernidade.

Mas, a nosso ver, faltou a Hegel entender que há uma dimensão não-consciente presente no ser humano. Nietzsche entende essa dimensão como forças, impulsos, vontades de potência, corpo e grande razão, levando-nos a encontrar neste ponto a ruptura de discursos, quais sejam, o Moderno e o Contemporâneo. E nesse sentido, não temos como não retomar as afirmações de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*: “Hegel concebe a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto”, acrescentando na sequência a reação da esquerda e da direita hegelianas concernente ao problema da Modernidade: “a esquerda hegeliana como apropriação libertadora das forças essenciais exteriorizadas produtivamente, mas inacessíveis, e a direita hegeliana como compensação rememorativa da dor provocada pelas cisões inevitáveis”<sup>17</sup>.

Ora, a razão hegeliana como “autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto”, em nossa leitura, tem seu termo com o outro da razão, que é o não-consciente de Nietzsche. Habermas nos diz: “Nietzsche [...] renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento”<sup>18</sup>. Na sequência, dirá que ele se vale do fio condutor da razão para fincar o pé no mito como sendo o outro da razão, que o filósofo de *O discurso filosófico da modernidade* entenderá como “o irracional transfigurado metafisicamente”<sup>19</sup>, que tem seu ponto de partida na ruptura com o princípio de individuação como via para escapar da modernidade, mas afirma que “se deve ser algo mais que uma citação de Schopenhauer, só pode ser credenciada pela mais avançada arte da modernidade”<sup>20</sup>. Nietzsche fugiria disso, ao romper com o nexos entre razão teórica e prática mediante o irracionalismo. A nosso ver, a ruptura está, primeiramente, na percepção embrionária do não-consciente já em *O nascimento da tragédia* e, mais tarde, a partir de *Assim falava Zaratustra*, com o domínio pleno do humano no conceito de corpo e de grande razão. Trazer à cena filosófica o não-racional abala o primado do

---

<sup>17</sup> Habermas, J. Op. Cit., p. 122.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 137.



conceito de razão moderno e, de fato, situa o discurso filosófico em outra dimensão. Retomemos algumas questões importantes de *O nascimento da tragédia*.

Certamente, Nietzsche vale-se do mito para contrapor-se ao que denomina de socratismo estético, em que se exclui da tragédia o dionisíaco para reconstruí-la sobre uma arte e uma moral que expulsam o deus grego da visão de mundo. A inteligibilidade passa a determinar o belo, através da virtude daquele que sabe, em Sócrates, e da necessidade de ser consciente, em Platão. Nietzsche remete ao irracional porque se refere ao impulso como força afirmativa e criadora, apontando para uma inversão em Sócrates, em que a consciência é criativa e o impulso crítico: “em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade de *per defectum!*”<sup>21</sup>. A importância do mito trágico se dá enquanto expõe, por um lado, o vir-a-ser através do criar e do destruir, da beleza e do horror como as duas faces da existência e, de outro, a ausência de consciência e deliberação do herói trágico ao encontrar o próprio destino. Em *O nascimento da tragédia*, consideramos que se encontra em estágio embrionário a compreensão nietzschiana do não-consciente como imperando sobre o consciente; ainda que não haja uma formulação elaborada dessa dimensão como determinante do agir humano, há um endereçamento ao destino e o recurso ao termo impulso. Com isso, queremos afirmar que o que Habermas considera como o irracional enquanto remessa ao mito é o estágio primeiro e rudimentar da inclusão do outro da própria razão.

Há, a partir de Nietzsche, uma reviravolta em termos de compreensão, enunciada pela recusa em conceder ao estado consciente o primado da significação. A consciência não desempenha a função mais nobre no organismo; ao contrário, na visão do filósofo, desenvolveu-se devido à necessidade de comunicação, devendo ser vista como um órgão condutor de algo sem, todavia, responsabilizar-se pela condução dos processos no organismo. Em vista disso, ele enuncia que “tudo o que se torna consciente foi previamente preparado, simplificado, esquematizado, interpretado”<sup>22</sup>. O filósofo não acredita na supremacia desses órgãos que teriam, em si, a competência e a função de atingir as coisas mesmas ou condicionantes referentes à verdade dessas coisas. Entende o seu desenvolvimento na perspectiva da utilidade. Com relação aos órgãos do

<sup>21</sup> Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, § 13.

<sup>22</sup> Nietzsche, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol., VIII/2, p. 16 (fragmentos póstumos de novembro de 1887 / março de 1888).

conhecimento diz: “Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e de crescimento”<sup>23</sup>. Em vista disso, simplificam e esquematizam. Sobre a crença na razão, ele declara: “A confiança na razão e em suas categorias [...], na *escala de valores* da lógica, demonstra somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência e não sua ‘*verdade*’”<sup>24</sup>.

A consciência, consoante a Nietzsche, “não é mais do que um ‘instrumento’, nada mais, – no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento”<sup>25</sup> e subordina-se ao corpo enquanto organização, assim como os demais seres que o compõem. É a multiplicidade hierarquizada em um corpo que se manifesta quando das produções desse corpo, pois, para ele, “[o] ‘aparelho neuro-cerebral’ não foi construído com esta ‘divina’ sutileza com a única intenção de produzir o pensamento, a sensação, a vontade”<sup>26</sup>. Na sua visão, processa-se o contrário: “para produzir o pensar, o sentir e o querer, não há necessidade de um ‘aparelho’, mas que esses fenômenos, e somente eles, são ‘a coisa ela mesma’”<sup>27</sup>. Ora, nem o termo “aparelho” nem “a coisa ela mesma” têm realidade nessa exposição: são utilizados apenas para conferir ao pensar, ao querer e ao sentir o caráter efetivo presente no efetivar-se de cada força e vontade de potência em relação. Cada ser quer, pensa, sente e, ao fazê-lo, impõe sua perspectiva provisória, perpetuando a mudança e expressando uma determinada hierarquia resultante da luta entre as diversas forças. É o fio condutor do corpo que Nietzsche propõe, em termos de interpretação, como medida das produções humanas.

Compreender o corpo como responsável pela imposição de todo e qualquer sentido e valor, já que pensa, sente e quer, traz consequências importantes referentes à construção do domínio significativo. Nietzsche inaugura outra forma de interpretação para as produções humanas, pois confere à rede instintual, às diversas vontades, a primazia na composição da exterioridade. A exterioridade, nesse caso, quer designar os domínios concernentes ao conhecimento, à moral, à política, enfim, às relações de dominação *da e na* natureza e *do e no* homem enquanto organizados socialmente, envolvendo, por isso, a dimensão semântica. No limite, os corpos propõem e impõem interpretações que formam ao mesmo tempo em que se formam. Essas organizações plurais e efêmeras retiram do espírito a competência legisladora, dissolvem o conceito de

---

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, VII/3, p. 302 (fragmentos póstumos de junho / julho de 1885).

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

razão à medida que o tornam pequeno, ineficiente, um mero “instrumento” do corpo. Assim, Nietzsche o apresenta: “Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chama ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão”<sup>28</sup>.

Ora, se a consciência não tem um papel fundamental e os órgãos do conhecimento obedecem a condicionantes de ascensão e de declínio, é o que basta para pôr em xeque a onipotência do intelecto tanto em termos de competência quanto em termos de produção, conferindo o primado da significação às necessidades orgânicas, às condições de ascender ou de declinar manifestas nos organismos e expressas em suas estimativas de valor. No limite, são resultantes de uma interpretação, constituem a imposição de uma perspectiva, pois não há outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, sem, todavia, a inserção do intérprete.

Ao empreender uma genealogia da moral, Nietzsche realiza o resgate histórico interpretativo das configurações erigidas no decurso da história humana enquanto proposição de sentidos. Resgatando motivos não conscientes como determinantes do agir, o autor recusa o governo absoluto da razão em termos de moralidade e a universalidade de sua legislação. Se a ideia e a necessidade de um fundamento absoluto perpassam os pensadores, mormente os da modernidade, enquanto condicionante para compreender e sustentar o conhecer, o ser e o agir, a inexistência de fundamento em Nietzsche conduz, em nossa ótica, da investigação da condição humana inserta no mundo ao reconhecimento de que as considerações acerca do conhecer, do ser e do agir são somente perspectivas provisórias. Ao fazer isso, ele identifica como instância crítica a vontade de potência e ela, enquanto quem interpreta e avalia, remete ao paralogismo da força separada do que ela pode e à má consciência, enquanto força que se interioriza, que se volta contra si mesma. Por último, encontra o ideal ascético como expressão de todas as ficções: ficção do verdadeiro conhecimento, da verdadeira religião e da verdadeira moral, a mistificação do ideal em que a vontade prefere querer o nada a nada querer.

À genealogia, na ótica nietzschiana, cumpre justamente perscrutar os sucessos ou fracassos fisiológicos, que se expressam nos valores. Por isso, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores, perguntando pelo próprio valor deles. Essa avaliação é desde sempre o introduzir de uma interpretação. Quem interpreta não é um existente movido pela cognição, mas as lutas entre os diversos impulsos. Há uma

---

<sup>28</sup> Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, I, Dos desprezadores do corpo.

correspondência entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas decorrem de um crescer ou de um declinar, que se expressa em estimativas de valor. Em vista disso, o genealogista estabelece uma tipologia, já que o caráter agonístico presente no instituir do valor remete a perspectivas divergentes que, em termos de suas manifestações no homem, remontam a tipos disjuntivos denominados nobre e vil. Remetem a constituições díspares que, no limite, expressam a condição de uma vida, os seus sucessos ou fracassos fisiológicos. Compreende-se, a partir disso, a conhecida estratificação nietzschiana, que, tendo por pano de fundo a questão fisiológica aplicada ao organismo, estabelece a disjunção forte/fraco. Assim, à genealogia cumpre papel decisivo, pois, ao identificar o duplo aspecto existente no valor, refere-o ao tipo que o institui; ao determinar o tipo, remete-o à sua condição de vida; e, ao conferir à vida seu caráter agonístico, a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos, cujo resultado, obtido em termos de fracasso ou êxito na aquisição de mais potência, constitui a própria interpretação.

Convém mencionar ainda que, enquanto Nietzsche faz críticas contundentes à Reforma e à Revolução Francesa, tidas por Habermas, juntamente com o Iluminismo, como acontecimentos históricos chave para o estabelecimento da subjetividade, ele cultua o Renascimento como movimento de transvaloração dos valores cristãos, por realizar a retomada dos valores nobres, estimulando tudo o que era forte e ascendente em relação à vida, mostrando uma atitude de enfrentamento, uma retomada da nobreza guerreira. Contudo, os próprios alemães colocaram em suspenso o reascender da nobreza romana expresso no Renascimento, mediante o resgate do valor do cristianismo através da Reforma, considerada por Nietzsche como expressão dos “instintos populares do ressentimento”<sup>29</sup>. Os ideais da Reforma combateram o catolicismo e a igreja, mas não o cristianismo. Pelo contrário, promoveram uma aliança com os valores teocêntricos para combater a transvaloração iniciada pela Renascença, o que levou novamente a vitória de Judéia. Assim, ao menos no que concerne aos “fatos” históricos-chave para o estabelecimento da subjetividade, Nietzsche os recusa um a um. De outra parte, com as noções de impulsos, forças e vontades de potências dispostas hierarquicamente em uma estrutura social de muitas almas, o autor de *Ecce homo* recusa o conceito de subjetividade moderno.

---

<sup>29</sup> *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987, II, § 16.

