

MARCEL, Gabriel. NOSSO PONTO DE INTERROGAÇÃO¹

Gabriel Marcel, do *Instituto*

Tradução de Paulo Alexandre Marcelino Malafaia
pmalafaia@bol.com.br

Sobre o Tradutor: Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, como tese sobre Gabriel Marcel e Nietzsche acerca do tema da morte de Deus e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem atuado há mais de uma década em diversas Instituições de Ensino Superior e de Ensino Médio no Estado do Rio de Janeiro como professor de Filosofia. Destacadamente, leciona desde 2005 no Colégio Pedro II, também no Rio de Janeiro.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1250](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1250)

Recebido em: 15 de dezembro de 2019. Aprovado em: 20/12/2019

¹ No original francês: MARCEL, G. “Notre point de interrogation” in VVAA. Nietzsche (Cahiers de Royaumont). Paris: Minuit, 1967, p.103-123.



Eu não tenho nenhuma pretensão, nesta breve fala, de contribuir com qualquer coisa semelhante a uma nova visão a respeito do pensamento de Nietzsche. Gostaria somente de concentrar minha atenção sobre um texto que me parece da maior importância, porque nele o próprio Nietzsche se coloca uma questão, não apenas grave, mas central, a qual não responde de maneira explícita. Desejo, pois, prolongar através de uma meditação pessoal este texto do qual é possível afirmar que, por um lado, esclarece um dado do problema, ao mesmo tempo que parece mostrar a impossibilidade de resolvê-lo, sem proceder a algum tipo de mutilação perigosa ou mesmo inaceitável do pensamento que o confronta.

Este texto figura no Quinto Livro de *A gaia ciência*, que marca, sem dúvida, um dos pontos altos de toda a obra de Nietzsche (*Wir Furchtlosen*, “Nós, os homens sem medo”). Vem logo após um outro texto, também muito importante, sobre o qual Henri Birault apresentou um longo comentário na *Revista de Metafísica e Moral*².

O capítulo sobre o qual me proponho a refletir aqui é intitulado “Nosso ponto de interrogação” (§ 346). Mas é indispensável religá-lo àquele que o precede imediatamente, que se intitula o “O problema da moral” (§ 345). Cito aqui as passagens essenciais e, inicialmente, as primeiras linhas que poderiam ser colocadas em destaque em toda a filosofia da Existência. “A falta de personalidade se vingará sempre; uma personalidade adelgada, minada, apagada, que se nega e se renega a si mesma, não vale nada, sobretudo para a filosofia. O desinteresse não tem valor, nem no céu, nem na terra; os grandes problemas exigem todos o grande amor”. Antes de prosseguir, assinalo que a palavra “desinteresse” [*désintéressement*] me parece traduzir mal o termo alemão *Selbstseligkeit*, que designa a ausência de referência a um si; “e só os espíritos vigorosos, redondos e seguros, de fundamento sólido, são capazes deste grande amor. Há uma diferença enorme entre o pensador que engaja sua personalidade no estudo de seus problemas a ponto de fazer deles seu destino, seu fardo e sua felicidade maior; e aquele outro tipo de pensador que permanece impessoal: que apenas toca e apreende os problemas com a superficialidade de uma fria curiosidade. Podemos antecipar com certeza que este último tipo de pensador não chegará a lugar nenhum: mesmo admitindo que se deixe apreender, os grandes problemas não se deixam *reter* pelos *sapos e moluscos*; o que jamais foi o gosto deles – é um traço partilhado com as nossas bravas mulherezinhas”. Se quiséssemos dissecar o tema, encontraríamos leves inexactidões nesta tradução de Alexandre Vialatte, mas não creio ser necessário insistir nisto. O que é essencial neste texto, é que ele denuncia uma ilusão, a mesma que se adere à ideia de *Selbstlosigkeit*. Mas, por outro lado, equivocarmo-nos-íamos completamente sobre o sentido deste engajamento pessoal do filósofo por Nietzsche, se não nos lembrássemos concomitantemente do que está dito no Livro IV, § 319, que se intitula: “*Als Interpreten unserer Erlebnisse*”: é um tipo de probidade (*Redlichkeit*) que sempre falta aos fundadores de religião e a outras pessoas da mesma espécie; eles nunca fizeram dos eventos de suas vidas um acontecimento de consciência na ordem do conhecimento (*eine Gewissenssache der Erkenntnis*: Vialatte certamente errou ao introduzir aqui o termo científico). “O que de fato vivi?, o que se passou em mim, em torno de mim, em tal momento?, minha razão estava suficientemente lúcida? Minha vontade lutou o suficiente contra os enganos dos sentidos, combateu bravamente os fantasmas? (...) Nós, que temos sede de razão, perguntamo-nos ao examinar os eventos de nossa vida hora após hora, dia após dia, tão estritamente quanto o processo de uma experiência científica”.

Parece-me da mais alta importância ligar os dois textos: com efeito, o paradoxo grandioso da posição nietzschiana consiste em afirmar conjuntamente tanto a necessidade

² Cf. H. Birault, “En quoi nous aussi, sommes encore pieux”, R. M. M., janeiro, 1962.

de rigor na abstração da compreensão de sua própria experiência, quanto o caráter passional do engajamento pessoal. Isto posto, é claro que ele revoga a dúvida ou até mesmo nega radicalmente uma oposição tradicional na filosofia: ele nos lembra que o que se poderia nomear de exigência de objetividade face a nós mesmos é na verdade uma paixão e se poderia sustentar, penso, que temos nisto uma forma muito diferente (talvez até mesmo com uma orientação invertida) do paradoxo análogo que se encontra em Kierkegaard.

“Como pode, pergunta Nietzsche (§ 345), que eu jamais tenha encontrado, mesmo nos livros, alguém que engaje desta forma sua pessoa mesma no estudo da moral, que tenha feito desta moral um problema e deste problema sua necessidade pessoal, seu tormento, sua volúpia e sua paixão? Aparentemente, até o presente, a moral jamais foi problema; ela foi exatamente o contrário, o terreno neutro sobre o qual, após todas as desconfianças, as dissensões, as contradições, terminam-se por concordarem: o asilo sagrado da paz onde os pensadores se repousavam deles mesmos, respiravam, enfim, reviviam. Eu não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos valores morais. Constato até mesmo que neste tema nenhuma tentativa foi feita pela curiosidade científica, pela imaginação delicada e aventureira do psicólogo e até mesmo do historiador, que embora antecipe de bom grado os problemas, apreendendo-os frequentemente de maneira superficial, não sabe muito bem o que sua imaginação apanha”. Creio ser supérfluo ler detalhadamente o que se segue. O que me parece essencial sublinhar é a maneira impiedosa e, além disso, a meu ver, inteiramente justificada, por meio da qual Nietzsche denuncia a espécie de alívio com que o professor de filosofia de seu tempo, saindo do forro impenetrável dos problemas teóricos, acreditava atingir a clareira das verdades morais, sobre um espaço aberto e nivelado onde todo mundo se encontrava, enfim, de acordo sobre certas evidências morais próprias, originadas todas do consenso universal. Talvez alguns aqui presentes estejam se lembrando do *Pequeno Catecismo Moral* que nosso excelente mestre André Lalande teve o trabalho de redigir em aproximadamente 1908. O princípio era que, apesar de tudo, independentemente das divergências filosóficas, todas as pessoas honestas estão de acordo para admitir etc. Lembro-me da espécie de enjoo que sentia, jovem professor, recentemente formado na *Agrégation*^{*}, quando tinha que abordar em minha aula o estudo dos problemas morais e, na origem desse enjoo, havia, parece-