Atribuímos a Nietzsche uma nova compreensão do homem como estrutura social de muitas almas que, simultaneamente, abandona os pressupostos modernos e o conceito de subjetividade. Em vista disso, lermos em Nietzsche a proposição de uma estrutura social de muitas almas como introdução do primado do não-consciente. Há o afastamento completo do discurso da Modernidade consoante a Habermas, cujo termo é a filosofia hegeliana que completa e hipostasia o conceito de razão ao introduzi-lo na história, já que a razão passa a ser a própria história, conferindo sentido ao tempo e afirmando relação necessária entre as leis do pensamento e as leis do real. Isso permitiu ao filósofo da dialética encontrar e nomear o princípio dos novos tempos como subjetividade, situando os tempos modernos em outra dimensão, ao considerá-la em termos de superioridade e de tendência à crise, permitindo, através da filosofia dele, conduzir a Modernidade à resolução dos próprios conflitos através da história da razão em busca do conhecimento de si. Quanto a Nietzsche, a nosso ver, ele inaugura a Contemporaneidade, sem, contudo, nela habitar.

Ao introduzir o conceito de estrutura social de muitas almas, Nietzsche, em nossa avaliação, situa-se para além de um sujeito nos moldes da Modernidade. Com essa estrutura, o autor traz à cena filosófica a dimensão não-consciente enquanto primado das realizações humanas, demasiado humanas, remetendo as produções filosóficas ao jogo agonístico de uma condução instintual da produção filosófica. Ao declarar que, “em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”<sup>30</sup>, Nietzsche quer mostrar, por um lado, a impossibilidade de o espírito ser responsável pelas elaborações teóricas, pela construção das mais variadas filosofias e, por outro, a inexistência de objetividade no que concerne a essas produções, chegando, assim, ao ponto de afirmar ter sido toda grande filosofia “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”<sup>31</sup>.

Pensando a produção filosófica como produto de uma ausência de voluntariedade, enquanto inexistência de uma deliberação no seu construir, ele reforça a confiança na sua determinação instintual, já que, na sua visão, todas as avaliações são resultantes de condições de existência que se alteram conforme a modificação dessas condições. Na visão dele, cada pensamento, cada sensação, cada volição são um estado global que resulta da correlação de forças atuais de todos os impulsos e não tem seu nascimento vinculado a um determinado impulso. O pensamento que se segue manifesta a alteração

---

<sup>30</sup> *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, § 3.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

da correlação de forças em seu conjunto<sup>32</sup>. A argumentação nietzschiana, portanto, subverte a compreensão vigente ao entender, quer a construção do conhecimento quer o estabelecimento das normas jurídicas, éticas e também dos juízos estéticos, à hierarquia dos impulsos que rege o filósofo e, portanto, à uma instância não-consciente como determinante, ultrapassando com ela a Modernidade e o conjunto de seus pressupostos.

Em nossa avaliação, a contemporaneidade caracteriza-se, especialmente, pela ausência de hierarquia dos valores e pela escalada desenfreada do niilismo, cujas possíveis consequências foram apontadas por Nietzsche em muitas de suas obras. De outra parte, a inserção de alguns acontecimentos como a 2ª Guerra Mundial e os totalitarismos, que transformaram a visão política; a globalização e as alterações no mundo capitalista precipitadoras, em bom sentido, da ausência de critérios; bem como as mudanças na arte, na literatura e na arquitetura, já no nosso século, não foram vividas por Nietzsche. Isso nos leva a considerar o lugar do discurso dele enquanto para lá de um tempo e, ao mesmo tempo, sem inserir-se em outro. Tal qual sua afirmação: “Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’”<sup>33</sup>. Ainda assim, ele antecipa Freud ao mostrar através da estrutura social de muitas almas que o “eu” perde a hegemonia nas questões concernentes às decisões e às ações humanas, antecipando o conceito freudiano de inconsciente.

---

<sup>32</sup> Ver os fragmentos póstumos 26 [92] do verão/outono de 1884, 38 [1] do junho/julho de 1885 e 41 [11] de agosto/setembro de 1885.

<sup>33</sup> *O Caso Wagner*, Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, Prólogo.

## **A morte de Deus a partir do §2 do Prólogo de *Assim falou Zarathustra***

*The death of God from the Prologue §2 Thus spoke Zarathustra*

Rodrigo Ribeiro de Assumpção\*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo analisar o tema da morte de Deus, partindo do §2 do Prólogo de *Assim falou Zarathustra*. Nossa concepção é a de que a morte de Deus está numa estreita relação de necessidade com o processo de superação vivido pela personagem Zarathustra. Nessa superação, o profeta teve seu estado de ânimo e pensamento modificados, passando de um estado de decadência de força e negação da vida para um estado de elevação, aumento de poder e afirmação da existência. A partir do acatamento da morte de Deus, Zarathustra pode abandonar o niilismo negativo da metafísica e da crença no divino, pode ultrapassar e superar o niilismo do desânimo que está à espreita dos últimos-homens, para, enfim, sobressair a possibilidade da busca por um caminho existencialmente singular de expressão da vontade e de afirmação plena da vida. Essa foi a sabedoria adquirida por Zarathustra, e é exatamente ela que o profeta quer levar ao conhecimento e quer ensinar aos homens.

**Palavras-Chave:** Transformação; Morte de Deus; Zarathustra; Niilismo; Superação.

**Abstract:** This article aims to analyze the God's death theme, starting from §2 of the Prologue of *Thus Spoke Zarathustra*. Our conception is that the God's death is in a close relation of necessity with the process of overcoming lived by Zarathustra. In this overcoming, the prophet had his state of mind and thought modified, going from a state of decay of strength and denial of life to a state of elevation, increase of power and affirmation of the existence. From the contemplation of the God's death, Zarathustra can abandon the negative nihilism of metaphysics and the belief in the divine, can overcome the nihilism of discouragement that is lurking in the last men, in order to highlight the possibility of the search for an existential singular way of expressing the will and full affirmation of life. This was the wisdom acquired by Zarathustra, and that is exactly what the prophet wants to bring to knowledge and wants to teach men.

**Key words:** Transformation; Death of God; Zarathustra; Nihilism; Overcoming.

Recebido em: 19/02/2019 – Received in: 02/19/2019

Aprovado em: 04/04/2019 – Approved in: 04/04/2019

---

\* Mestrando do curso de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. Contato: [filosofo666rural@gmail.com](mailto:filosofo666rural@gmail.com)

## Prévia da morte de Deus

A morte de Deus é tema polêmico em Nietzsche. Segundo esse autor, Deus é um dos maiores erros criados pelo homem. Deus é uma ilusão, um nada criado para depreciar o valor da própria vida. Sobre o ato de criação de um Deus, criação de um erro, Nietzsche nos diz que, para seus criadores, todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito — nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser *causa sui* [causa de si mesmo]. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de “Deus”... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo]... E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! — E pagou caro por isso!<sup>1</sup>

Sobre a morte de Deus, esse filósofo entende que ela é a constatação de um fato. Deus não é mais requerido como fundamento nem pela ciência, nem pela filosofia; Deus é desnecessário para o homem moderno. “O ‘mundo verdadeiro’ [o mundo de Deus] — uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la”<sup>2</sup>. Nietzsche também diz ser impossível a afirmação da própria existência e da vida enquanto existir Deus: “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo”<sup>3</sup>.

## O declínio de Zaratustra e a morte de Deus (Prólogo, §2)

O §2 do Prólogo é iniciado com a descida do profeta das montanhas. Descendo as montanhas, chegando à floresta, Zaratustra encontra um ancião eremita que, tal como ele, se recolheu à solidão — porém, por motivos distintos<sup>4</sup>, como veremos. Este ancião

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos* [doravante CI], A “razão” na filosofia, §2.

<sup>2</sup> CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §5.

<sup>3</sup> CI, Os quatro grandes erros, §7.

<sup>4</sup> Para antecipar um pouco o esclarecimento sobre essa diferença entre a solidão de Zaratustra e a solidão do ancião da floresta, citemos Machado: “Para Zaratustra — e esse tema está presente ao longo de todo o livro — ser solitário não é isolar-se, não é evadir-se da história. É o eremita [ancião] que se recolhe à floresta e ao ermo porque, considerando o homem imperfeito, ama Deus e não os homens. A solidão de Zaratustra não dispensa os homens. E, por isso, lança o desafio de viver no meio deles — ou com o mundo — sem esse sentimento de perda, sem esvaziamento, enfraquecimento” (Machado, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 44).



presenciou a subida de Zaratustra para as montanhas, ocorrida há dez anos. “Este viandante não me é desconhecido; há muitos anos o vi passar por aqui. Então se chamava Zaratustra; mas agora está mudado”. O ancião foi a primeira pessoa a reconhecer a transformação de Zaratustra. Com olhos bem atentos, percebera que, naquela época, Zaratustra subiu as montanhas carregando suas “cinzas”. Mas agora quer trazer o seu “fogo para o vale”.

Segundo nos parece, ao trazer as “cinzas” como o peso carregado por Zaratustra para o alto das montanhas, Nietzsche quer chamar a atenção para o fato de que Zaratustra mesmo já fora um niilista<sup>5</sup> e, enquanto tal, tinha para si, assim como todos os “trasmundanos”<sup>6</sup>, um Deus por demais insatisfeito, pesado e decadente, de onde emanavam valores que depreciavam a própria vida. Portanto, Zaratustra sobe as montanhas carregando as “cinzas” de seu sofrimento, as “cinzas”, definitivamente, já de insatisfação por esse pesado Deus do além-mundo, que o fazia desviar os olhos de si mesmo e do sentido da terra, mas também carregava as “cinzas” da insatisfação e do desgosto pelo homem de seu tempo (homem desanimado e angustiado com a vida).

Decerto, esse Deus era obra de si mesmo, era criação de suas próprias “cinzas”, era produção de sua própria pequenez momentânea. Ao falar de Deus, Zaratustra diz: “homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!”<sup>7</sup>. Com essas “cinzas” celestiais e humanas, Zaratustra sobe as montanhas, porém agora, em sua descida, está mudado, como constata o ancião. Nesse meio tempo, que durara dez anos, motivado por sua vontade criadora, inocente e prazerosa, buscando através dela superar toda náusea e nojo que carregou para sua solidão, pois os valores existentes até então não mais ofereciam respostas às questões da vida, o profeta acabou por afugentar o fantasmagórico Deus: “eis que o fantasma *fugiu* de mim!”<sup>8</sup>. O ato criativo de Zaratustra, a criação de novo sentido para a existência, criação de um novo modo de vida, pautado sobre o princípio de superação de tudo o que vive, por pura necessidade, precisou destruir os antigos valores existentes, dado que era impossível coexistirem. Não é possível criar o

---

<sup>5</sup> “Niil” vem do latim *nihil*, que significa nada. Niilismo, portanto, é uma redução ao nada. De acordo com a leitura que fazemos das obras de Nietzsche, niilismo é qualquer conjunto de crenças e valores sustentados por algo inexistente, o nada, porém um nada tomado como verdade absoluta. Pelo ponto de vista desse filósofo, toda ideia de verdade é uma ilusão, a verdade é uma não existência, é um nada. Disso se segue que as crenças e os valores tradicionais pautados na ideia de verdade são infundados, ausentes de sentido e, por sua vez, niilistas.

<sup>6</sup> *Assim falou Zaratustra* [doravante AFZ], I, Dos trasmundanos.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Na tradução de Mario Ferreira dos Santos: “o fantasma de mim se *afastou*”.

novo, partindo da consideração do princípio de superação, tendo fundamentos estáticos e de conservação como referenciais. Por conseguinte, motivado por essa vontade criadora, Zaratustra necessitou destruir valores antigos que não mais davam respostas à sua vontade criadora, necessitou, então, destruir também o fundamento dos antigos valores, Deus. Podemos verificar com isso que a vontade de criação/afirmação de Zaratustra é primária, e a vontade de destruição/negação, secundária. Esta é apenas uma consequência daquela. Quer dizer, antes de ser niilista e destruidor de antigos valores, Zaratustra é vontade criadora de novos valores: “vontade de gerar [...] foi esta vontade que me levou para longe de Deus e dos deuses: que haveria, pois, para criar, se deuses houvesse?”<sup>9</sup>. Ao afugentar Deus, Zaratustra termina com todo o seu sentido. Seguramente, se Deus não tem mais sentido, “Deus está morto”. Com a morte de Deus, Zaratustra supera o niilismo metafísico da crença no divino e afirma outro tipo de niilismo, o niilismo criador de valores: “que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim”<sup>10</sup>. Em suma, pode-se constatar que Zaratustra é niilista apenas secundariamente, que, antes de tudo, ele é afirmativo em elevado grau. Seu modo de valorar afirmativo diz um grande “Sim” às contradições da vida e, somente posteriormente, por pura necessidade, diz “Não” ao modo de valorar dualista tradicional (metafísico/cristão).

No entanto, mesmo tendo o ancião presenciado Zaratustra carregar suas “cinzas” para os montes e retornar com “fogo”, ele não pode saber da verdadeira transformação de Zaratustra, pois seu Deus ainda vive. O que provavelmente o ancião reparou, no momento da subida do profeta, foi um certo estado de decadência de ânimo, que Zaratustra, aproveitando-se do cultivo de si, transformou em “fogo”. “Fogo” que representa um estado de ânimo mais leve, elevado, forte, sem mágoa, imprevisível, despreocupado, tal como o ânimo de uma “criança”<sup>11</sup>, e, em igualdade, representa a sabedoria de Zaratustra, criadora espontânea de ações harmoniosas, tal qual os gestos criados por um “dançarino”<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ecce Homo* [doravante EH], Assim falou Zaratustra, §8.

<sup>10</sup> AFZ, I, Dos trasmundanos.

<sup>11</sup> Última fase das metamorfoses do espírito (camelo, leão e criança). (Cf. AFZ, I, Das três metamorfoses).

<sup>12</sup> Referente à leveza do gesto criador. “Pois não se pode excluir a *dança*, em todas as formas, da *educação nobre*; saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; ainda tenho que dizer que é preciso saber dançar com a *pena* — que é preciso aprender a *escrever*?” (CI, O que falta aos alemães, §7). Em continuidade, a fala de Zaratustra: “e também a mim, que sou bem-disposto com a vida, parece-me que borboletas e bolhas de sabão, e o que há de sua espécie entre os homens, são que mais entende de felicidade. Ver esvoejar essas alminhas ligeiras, tolas, encantadoras e volúveis leva Zaratustra às lágrimas e ao canto. Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (AFZ, I, Do ler e escrever).

Zaratustra está transformado, como declara o próprio ancião: “seu olhar é límpido, sua boca não encerra mágoas. Não caminha como um dançarino? Zaratustra está mudado, Zaratustra fez-se criança, Zaratustra é homem desperto”. Efetivamente, tal como o titã Prometeu roubou o fogo dos deuses do Olimpo e o ofertou aos homens, Zaratustra anseia por presentear os homens com o seu fogo. Porquanto, não é mais o fogo dos deuses o que o profeta quer oferecer, esse fogo já se apagou, mas sim um novo fogo, muito mais ardente e vivo, o fogo que representa a sabedoria sobre a vida a partir dela mesma — a doutrina da superação.

Apesar do reconhecimento da transformação de Zaratustra, o ancião não consegue entender o porquê de sua escolha pelo declínio para junto dos homens. “Vivias na solidão como no mar, e esse mar te levava. Pobre de ti, queres acostar? Queres de novo, infeliz, arrastar teu próprio corpo?”. Em resposta, Zaratustra equivocadamente ou não, talvez apenas expressando o pouco de sentimento niilista que lhe restara, diz que se sacrifica por amor aos homens, ou seja, anseia carregar o peso e a responsabilidade de seu destino por esse amor. Ao ouvir o discurso ressentido do ancião que, decepcionado e cheio de rancor pelos homens, preferiu a solidão e dedica, agora, seu amor e louvor tão somente ao seu Deus, Zaratustra corrige sua fala e declara que, na realidade, não é por amor aos homens que se sacrifica, mas é por seu destino de presentear — Zaratustra é abundante e tem generosidade. O profeta quer presentear os homens com o seu saber, e faz disso o seu declínio e destino. Esse saber é tão rico e nobre que Zaratustra diz, em resposta à provocação do ancião que o orientou a dar apenas esmolas aos homens, que “não lhes darei esmolas. Não sou bastante pobre para isso”.

Vale a pena ressaltar que as motivações e os resultados da solidão foram, ambas, diferentes para Zaratustra e para o ancião. Pelos homens não saberem receber seu presente, o amor do ancião, por eles, se transformou em rancor, ressentimento, negação e autoproteção de si, por isso se recolheu à solidão. Já para Zaratustra, a náusea e o nojo que sente pelo homem de seu tempo (o último-homem, o homem moderno) estão transformando-se em amor, sacrifício, sabedoria, destino e afirmação. Zaratustra, motivado por vontade criadora, se recolheu à solidão e, lá, se superou, querendo agora declinar “de novo” para junto dos homens. Vemos, aqui, com clareza, as distinções entre os eremitas, entre a força ativa de Zaratustra e a força reativa do ancião.

Em continuação, alertado pelo ancião dos perigos de ter com os homens e lhes presentear com tesouros e dádivas, Zaratustra, consciente desses riscos, anseia por seu destino e não lhe dá ouvidos. Então novamente o ancião o alerta: “não lhes dê nada [...]

é preferível aliviá-los de alguma coisa que possas carregar com eles”. No entanto, o ensinamento que o profeta quer oferecer é uma doação de tesouro, e não busca, com isso, aliviá-los de qualquer peso. Seu ensinamento é rico e pesado e está destinado àqueles que têm força suficiente para carregá-lo. Não sabendo do peso do ensinamento de Zaratustra, o ancião, dedicado e feliz adorador de seu Deus, o interroga: “Que nos trazes de presente?”. E Zaratustra assim o diz: “que teria eu para vos dar? Mas deixa-me partir depressa, antes que vos tire alguma coisa!”. Provavelmente, Zaratustra não deu seu presente ao ancião por três motivos: primeiramente, porque poderia fazê-lo perder o pouco de felicidade que ainda tinha com seu Deus; em segundo lugar, por ter percebido que ele não possuía força o suficiente para suportar o peso de sua sabedoria; e, por último e não menos importante, o ancião ainda não tinha matado o seu Deus, portanto, uma fase importante da transmutação, a destruição das antigas tábuas de valores, ainda não havia sido feita<sup>13</sup>. Dessa forma, despedem-se e riem, sem Zaratustra, no entanto, revelar-lhe o seu ensinamento e presente.

Na última estrofe do §2, pela primeira vez no livro, é anunciada a morte de Deus. Zaratustra, numa fala consigo, revela, com estranhamento, o fato de ainda existirem pessoas que desconhecem que “Deus está morto”. Para ele, somente os mais desinformados ainda não sabem desse acontecimento.

### **A importância e as consequências da morte de Deus**

Um homem com uma lanterna na mão à procura de Deus diz:

Procuro Deus! [...] Para onde foi Deus? — bradou — Vou lhe dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava a Terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós?<sup>14</sup>

A morte de Deus aparece pela primeira vez, nas obras publicadas de Nietzsche, em *A gaia ciência* de 1882, no conhecido aforismo 125. Outrossim, de modo implícito, o tema já pode ser percebido em seus escritos de juventude, mais especificamente, desde o escrito póstumo intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873. Nele, o

---

<sup>13</sup> Todos esses três motivos foram bem pontuados por Stegmaier, W. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche*, pp. 28-30.

<sup>14</sup> *A gaia ciência* [doravante GC], §125.

filósofo estabelece uma crítica geral à pretensão de verdade<sup>15</sup>. Para Nietzsche, toda pretensão de objetividade da realidade tem por detrás o interesse de uma vontade subjetiva. Em outras palavras, qualquer pretensão de verdade se origina de uma interpretação singular da realidade. Desse modo, linguisticamente considerada, a verdade é, em si, metáfora e metonímia. Ao que se mostra, é possível perceber que já está presente no póstumo supracitado, não obstante, uma crítica aos fundamentos últimos sobre os quais a crença na verdade é erigida. Para Nietzsche, a verdade é uma criação ilusória que aprisiona o homem em uma única perspectiva da realidade, isto é, a crença na verdade é um erro, uma vez que limita, estabelece, determina e generaliza valores e conhecimentos. Disso se segue que, se tomamos Deus como o fundamento da fé cristã e se entendemos que Deus remete a uma série de crenças, dentre as quais à crença na verdade absoluta, então Nietzsche em *Sobre verdade e mentira*, em certo sentido, restrito, já antecipa o tema da morte de Deus. Já em sua juventude, Nietzsche aparece como um crítico da crença na verdade absoluta e, indiretamente, um crítico da ideia de Deus, pois percebe que a verdade é uma ilusão que encarcera o homem: “ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora [...] enfim o horizonte nos parece novamente livre [...], novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, *nosso* mar, está novamente aberto”<sup>16</sup>. Com a perda da crença na verdade absoluta e a conseqüente descrença em Deus, “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*”<sup>17</sup>.

Referente a isso, em *Assim falou Zaratustra*, a morte de Deus assume uma função especial de condição necessária para a possibilidade do processo de superação<sup>18</sup>. Nesse mesmo sentido, Fink percebe a razão de ser da morte de Deus ao dissertar que ela é condição inicial para a doutrina filosófica da vontade de poder de Nietzsche: “é somente a partir da morte de Deus, isto é, a partir do declínio do ultramundo idealista, que é possível considerar a vontade de domínio como elemento constitutivo da vida”<sup>19</sup>. Cabalmente, a morte de Deus é condição necessária para a destruição de antigos valores

<sup>15</sup> Em *Humano demasiado humano II* [doravante HH II], Nietzsche fala das motivações que o levaram a escrever *Sobre verdade e mentira*: “e não acreditava ‘em mais nada’ [...] justamente então escrevi algo que mantive inédito, ‘Sobre verdade e mentira no sentido extramoral’” (HH II, §1).

<sup>16</sup> GC, §343.

<sup>17</sup> GC, §374.

<sup>18</sup> “A morte de Deus é a base, o ponto de partida para a filosofia de Zaratustra” (Machado, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 48).

<sup>19</sup> Fink, E. *A filosofia de Zaratustra*, p. 196.

e para a criação de novos valores, em síntese, é fundamental para o processo de *transvaloração (transmutação) de todos os valores*<sup>20</sup>. Acompanhemos Stegmaier na abordagem dessa questão:

Criou-se um Deus para dar sentido à vida inteira, um sentido idêntico, comum, transmissível a todos. O Deus que foi morto era um deus que deveria garantir a ordem moral da vida, um “deus moral”. [...] Com a “morte” do “deus moral”, segundo Nietzsche, perdeu-se a velha crença numa boa ordenação da vida. Com esse evento tem início um “interregno moral” [...] em que se tem de “erigir novamente as leis da vida e do agir” por si mesmos [...]. Para tanto são necessários “homens dedicados à experimentação”, homens que não se deixam censurar, e não precisam ser censurados, por doutrinas vigentes de “valores que se tornaram dominantes” [...] e têm a força para “criar” novos valores.<sup>21</sup>

No §2 do Prólogo, o personagem do ancião é um claro representante do niilismo metafísico da crença no divino. Esse eremita da floresta, segundo Zaratustra, por pura desinformação da morte de Deus, permanece e permanecerá nessa condição niilista, pois o presente que o profeta tem a oferecer não lhe pode ser dado — dado que seu Deus ainda vive. Segundo nos parece, a morte de Deus é condição necessária para o cultivo da sabedoria que Zaratustra quer ofertar, a doutrina da superação. Essa sabedoria criadora de novas tábuas de valores necessita, também, destruir valores estabelecidos, e, somente por isso, Deus tem que estar morto: “e quem quer ser criador no bem e no mal deve, primeiro, praticar a destruição e despedaçar valores”<sup>22</sup>. Destarte, ocorre que a destruição de valores deve ser uma das fases da transmutação; e, sendo Deus o fundamento das antigas tábuas de valores que direcionaram nossa cultura ocidental por dois mil anos, então, essa divindade precisa estar ausente para que essas velhas tábuas possam ser destruídas.

Repare-se que não é tanto a morte de Deus que está em questão, mas, imperiosamente, a destruição dos valores antigos. Valores esses negadores da vida enquanto tal, uma vez que valoram a vida a partir de um referencial que está fora do escopo da própria vida. No entanto, para destruição desses valores, faz-se necessário destruir seu fundamento, Deus. Em todo caso, Deus não é morto por Zaratustra. O profeta apenas anuncia sua morte. E mesmo quando Zaratustra fala de sua transformação, ele diz

---

<sup>20</sup> Sobre a transmutação de todos os valores Cf. EH. “Aurora”, §1; “Para além do bem e do mal”, §1 e; “Porque sou um destino”, §1.

<sup>21</sup> Stegmaier, W. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche, p. 28.

<sup>22</sup> EH, Porque sou um destino, §2.

que Deus “fugiu”<sup>23</sup> dele, e não que o matou. Certamente, Deus também não foi morto por Nietzsche — a morte de Deus é um feito que Nietzsche atribui ao homem moderno<sup>24</sup>. Este homem, desde a época da Iluminação, vem contribuindo para a morte cada vez mais constatável de Deus e, segundo Calomeni, isso é o “sinal indicativo do esgotamento da metafísica”<sup>25</sup>. Convocando dessa vez Suffrin, tem-se que depois do século das Luzes, “que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor”<sup>26</sup>. Deus não é requerido para justificar nada mais na ciência, nem na filosofia, nem na moral, nem em qualquer outra área, a não ser na religião, é claro. Portanto, para o homem moderno, ele não é mais necessário. A existência de Deus não tem mais a mínima importância para o debate filosófico-científico contemporâneo de Nietzsche. Em resumo, a morte de Deus é dada pela sua desimportância. O desaparecimento de Deus da cultura moderna, sua morte funcional, para Nietzsche, é a extrema expressão do niilismo — uma extrema expressão da vontade de negação que, mesmo matando Deus, não consegue abandonar a condição de ser niilista.

Importante ressaltar que o termo “niilismo” não figura em nenhuma parte da obra *Assim falou Zaratustra*, contudo, as características niilistas estão presentes em distintas figuras da trama. Sobre esse assunto, Julião esclarece que

O niilismo, em *Zaratustra*, é tratado de forma alegórica e representado por alguns personagens e cenários: a negra serpente, a aranha, o adivinho (o profeta do niilismo), o bufão de Zaratustra, as negras nuvens, o deserto etc. Além dessa representação alegórica, a temática do niilismo se manifesta também por alguns afetos ou sintomas que o personagem principal experimenta e terá que superar, tais como: ressentimento, compaixão, náuseas e nostalgia.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> AFZ, I, Dos trasmundanos.

<sup>24</sup> Cf. Julião, J. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*, pp. 78-79: o autor aponta para a recorrente consideração, no séc. XIX, da morte de Deus. Igualmente ao que Julião sinalizou, Machado escreve que “é o homem moderno o responsável pela perda da confiança em Deus, pela supressão da crença no mundo verdadeiro [...], pela substituição da teologia pela ciência, do sono dogmático pelo sonho antropológico, do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem [...], a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão [...], a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre”. Acertadamente, ao nosso ver, Machado apresenta que a morte de Deus “é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino” (Cf. Machado, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 48).

<sup>25</sup> Calomeni, T. A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionísio, p. 211.

<sup>26</sup> Suffrin, H. O “Zaratustra” de Nietzsche, p. 48.

<sup>27</sup> Julião, J. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*, p. 82.

Terminantemente, Julião sentencia que o termo niilismo, para Nietzsche, designa dois sentidos: por um lado, designa o niilismo que orientou a história ocidental desde Platão (com a teoria das ideias, Platão teria inaugurado a metafísica, opondo mundo inteligível ao mundo sensível) e foi acentuado com a moral cristã (Deus como fundamento dos valores). Esse niilismo, que aqui optamos tratar por niilismo metafísico, revela, contudo, o mundo extraterreno, o mundo dos valores universais, os quais deveriam direcionar as condutas e o sentido histórico da humanidade, desqualificando tudo o que é sensível e terreno. Por outro lado, niilismo também designa, após a morte de Deus, após a decadência e a grande crise dos valores “metafísico-morais” que sustentavam até então a humanidade, “a crise ameaçadora na qual estava lançado o mundo moderno, com a desvalorização dos valores universais que lançaram a humanidade na angustiante situação de que nada mais tinha sentido”<sup>28</sup>. De acordo com Nietzsche, este último tipo de niilismo — em nosso termo, o niilismo do último-homem — é o mais ameaçador para o homem. Pois, segundo nos esclarece Julião, esse niilismo se manifesta com “esgotamento dos sentidos e se traduz em um grande cansaço, ou seja, o grande fastio do homem por si mesmo, uma agonia infinita, um interminável crepúsculo”<sup>29</sup>. Como resultado, o homem entra em uma crise desoladora, depressiva e angustiante. Aliás, pelo dito do próprio Nietzsche, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”<sup>30</sup>. Ao querer o nada, ao direcionar o sentido da existência para um princípio além-mundo, um nada, a vontade mesma está salva. Há um motivo para a existência, há um motivo para o sofrimento, mesmo que esse motivo seja o nada. Pela concepção desse filósofo, o homem suporta a dor da existência desde que tenha um sentido. Assim sendo, o estágio em que nada quer, onde a vontade mesma não está direcionada a nada, este é o total desalento do homem, essa é a sua maior angústia. Por isso, Nietzsche declara ser este o tipo de niilismo de maior perigo para a espécie homem.

Nada obstante, o niilismo esteve sempre presente como condutor do sentido histórico da humanidade, seja por ter preferido o nada como mediador da vida, seja por nada ter preferido. Müller-Lauter, acenando para a crítica que Nietzsche dirige à modernidade, revela que “a modernidade é a época do desmoronamento: ‘os princípios desorganizadores’ caracterizam-na. A desorganização se mostra na heterogeneidade das

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>30</sup> *Genealogia da moral* [doravante GM], III, §28.



estimativas de valor contraditórias entre si”<sup>31</sup>. Em continuação, menciona que ao homem moderno de Nietzsche

Falta-lhe a medida que permitiria afirmar uma coisa e rejeitar outra. A aspirada “universalidade no compreender” levou a um “deixar-tudo-aproximar-se” cujo resultado, em contrapartida, é “um-não-saber-onde-sair-nem-entrar”. Onde se justificam todas as pretensões, mesmo as contrapostas, não há como se formar nenhum “novo ideal”.<sup>32</sup>

De certo modo, o homem moderno matou Deus, pouco a pouco, ao estabelecer “novos” fundamentos para justificar “novos” valores. No entanto, segundo o pensamento de Nietzsche, esses “novos” valores continuam sendo erigidos sobre fundamentos antigos de qualidades últimas e universais, fundamentos de onde derivam — não por acaso, pois a história da humanidade é devidamente niilista —, valores gerais para a vida. Porquanto, a vida continua sendo valorada, pelo homem moderno, a partir de referenciais extraterrenos, referenciais de além-mundos. Ao que parece, os modernos apenas substituíram o antigo fundamento universal Deus, fundamento de todos os antigos valores, por alguns outros fundamentos de mesma qualidade universal. Esses novos fundamentos são capazes, a partir de então, de dizerem verdades e organizarem este mundo das aparências. Enfim, são exemplos de fundamentos substitutos de Deus: as leis matemáticas, as leis físicas, as teorias naturais e cosmológicas, a alma, a economia, o progresso e etc. Obviamente, na concepção de Nietzsche, a cultura moderna continua sendo fundamentalmente negativa, niilista, porque nega que o valor da vida possa ser dado por ela mesma. Essa cultura niilista, então, tem por tendência criar mediadores para além da vida, com intuito de avaliarem a própria vida: “os modernos não levam a *morte de Deus* às últimas consequências: sobretudo pela ciência, a modernidade perpetua o *ideal ascético*, continua a reconhecer a verdade como valor superior [...], não se livra das ‘sombrias de Deus’”<sup>33</sup>.

Antes de qualquer coisa, diferentemente dos homens modernos, Zaratustra não precisou matar Deus para encontrar sua sabedoria. O conhecimento adquirido por Zaratustra é tão grandioso, criativo, afirmativo e belo que nem mesmo Deus suportou permanecer ao seu lado, precisando, ele, fugir da presença do profeta. A necessidade de matar Deus para estabelecer nova verdade, segundo Zaratustra, é coisa de homem

<sup>31</sup> Müller-Lauter, Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia, p. 76.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>33</sup> Calomeni, T. A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco p. 211.

possuidor de vontade negativa, espírito de vingança, pequeno e feio<sup>34</sup>. Do que foi abordado, acima de tudo, corroboramos com a observação oferecida por Julião de que não foi a morte de Deus a causa da superação e da sabedoria de Zaratustra, mas foi a própria superação de Zaratustra, seu ato criativo e afirmativo, a causa da morte de Deus<sup>35</sup>. Seguramente, Zaratustra estabelece um movimento inverso do que necessitou fazer o homem moderno, o assassino de Deus.

Até aqui, o que podemos perceber é que tanto Deus quanto a consideração de sua morte (a desimportância de Deus), e mesmo quaisquer dos tipos de niilismo, parecem ser elementos necessários ao processo de transformação/superação de Zaratustra. Pois cada um deles, ao que nos parece após observar a própria dinâmica da autossuperação de Zaratustra, implica necessariamente serem superados. Zaratustra se supera ao lutar contra sua degeneração de forças cuja causa advém do niilismo e, por conseguinte, ao buscar potencialização através da afirmação de seu destino e da vida. Para Julião, e aqui estamos de acordo, “o niilismo, enquanto processo, é necessário, e sua necessidade implica necessariamente sua superação”<sup>36</sup>. Provavelmente isso possa justificar a estratégia de Nietzsche em optar por anunciar, logo no §2 do Prólogo, a morte de Deus, pois ela, “a máxima expressão do niilismo”<sup>37</sup>, é condição necessária para a sabedoria criativa de Zaratustra. Necessária, porém não suficiente. No tocante a esse tipo de necessidade, somos também corroborados pela proximidade de interpretação com Müller-Lauter, vejamos:

No que há de enigmático e pleno de contradição no homem moral se oculta algo “*pleno de futuro*”. “Como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...”. Nietzsche afirma, no contexto de uma genealogia da crença em deuses, “que nós ingressamos pouco a pouco no movimento *contrário*”. Ao “declínio da crença no Deus cristão” em que “veio à luz o máximo de sentimento de culpa na Terra”, corresponde um notável “declínio da consciência de culpa humana”. Delineia-se no futuro “uma espécie de *segunda inocência*”<sup>38</sup>.

Para Nietzsche, “a segunda inocência, contudo, não deve consistir numa retomada da primeira [do período pré-moral]”, assegura Müller-Lauter. Em síntese, “o novo tem de

---

<sup>34</sup> O assassino de Deus. Cf. AFZ. IV, “O mais feio dos homens”.

<sup>35</sup> Cf. Julião, J. O ensinamento da superação em *Assim falou Zaratustra*, pp. 76-95.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 93, nota 19.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>38</sup> Müller-Lauter, W. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* p. 113. (nessa citação, o autor trabalha sobre trechos de KSA 5.321 e 5.329 e GM, II, §§16 e 20, conforme deixa impresso nas notas 144 e 145).

brotar dele [do período moral], apesar de todo antagonismo em relação a ele”<sup>39</sup>. Segundo bem captou o comentador, a época moral para Nietzsche tem duplo significado: “de um lado, ela aparece como uma época de declínio; mas, de outro, como época de preparação para uma humanidade mais rica, que não seria possível sem ela”<sup>40</sup>.

No passado, Zaratustra mesmo parece ter sido um niilista do tipo metafísico e, como tal, regia suas ações a partir de um fundamento “verdadeiro” que lhe era exterior.

Outrora, também Zaratustra lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. A obra de um deus sofredor e atormentado me parecia então o mundo. Sonho me parecia então o mundo, e ficção de um deus; colorida fumaça ante os olhos de um divino insatisfeito. Bem e mal e prazer e dor e tu e eu – eram, para mim, colorida fumaça ante olhos criadores. O criador quis desviar o olhar de si mesmo – então criou o mundo. [...] Assim, também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos.<sup>41</sup>

No entanto, ao descer as montanhas, Zaratustra o faz como um niilista criador. Superando a si mesmo, superando suas cinzas de “coisas celestiais”, seus sofrimentos originários da ilusão chamada Deus e parte da desilusão chamada homem pode criar, tão somente a partir de si, o sentido na terra: “é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas”<sup>42</sup>. Interessante notar, também, que Nietzsche afirma incisivamente que a criação e exaltação de além-mundo (tais como o mundo das Ideias ou o paraíso cristão), bem como, por consequência, a desqualificação deste mundo sensível e mutável e a desqualificação das coisas do corpo são, todas, frutos de uma mesma vontade de potência degenerada e fraca, essencialmente pessimista e negativa. É isso o que o faz sustentar que o cristianismo, o platonismo e toda a cultura ocidental moderna — com suas teorias científicas, filosofia, política, religião, matemática, etc. — estão em mesmo pé de igualdade quando avaliam as coisas desse mundo a partir de referenciais que estão em outro mundo, que, na verdade, estão num “nada” — um “nada” que generaliza e que dá sentido ao nosso mundo. Por isso, de acordo com as investidas de Nietzsche, todos esses negadores do mundo, niilistas metafísicos, criadores de além-mundos, são, não por sorte, desvalorizadores da vida enquanto tal.

---

<sup>39</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>41</sup> AFZ, I, “Dos trasmundanos”.

<sup>42</sup> Ibidem.

Não obstante, Zaratustra superou suas próprias “cinzas”, superou a si mesmo como sofredor, superou parte de sua angústia, superou seu decadente e insatisfeito Deus. Com a morte de Deus, o último infinito se foi, e, com ele, todos os antigos valores, fundamentos e verdades. “Deus está morto”: o falecimento divino faz Zaratustra tomar consciência de um fato irreversível, a finitude do homem. Por consequência dessa tomada de consciência, novos valores devem ser criados a partir dessa nova existência finita e sem recompensas além-mundo. Se Deus está morto, “a porta está aberta para a segunda etapa da transmutação [...] é preciso situar em outro lugar os valores morais”<sup>43</sup>. A vontade de criação foi a causa da morte de Deus, mas agora que Deus está morto, é preciso criar outro referencial para os novos valores. Corroboramos, dessa maneira, com a acentuação de Calomeni: a “*morte de Deus*, pressente uma espécie de condição, embora não suficiente, para a configuração de uma nova forma de pensar e valorar”<sup>44</sup>. Com a morte do referencial Deus, os antigos valores também morrem. Asseguradamente, a porta está aberta para a próxima etapa. Sendo assim, a criação de um novo referencial para os novos valores é a segunda etapa da transmutação experimentada por Zaratustra.

Conjuntamente com a morte de Deus, extinguem-se também a crença no mundo transcendente e metafísico, bem como todo o aparato dualístico que sustentou a cultura ocidental até então: extinguíram-se os dualismos alma e corpo, paraíso e terra, mundo inteligível e mundo sensível. Deliberando sobre a morte de Deus em *Zaratustra* e a consequente destruição do dualismo moral, Suffrin salienta muito bem o binarismo valorativo como traço essencial de nossa cultura.

É a oposição entre este mundo e o além, que cada um traduz em sua linguagem, o religioso falando do sagrado e do profano, de existência terrestre e de vida sobrenatural, o filósofo falando do sensível e da Ideia, do fenômeno e do número, do aparecer e do Ser, o psicólogo, seguido pelo moralista, opondo a alma e o corpo, o cientista opondo o fato bruto à lei matemática que o explica. Toda a nossa cultura se resume assim nessa desconfiança em relação a tudo aquilo que é imediato, só sendo considerado como real e digno de atenção o que está por trás, o mediato. O sábio é então aquele que não se deixa iludir; ser culto é saber desconfiar, como se deve, daquilo que é dado; é afirmar, não sem algum desprezo por quem não o vê [...], que há por trás, além, algo mais fundamental. E cada um em seu domínio de competência, padre, filósofo, cientista, trata de explicar o melhor que pode esse além.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Suffrin, H. O “Zaratustra” de Nietzsche, p. 52.

<sup>44</sup> Calomeni, T. A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco, p. 211.

<sup>45</sup> Suffrin, H. O “Zaratustra” de Nietzsche, pp. 48-49.

Inegavelmente, pelo que se pode observar da análise oferecida, a superação de Deus (a superação do niilismo metafísico) e a superação das consequências que podem ser geradas pela morte de Deus (superação do niilismo do último-homem) são condições necessárias para um novo tipo de perspectiva de vida: a vida como superação, a vida a partir dela mesma. Porém, a constatação da morte de Deus traz em si um perigo: o gigantesco risco de cair no pior e mais perigoso tipo de niilismo, o niilismo que está à espreita do homem moderno, o niilismo do último-homem (um desprezo total pela vida, um completo sem sentido para a existência humana, a negação da vida como contradição de forças). Assim também, porém, não sem ressalvas, Julião aborda essa dupla possibilidade de destino do homem cuja causa advém da tomada de consciência da fatídica morte de Deus:

O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos distintos: um — o que ele gostaria que a humanidade seguisse — é o caminho da superação, a tomada de consciência de que somos nós mesmos que comandamos, ou seja, não há autoridade externa nos guiando, somos nós mesmos que nos conduzimos, na busca de nos tornarmos aquilo que somos; o outro é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada. Esse sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a humanidade no mais calamitoso e nebuloso dos tempos, no qual nada vale a pena, tudo é em vão.<sup>46</sup>

Pode-se extrair dessa citação que, mesmo sob a imposição do destino, temos uma margem contingencial para deliberarmos sobre nossas ações. Considerando essa perspectiva, Zaratustra anseia ensinar aos homens sua sabedoria, para que possam fazer da constatação da morte de Deus não a causa justificadora de um desprezo e desânimo total pela vida, mas que a morte de Deus seja uma possibilidade para a superação do próprio homem e, igualmente, que abra o caminho para o tornar-se o que se é. Dessa maneira, a sabedoria de Zaratustra nos revela que o acontecimento da morte de Deus deve ser tratado como uma possibilidade para um novo modo de pensamento, para um novo tipo de pensamento capaz da afirmação da vida, da realidade, dos fatos, assim como eles são — uma afirmação e um amor, sem reservas, à própria necessidade do acontecimento, seja, ele, um acontecimento prazeroso ou, em si, o de maior sofrimento já experimentado —, um amor incondicional que Nietzsche chamou de *amor fati*. Por conseguinte, a morte de Deus torna possível a afirmação de si como uma existência singular dotada de vontade

---

<sup>46</sup> Julião, J. O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra, p. 80.

e capaz de criar e comandar suas próprias ações, tendo tão somente a vida como referencial. Portanto, a morte de Deus é condição necessária ao processo de superação do niilismo. Ratificamos, com isso, a importância do primeiro ensinamento que Zaratustra oferece aos homens: Deus está morto.

### Referências bibliográficas

CALOMENI, Tereza Cristina B. *A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco*. 26 f. Parte da pesquisa de Pós-Doutorado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, p. 189-214, [s.d.] Disponível em: <[http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf\\_articles/OQNFP\\_28\\_10\\_tereza\\_cristina\\_b\\_calomeni.pdf](http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_28_10_tereza_cristina_b_calomeni.pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2017.

FINK, Eugen. *A filosofia de Zaratustra*. Porto: Editorial Presença, 1983.

JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

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

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres, volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009. Disponível em: [http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN\\_25.11-52.pdf](http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN_25.11-52.pdf)>. Acesso em: 30 out. 2017.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

## Nietzsche e a questão do corpo: a *tarefa* de ganhar-se a si mesmo

*Nietzsche and the question of the body: the task of winning oneself*

Patrícia Boeira de Souza\*

**Resumo:** Este trabalho tem por intento compreender três questões relacionáveis e que cumprem papel de relevância para traçarmos algumas importâncias sobre aquilo que Nietzsche considera a *tarefa* de ganhar-se a si mesmo, algo que é da conta daquele que confere honra as coisas, que não está impotente para admirar. Logo, essas questões relacionáveis são mais especificamente: a questão da *doença*; a questão da *saúde*; e o *pessimismo* como uma espécie de processo *terapêutico* – antes o pessimismo da revolta (ao invés do pessimismo da indignação). Levando em consideração que estes aspectos dizem respeito ao corpo, que é território e laboratório de nossas experimentações, a questão da *tarefa* é reflexão sobre o estado de estar a favor da vida e contra o fastio, contra o sentimento de exasperação.

**Palavras-chave:** saúde; doença; pessimismo; tarefa; terapêutica.

**Abstract:** This work intends to understand three related issues and which plays a relevant role to draw some importance on what Nietzsche considers the task of winning oneself, something that is on the order of one who give honor to things, who is not powerless to admire. So these related issues, more specifically, are: the disease issue, the health issue, and pessimism with a kind of therapeutic process – rather the pessimism of revolt (rather than the pessimism of indignation). Whereas these aspects concern the body, which is territory and laboratory of our experiments, the task is to reflect on the state of being in favor of life and against weariness, against the feeling of exasperation.

**Key words:** health; disease; pessimism; task; therapeutic.

Recebido em: 26/05/2019 – Received in: 05/26/2019

Aprovado em: 27/07/2019 – Approved in: 07/27/2019

*Faça como um velho marinheiro  
Que durante o nevoeiro  
Leva o barco devagar*

(Paulinho da Viola, *Argumento*)

---

\* Mestranda do PPGFIL – Programa de pós- graduação de filosofia da UFRRJ, Seropédica, RJ, Brasil.  
Contato: [patiboeira@hotmail.com](mailto:patiboeira@hotmail.com)



No capítulo “Porque eu sou tão sábio” do livro *Ecce Homo*, sua última obra, datada de 1888, Nietzsche manifesta que condições de sofrimento, convalescença, solidão lhe oportunizaram certa clareza de destino, que quando em momentos menos frios, de situações mais saudáveis ele não poderia assim ter se experimentado, ou seja, ele afirma que o fato de ascender e decair lhe rendeu melhor faro, perspicácia em depreender questões de *décadence*. Isso porque, enquanto um experimentado, pôde haver-se consigo e detectar que nunca fora um tipo mórbido, apercebeu nuances, avistou valores mais saudáveis além daqueles estados aterradores e declinantes. Ele era então, também o seu contrário. Além disso, chama atenção para o fato de que foram nos anos de baixa vitalidade que deixou de ser pessimista, que o instinto do auto-restabelecimento lhe proibiu uma filosofia da negatividade.

Retrocedendo um pouco, dois anos antes de ter escrito *Ecce Homo*, mais especificamente em setembro de 1886, Nietzsche escreve o segundo prólogo-apologia de *Humano Demasiado Humano*, que já havia sido publicada enquanto obra em 1878 e que aqui, em seu prólogo, servirá para ilustrar e corroborar com nossa perspectiva, ressaltando atenção para um de seus ensinamentos, uma de suas recomendações, qual seja, certa disciplina, *uma doutrina da saúde*<sup>1</sup>.

Como ponto de partida, fazendo então uma interconexão entre algumas questões suscitadas em ambas as obras supracitadas, as linhas fundamentais de percurso deste escrito se consolidam em três questões fundamentais e relacionáveis: a questão da doença, a questão da saúde, e o pessimismo – antes o pessimismo da revolta (ao invés do pessimismo da indignação) – como uma espécie de processo *terapêutico*. Esses aspectos dizem respeito ao corpo, e se o corpo é linha de frente, território e laboratório de nossas experimentações, assim como propulsor, produtor, fazedor e extensor, é *grande razão*<sup>2</sup> como diz Nietzsche em seu *Zarathustra*. E *ser grande razão* é também “tomar-se a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ – isso é, em tais situações, a *grande saúde* em si”, e essa frase finaliza justamente o trecho final do parágrafo 6, do capítulo “Porque eu sou tão sábio” de *Ecce Homo*, em que Nietzsche está justamente tratando de certo processo de convalescença, de olhar sobre si, além de dizer que é preciso saber doer, saber ser pessimista, não nos deixarmos haurir até as últimas forças, saber despertar, não querer vingar a dor. Há malefícios em despejar no mundo nefastos desgostos culposos,

<sup>1</sup> Humano, demasiado humano, Prólogo, §2.

<sup>2</sup> “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”, *Assim falou Zarathustra*, Dos desprezadores do corpo, p. 34.

“bílis no estomago”; a dor é inevitável, mas é preciso ser guerreiro, saber fazer guerra aos instintos depreciadores, mas “saber saber” tudo isso é um grande empenho, uma higiene talvez, uma terapêutica; lembrando que tomar-se a si como fado e não querer-se diferente consiste, talvez, em demorar-se nas coisas – nas mais dolorosas. No mesmo lugar, Nietzsche diz sobre si mesmo que por muitos anos se aterrou a situações de insuportabilidade, “lugares, moradas, companhias, uma vez que lhe eram concedidas pelo acaso” – a coragem, um fatalismo sem revolta lhe parece um bom remédio em momentos de dificuldade, para manter-se vivo perante as circunstâncias mais inadequadas e ameaçadoras à vida, um pessimismo valente, saber ser faquir quando a vida exigir, essas são como resistências ao total enfraquecimento e morbidez: um *exercício terapêutico*.

Vemos no prólogo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche dizer que quando doente é preciso resistir com bom gosto, ter uma disciplina, achar “novamente o caminho para o valente pessimismo”<sup>3</sup>, como aquele que se opõe a mendacidade do pessimismo romântico<sup>4</sup>. É favorável,

manter o equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão para com a vida, ali reina uma vontade severa, orgulhosa, sempre vigilante e suscetível, que se colocou a tarefa de defender a vida *contra* a dor e de abater todas as conclusões que, na dor, na desilusão, no fastio, na solidão e outros terrenos pantanosos, costumam medrar como fungos venenosos.

Nem tudo se vê às claras, mas é preciso saber que algo vai lhe acordar no momento adequado. Nietzsche defende assim ser essa a tarefa do filósofo: estar atento e forte como diz a música “Divino maravilhoso”, composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

Isso talvez seja um pouco do que se pode dizer sobre a “grande razão”,<sup>5</sup> sobre uma doutrina da saúde. E se a doença nos parece apenas um desequilíbrio, o adoecimento é também um anseio que a própria natureza exerce em vistas de novas constantes, um novo equilíbrio – logo, um estado de saúde não dispensa os estados de adoecimento. Em Nietzsche, a questão da cura, da terapia, não é se estabelece pela via moral, ou pela via da religião, ou pela do ascetismo, nem pela de um certo racionalismo cientificista otimista. Ao contrário, ela estaria mais próxima de uma terapia da terapia, um “cuidado de si”, por um encarar a *tarefa* de não sucumbir, por um peregrinar até mesmo no

---

<sup>3</sup> Humano, demasiado humano, Prólogo, § 4.

<sup>4</sup> Ibidem, §7.

<sup>5</sup> Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §6.

estrangeiro, através do adoecimento como estimulante para uma nova saúde – enfim, o conflito inevitável de destruir e criar, dizer sim ao destino, *amor fati*<sup>6</sup>.

### 1. Breves considerações sobre os aspectos fisiopsicológicos do adoecimento

A linha de raciocínio nietzschiana no âmbito do processo de ressignificação do corpo é uma reviravolta que lança sobre o real uma perspectiva que considera tanto os estados de fraqueza, de degenerescência, assim como considera e investiga caminhos possíveis para uma grande saúde, que não é uma única. Na perspectiva de Nietzsche, os estados de adoecimento, assim como os estados de convalescença e de abundância de forças ativas são processos produtores de sentido, inscrevem-se na história, nas fibras do homem, de um povo e de uma cultura. No texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault corrobora, salientando que:

É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes [...]

Em vista disso, o intento investigativo e crítico de Nietzsche volta-se contra a tradição filosófica e daí se explica o fato de ele dizer no prólogo de *A Gaia Ciência* haver diferenças entre aqueles que filosofam com suas fraquezas e consolos buscando balsamo e mansidão, e aqueles que, mesmo sendo afetados por diferentes estados, filosofam com suas riquezas e forças. Nietzsche também declinou como já mencionado, se disse experimentado em decadências, consanguíneo dos enganos do seu tempo, mas também disse ser o contrário, pois empenhou sua força vital, sua vontade para a estimulação da vida, da saúde, sem desconsiderar os estados de enfermidades. Pois ampliar perspectivas não se faz de uma vez por todas, mas de modo *processual*, como um exercício, uma capacidade, uma inteligência de se deslocar, de colocar-se além, perscrutante das dicotomias de valores, analisando criticamente em que condições e circunstâncias consolidaram-se ídolos, verdades, preconceitos morais que se inscreveram na história e na memória como um peso, ou seja, é empreender um duro combate consigo mesmo,

---

<sup>6</sup> “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*” (Ecce Homo, Por que eu sou tão sábio, §10, p. 67).

saber ser consanguíneo e herdeiro dos frutos de seu tempo e ainda assim manter profunda suspeita. Para melhor compreender esse ponto, leiamos o fragmento póstumo 11(227) de 1887-89, onde Nietzsche diz:

O fato de toda decadência e de todo adocimento terem incessantemente colaborado com os juízos de valor conjuntos: o fato de nos juízos de valor que se tornaram dominantes a *décadence* ter se tornado até mesmo preponderante: o fato de nós não termos de lutar apenas contra os estados derivados de toda a miséria atual em termos de degeneração, mas o fato de toda a *décadence* até aqui ter permanecido devedora, isto é, viva. Tal errância conjunta da humanidade em relação aos seus instintos fundamentais, tal *décadence* conjunta do juízo de valor é o ponto de interrogação *par excellence*, o enigma propriamente dito, que o animal homem apresenta ao filósofo.

Ou seja, tal *décadence* conjunta do juízo de valor precisa ser algo de importância na atividade exercida pelo filósofo, que se dedicará a olhar aquilo que enfraqueceu e degenerou a humanidade, essa inevitável fatalidade, adentrando nos meandros, entendendo a vida dos signos, a semiótica das forças compositoras. Sendo assim, situar o corpo como eixo principal de todas as valorações filosóficas, sejam elas decadentes ou não, é já partir de uma formulação que torna indissociável as relações entre as múltiplas forças que operam na constituição dos processos corporais. Admitir a perspectiva do mundo das forças que estão em tensão, combate, em atrito, que eternamente se modificam, que operam sem possuir princípio metafísico de fundo, pode levar a certo desespero frente ao absurdo da vida, do acaso e da ausência de um sentido eterno e fixado como meio e fim, pois o que surge às vistas é a finitude, a transitoriedade, as velhas verdades a se desmoronarem. Contudo, constatar, evidenciar essa falta de sentido orientador, em Nietzsche, é mais uma perspectiva afirmativa (mas não uma necessidade incondicional de afirmar, ou seja, um otimismo esvaziado e cego) do devir das forças, do vir a ser que não conhece nenhuma saciedade, uma posição – tarefa de enfrentamento e destruição de um mundo ideal que se erigiu, elevou e enlevou o homem a crenças negadoras dos instintos mais próprios, os distanciando da possibilidade de uma *virtude*, mas não aquelas como a diligência, a obediência, a castidade, a piedade. Isso porque, como ele menciona do aforismo 21 de *A Gaia Ciência*, essas “virtudes” são geralmente prejudiciais aos que as possuem, pois os distanciam de uma produção de si, de uma criação de si. Trata-se em Nietzsche, ainda e também, de uma perspectiva afirmativa, por ser um enfrentamento a certo tipo de pessimismo e suas forças aniquiladoras – é um dizer *Sim*, e não um desespero negador da vida. Essas são inclinações de Nietzsche, perseguir

e escavar a história dos valores que se erigiram. Desse mote percebemos a importante conquista que o exercício genealógico oportuniza, já que vem a revelar um emaranhado de forças e de poderes que se sobrepuseram uns sobre os outros, e dentre essas forças que se edificaram estão as norteadoras de sentidos, as longas tranças conceituais que constituem as bases das nossas crenças, da nossa cultura. Daí Nietzsche criticar o racionalismo socrático, o mundo das ideias em Platão, a fé cega e a tendência a um fanatismo finalista que o cristianismo tende a estender e, as ressonâncias dessas filosofias e do que delas se fez, pois as considera expressões de corpos cansados, à serviço do instinto que calunia e hostiliza o próprio instinto, os próprios sentidos. Daí também ele chamar atenção<sup>7</sup> para o engano dos filósofos e dos moralistas que almejam sair da *décadence* por intermédio da guerra, sendo que o fundo, as forças que constituem o centro de força dessa expressão, que são os meios que elegeram como via de saída ser justamente expressão dessa fisiologia arruinada, apenas mais uma expressão de um mal entendido, ou seja, resistência aos instintos, e de modo ambivalente, é também um instinto, como se um pensamento mais “puro” e verdadeiro sobre o real fosse um exercício de não mais misturar-se com seus próprios sentidos, como se fosse possível apartar o corpo da própria vida.

## **2. Saúde e pessimismo – por uma *terapêutica da terapêutica***

Retomando então os aspectos primordiais concernentes à doença e à saúde, ainda a partir de *Ecce Homo* e dos prólogos de *Humano, demasiado humano*, esse intento, como uma pequena cartografia que abarca uma gama de complexidades e de zonas de indeterminação, esforça-se por evidenciar a denúncia e o empenho de sua *tarefa*, que é a de Nietzsche, sobre a qual ele fala:

A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida, e já por qualquer atencioso olhar de gratidão, que não deixa escapar a menor, mais delicada, mais transitória dádiva da vida. Por fim recebemos as suas dádivas grandes, talvez também a maior que ela pode conceder – recebemos de volta a nossa tarefa<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> No *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates, §11, p.22.

<sup>8</sup> *Humano, demasiado humano* II, Prólogo, §5.

Tal tarefa, de estar a favor da vida e contra o fastio, contra o sentimento de exasperação que constantemente lhe abateu, era o adoecimento lhe servindo de estimulante, seu instinto de restabelecimento lhe impedindo de realizar uma filosofia do desânimo, até porque fazia de sua disposição para a vida e para a saúde a sua própria filosofia, a sua *tarefa*, um sacrifício em vista de mais poder, de tornar-se uma nova força, pois “um sofredor não tem direito ao pessimismo”. Nietzsche traça uma distinção entre o pessimismo da transferência, da derrota, que substitui uma compreensão mais acurada do real por uma causalidade imaginária frente às intempéries da vida, e o pessimismo valente que opera a partir do sintoma abissal do niilismo, e do fatalismo absoluto e perverso de afirmar a falta de significação moral do mundo. É claro que valores morais foram erigidos, criados pelo próprio homem ao longo do processo histórico e de convívio em sociedade, mas esses que se edificou e que triunfaram são valores reativos que engendraram um homem adoecido. O pessimismo valente é o do espanto que se deparará com o caos, com a enfermidade do mundo, talvez com o triunfo do niilismo, mas enquanto exercício é *terapêutica*, a do risco, a da experimentação de solidão, dos naufrágios, dos retornantes e novos declínios, mas que daí surge a possibilidade de novos valores, uma nova saúde,

uma tal que não se tem, mas que constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos, mas como disse, mais são do que concederiam.<sup>9</sup>

É preciso ter em vista que Nietzsche também compreende o niilismo como um sintoma abissal que triunfou, e daí a perspectiva de uma saúde parecer algo ideal, por necessitar de uma hierarquização dos instintos, em que os instintos mais fortes se sobrepujam aos instintos desagregadores. E mesmo que, por isso, certa ambiguidade possa surgir no interior do todo de suas obras, muitos de seus últimos escritos – como, por exemplo, no fragmento póstumo 14 [211] de 1887-89, onde ele diz que “a energia da saúde revela-se junto aos doentes na resistência brusca em relação aos elementos adoecedores” – acabam então por revelar certa atenção para os ganhos da vigorosa força, a heroica, que deseja encontrar resistências.<sup>10</sup> Eis um problema poderoso que, além disso, também encontra a

---

<sup>9</sup> Gaia ciência, § 382

<sup>10</sup> Sobre resistência no *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7, p.37.

solidão, encontra a angústia e a cruel perspectiva de ter de superar abismos. Quando então Nietzsche salienta o fato da consanguinidade, de nos constituirmos sob o solo de edificações morais, ele evidencia o inescapável sentimento de afetação oriundo desses atravessamentos. Não à toa somos educados, nossa consciência está repleta de sentidos erigidos e assimilados.

Dito isso, se a intenção primeira, de partir mais especificamente da interconexão entre o diagnóstico da doença, a promoção da saúde e o pessimismo como um processo *terapêutico* compõem um direcionamento para pensar os aspectos decisivos do corpo sadio, esse intento pretendeu evidenciar as dificuldades desse empenho, de destruir e também de criar, seja no âmbito da pessoa, de sua interioridade, seja no âmbito de um projeto de superação dos valores adoecedores da cultura e de um povo.

Quando Nietzsche fala sobre cultivar a si mesmo, diz respeito a tornarmo-nos quem somos, ou seja, a vida enquanto um exercício de estilo<sup>11</sup>. Assim, ele sugere no §290 de *Gaia Ciência*: “Dar estilo a seu caráter – arte grande e rara! É praticada por aquele que avista tudo que a sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano *artístico*, até que cada uma delas apareça como arte e razão, e também a fraqueza delicie o olhar [...]”. Mas como realizar essa tarefa-exercício de dar estilo ao nosso caráter se a chamada curiosidade curva-se facilmente a causalidades imaginárias que acabam por substituir uma compreensão mais acurada do real? De modo geral, o sentido propositivo de cultivo (*Züchtung*) está para o instinto de comando, a possibilidade de traçar novas valorações, pois que também é possível cultivar valores de rebanho, de obediência. Logo, o que quer que alcancemos pelo exercício de um cultivo de si tem ressonâncias, constitui memória, faz política, por conseguinte, investigar as proveniências das edificações morais é já uma postura de resistência, de força combativa, dado que a moral é um grande instrumento de conservação e preservação<sup>12</sup> do tipo fraco. E no sentido de uma qualidade alegre desse investimento combativo, e, uma vez que estimar é criar, como diz Zarathustra, é preciso então que os combatentes e criadores estejam alertas, pois “o próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia. Apenas através do estimar existe valor: e sem o

<sup>11</sup> Mais do que conjecturar sobre a intenção de dar respostas sobre o tipo de filosofar de Nietzsche, se ética das virtudes, se perfeccionismo, se filosofia da diferença, ou ainda, uma ética-estética do bem viver

<sup>12</sup> “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que *tende à expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. [...] A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (*Gaia ciência*, § 349).

estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores!”<sup>13</sup>. À vista disso, nunca deixamos de dar sentido às coisas, de mensurar, de criar valores, mas o espírito livre, nobre (enquanto imagens ilustrativas de tipos fisiopsicológicos) deseja uma nova virtude, uma que não seja uma única virtude, pois um estado virtuoso exuberante é saúde da alma. Nietzsche contribui para a ampliação do sentido de saúde e estados virtuosos quando ressalta no aforismo 120 da *Gaia ciência* que:

A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo [...].

Aqui observamos a tendência perspectivista de Nietzsche que amplia o sentido de saúde considerando as múltiplas relações de forças que determinam de modo abrangente as tendências individuais. Seu intento não é buscar uma justificativa universal que venha a ser reconhecida coletivamente como *modus operandi* e como único caminho profícuo para todo e qualquer vivente encontrar a virtude e o conhecimento verdadeiro. Se o que importa é o homem e não a sua conformidade com o universal, com o previamente estabelecido, é preciso então trazer a virtude de novo à terra. Zaratustra diz aos seus discípulos com amor “não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada!”<sup>14</sup>.

No livro *Humano demasiado humano*, que Nietzsche considera demasiado melancólico-brioso, a imagem do *espírito livre*, imagem ilustrativa propositiva de possibilidades para saúde, surge justamente como aquele que abre caminhos para depurar, acurar o sentido das crenças antigas, e nesse sentido é um perscrutador e também um “inexistente”, dizendo ter os inventado para que dele junto andassem e pudesse então alegrar sua alma em tempos difíceis<sup>15</sup>. O *espírito livre* não é uma fórmula, uma forma que se conquista, é um andar em direção, destruir para construir novos sentidos. E mesmo que o próprio Nietzsche em seus escritos posteriores venha a problematizar certos arranjos, excessos entusiastas em relação à figura do *espírito livre*, é incontornável seu sentido e força, pois esse, assim como as figuras do além-do-homem, do Zaratustra, do tipo nobre,

---

<sup>13</sup> Assim falou Zaratustra, Das mil e uma metas e uma só meta, p.58.

<sup>14</sup> Assim falou Zaratustra, Da virtude dadivosa, §2, p. 74.

<sup>15</sup> Humano, demasiado humano, Prólogo, §2.



opera um filosofar mais salutar, um viver menos dogmatizante, mais propositivo. Se a tradição se sustenta sobre pés de barro, o *espírito livre* é como certa habilidade, inclinação, certa disposição, *diferença do olhar*; aquele que questiona (porque não anseia tranquilidade e águas mansas) até mesmo, e principalmente o que for mais elevado (os *ídolos eternos*, ou seja, aquilo que se denominou verdade). Nietzsche, ao que parece, quer diminuir as coisas irrealis, as ilusões criadas em relação à vida e que se tornaram verdades seguidas e afirmadas que comprometeram a saúde. Convicções tornam-se problema porque aqueles que as tem não concebem compreensões das coisas do mundo perspectivamente, porque os fenômenos são circuitos de afetos e paralisar o sentido é atolar-se em não mais desterritorializar a perspectiva. De certa forma, parece contraditório conjecturar que Nietzsche deseja algo como uma, que não pode ser única, excelência humana<sup>16</sup>, quando o mesmo admite um circuito de afetos vários, uma dinâmica trágica da existência em que uma força se apodera de outra, se agiganta sobre outra e torna-se corpo. Sua denúncia, sua diagnose, surge como contraposição aos modos de vida reativos<sup>17</sup>, ou seja, muitas das forças que se tornaram duradouras e se corporificaram são diagnosticadas por Nietzsche como degradantes e adoecedoras, e nesse sentido seu filosofar era sim um empenho por excelência. Se idealista ou se o último dos metafísicos, esses são também enquadramentos, interpretações possíveis, mas o que importa é que esse intento por ganho de potência afirmativa é algo de grande estilo, de cultivo de si, difícil em seu tempo e em qualquer tempo: mas desde quando a existência não foi atravessada por forças reativas e também ativas, dores<sup>18</sup> e alegrias, composições e decomposições, ou gradações entre esses extremos? Nietzsche é também um teórico. No dizer esses possíveis lugares de experiências de ganho de força, de *pathos* alegre, há também um caráter prático experimental. Por isso, pensar sobre a excelência talvez possa soar como uma tendência a essencializar um único modo nobre, um “*télos* único”, mas não: a grandeza estaria no

<sup>16</sup> Nietzsche no *Anticristo*, § 2, escreve: “O que é a felicidade? – A sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada. Não o contentamento, porém mais poder; acima de tudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a excelência (virtude no estilo da Renascença, *virtú*, virtude sem moralina)”.

<sup>17</sup> O filosofar de Nietzsche é uma sintomatologia, logo, toca naquilo que acredita constituir as bases da tradição ocidental (torna-se demolidor e cria caricaturas), naquilo que chama no *Crepúsculo dos Ídolos* de ídolos, ou seja, *velhas verdades* – lógica binária, racionalismo socrático, as fábulas do cristianismo, a ordenação moral do mundo, as bases que sustentam os ideais modernos de progresso, e também a reatividade de se habitar o ressentimento, a má consciência, o espírito de vingança; analista e crítico das noções de dívida e culpa, ideal ascético, a compaixão, as ideologias, e etc.

<sup>18</sup> “Na doutrina dos mistérios a *dor* é santificada: as ‘dores do parto’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente o ‘tormento da parturiente’... Tudo isso significa a palavra ‘Dioniso’” (*Crepúsculo dos ídolos* X §4, p.104).

empenho hercúleo, talvez absurdo, mas também de força intelectual, antidogmática e artística.

E se o que temos para nós, humanidade, é um palco para criações, se não há um sentido moral *a priori*, que façamos então crescer e reverberar estrelas bailarinas, atravessar dores e tormentas, doer, perecer e conhecer a si mesmo. Em *Ditirambos de Dionísio*, “Entre aves de rapina” Nietzsche escreve o seguinte:

Agora –  
solitário contigo  
“a dois” no próprio saber,  
entre cem espelhos,  
falso ante ti mesmo,  
entre cem recordações  
incerto,  
cansado de toda ferida,  
frio de todo gelo,  
estrangulado em teu próprio laço,  
*Conhecedor de si!*  
*Carrasco de si!*

Para além de seu tempo, Nietzsche reluz pelo registro de seus pensamentos, interpretações, perspectivas, pela palavra, uma de suas virtuosas *tarefas* – a de filósofo.

### Referências bibliográficas

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Ed Graal, 2012.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2011

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2012

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo Ed. Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

\_\_\_\_\_. *Fragments póstumos, verão de 1883*.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2015

## Resenha sobre os “Poèmes complets” de Nietzsche

*Book review of Nietzsche “Poèmes complets”*

Danilo Bilate\*

NIETZSCHE, Friedrich. *Poèmes complets*. Organização, tradução, introdução e notas de Guillaume Métayer. Paris: Les belles lettres, 2019.

Der Dichter, der lügen kann  
wissentlich, willentlich  
Der kann allein Wahrheit reden

(„Die Bösen liebend“, 28[20] Herbst 1884).<sup>236</sup>

Devemos à Guillaume Métayer, germanista e tradutor francês, a publicação de todos os poemas nietzschianos em um só volume, pela primeira vez em qualquer língua, inclusive na alemã. Feito extraordinário para o qual chama justa e constantemente a atenção o próprio tradutor, em sua detalhada e erudita introdução. Para uma rápida apresentação de Métayer aos leitores nietzschianos, basta dizer que ele publicou, além de muitos artigos sobre o filósofo-poeta alemão,<sup>237</sup> o excelente *Nietzsche et Voltaire* (Flammarion, 2011), cuja menção vale também para lembrar que o poeta em questão segue uma tradição de difíceis identificação e designação – classicismo, humanismo? – que sabe da importância de explorar as diferentes formas de exposição, os diferentes tipos de escrita, os variados estilos, tradição onde se insere também o filósofo-poeta francês de um século antes.<sup>238</sup>

Trata-se de uma edição bilíngue, que facilita o acesso ao original, bem como à competente tradução francesa, pelo leitor interessado em vasculhar os versos alemães do poeta Nietzsche – excetuando-se aí, pois, os poucos poemas redigidos por ele em línguas

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRRJ. Atualmente é pós-doutorando na Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, bolsista CAPES. Contato: [danielobilate@ufrj.br](mailto:danielobilate@ufrj.br)

<sup>236</sup> Proponho: “O poeta, que mentir pode / sabendo, querendo / dizer a verdade só ele pode”.

<sup>237</sup> Alguns dos quais traduzidos por mim para o português, a saber: “A república dos gênios” nos *Cadernos Nietzsche* (v.39, n.2) e “Uma gaia ciência pessimista” na *Enunciação* (v.2, n.2), ambas em 2017.

<sup>238</sup> Permito-me aqui, a esse respeito, indicar o meu texto “Les nouvelles Lumières et l’attitude voltairienne chez Nietzsche”, publicado na coletânea, onde também publica Métayer, organizada por Sébastien Charles & Stéphane Pujol sob o título *Voltaire philosophe: regards croisés*. Paris: Centre International d’étude du XVIIIème siècle, 2017, pp. 263-271.

clássicas (ver nota 21 da “Introdução”). O volume é organizado em duas partes, ambas apresentadas em ordem cronológica: uma primeira para os poemas publicados por Nietzsche ou preparados por ele para a publicação – esses todos já disponíveis em português – e uma segunda para aqueles que o poeta manteve ou quis manter afastados da leitura pública – e aos quais nós lusófonos temos acesso bastante restrito. Da primeira, destacam-se, por suas extensões, os grupos organizados pelo próprio Nietzsche “Brincadeira, astúcia e vingança” e “Canções do príncipe Vogelfrei” e publicados em *Gaia ciência*, bem como “Ditirambos de Dionísio”, preparados pelo poeta para publicação. Já a segunda parte é dividida, por sua vez, em seções temporais: “Poemas de juventude (1854-1870)”, com a gigantesca maior parte de seus poemas, escritos desde sua infância até que o poeta se tornasse professor universitário; “Poemas dos anos 1871-1882”, com produções do que se convencionou entender como as primeira e segunda fases da filosofia nietzschiana; “Poemas da época de *Assim falava Zaratustra* 1883-1885”, que acompanha o término da segunda fase e sua transição para a última, mais especificamente a sua tão conhecida obra em prosa-poética; “Últimos poemas e fragmentos poéticos 1885-1888”, que compreende a última e derradeira fase de seu pensamento, a sua filosofia “madura”. A visão de conjunto que assim se oferece é certamente importante para os estudos Nietzsche, mas como lembra o tradutor, para eles a importância da edição é ainda maior, porque, graças à comparação da edição crítica com os manuscritos e com edições mais antigas como a de Mette, Koch e Schlechta, vários acertos teriam se mostrado necessários (ver “Introdução”, pp. xviii-xix).

Se todas as traduções são sempre muito arriscadas, as de poemas, como se sabe, são ainda mais. Métayer tem consciência de tal risco e a opção pela publicação bilíngue mostra a honestidade própria àquele que deseja compartilhar conhecimento. Como explicado em sua introdução (ver pp. xxii-xxiii e pp. xxvi-xxvii), a estratégia adotada é a de tentar preservar, na medida do possível, a forma dos poemas, isto é, sua musicalidade, sua métrica e suas rimas; e isso sem fazer perder seu conteúdo – o que exigiu, como é evidente, muito suor do tradutor. Assim, pretendeu-se evitar toda “teleologia filosófica”, pela crença na indissociabilidade “filosófica e poética” da produção nietzschiana, tudo com o que concordamos. Enfim, “o prosador Nietzsche é capaz de convocar as potências poéticas do verbo à serviço de um pensamento que procura se situar alhures que na tradição da prosa puramente racional e tradicional do tratado ou mesmo do ensaio” (p. xxiii. Ver também p. xxx). A esse respeito, nada mais a dizer.

Sobre os poemas nietzschianos, contudo, permito-me alguns breves comentários. Como é costume, cada poema se oferece às mais variadas interpretações e cada leitor destaca aqueles que lhe mais fazem sentido. Para cada leitor, alguns têm beleza formal, outros mais força filosófica e outros nenhuma importância de qualquer tipo – o que pode ser bem frequente. Não há, portanto, como tirar de cada leitor esse posicionamento e essa escolha pessoais. Entretanto, quero oferecer a pequena seleção que se segue, com o que findo esse convite à leitura. Nos versos a seguir, se vê indiretamente a defesa da gaia ciência, da doura ironia voltairiana, das brincadeiras e astúcias; defesa própria a um gênio humanista que busca a verdade, não tristemente à maneira escolástica, mas explorando toda a extensão e a musicalidade que a linguagem permite para compartilhar sabedoria. É, assim, que o riso é elogiado, bem como o silêncio; e é assim também que a razão e a verdade são relacionadas ao peso e à seriedade:

Schön ist's, mit einander schweigen, Schöner, mit einander lachen, – [...] Macht' ich's gut, so woll'n wir schweigen; Macht, ich's schlimm –, so woll'n wir lachen [...]	C'est beau, de se taire entre soi Mais plus beau entre soi de rire, – [...] Si j'ai bien réussi, nous préférons nous taire; Si j'ai mal réussi – nous préférons en rire, [...]
--	--

(*Humano, demasiado humano*, Entre amigos, um epílogo)<sup>239</sup>

\*\*\*

Ich wohne in meinem eignen Haus, Hab Niemandem nie nichts nachgemacht Und – lachte noch jeden Meister aus, Der nicht sich selber ausgelacht.	Je vis dans ma propre Maison De personne jamais ne fis contrefaçon Et de tout maître j'ai bien ri Qui n'a pas su rire de lui.
---	--

(*Gaia ciência*, epígrafe)<sup>240</sup>

\*\*\*

Vernunft! Verdriessliches Geschäfte! Das bringt uns allzubald an's Ziel!	Raison! Ô triste activité! Cela mène au but bien trop tôt!
---	---

(*Gaia ciência*, Canções do príncipe Livrepássaro, “No sul”)<sup>241</sup>

\*\*\*

Tanze nun auf tausend Rücken, Wellen-Rücken, Wellen-Tücken –	Danse à présent sur mille dos, Dos de flots et ruses de flots –
---	--

<sup>239</sup> Segundo a tradução de Paulo César de Souza: “É belo guardar silêncio juntos / Ainda mais belo sorrir juntos – [...] Se fiz bem, vamos manter silêncio; / Se fiz mal – vamos rir então [...]”.

<sup>240</sup> Segundo a tradução de Paulo César de Souza: “Vivo em minha própria casa / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também”.

<sup>241</sup> Segundo a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Razão! Trabalho pesado e ingrato! / Que vai ao alvo e chega tão cedo!”.

Heil, wer *neue* Tänze schafft!  
Tanzen wir in tausend Weisen,  
Frei – sei *unsre* Kunst geheissen,  
Fröhlich – *unsre* Wissenschaft!

Vive l’auteur de *neuves* danses!  
Dansons donc de mille façons,  
Libre – que *notre* art ait ce nom,  
Gaie – soit le nom de *notre* Science!

(Ibidem, “Ao Mistral”)<sup>242</sup>

\*\*\*

Takt als Anfang, Reim als Endung,  
Und als Selle stets Musik:  
Solch ein göttliches Gequiek  
Nennt man Lied. Mit kürzrer Wendung,  
Lied heißt: „Worte als Musik“.

Rythme au début, rime pour finir,  
Et pour âme toujours la musique:  
Ce gazouillement angélique  
S’appelle un chant, ce qui veut dire:  
« Les mots comme musique ».

Sinnspruch hat ein neu Gebiet:  
Er kann spotten, schwärmen, springen,  
Niemals kann der Sinnspruch singen;  
Sinnspruch heißt: „Sinn ohne Lied“. –

La sentence a une autre portée:  
Elle peut railler, divaguer, bondir,  
Jamais une sentence ne saurait chanter;  
« Le sens sans le chant », c’est ce que sentence  
veut dire.

Dar ich euch von Beidem bringen?

Puis-je vous offrir l’un et l’autre mêlés?

(“Cantos e sentenças”, Fragmento póstumo 19[13] da primavera de 1882)<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Segundo a tradução de Paulo César de Souza: “Dança agora sobre mil dorsos, / Dorsos de ondas, malícias de ondas – / Salve quem novas danças cria! / Dancemos de mil maneiras, / Livre – seja chamada a nossa arte / E gaia – a nossa ciência!”.

<sup>243</sup> Proponho: “Ritmo no início, rima no final, / E para a alma sempre a música: / Esse ruído angelical / Se chama canto, o que indica: / “Palavras como música”. // A sentença tem outro ponto: / Ela pode brincar, divagar, saltar, / Nunca uma sentença saberia cantar; / Sentença quer dizer ‘O sentido sem o canto’. // Posso uma e outra juntas te dar?”.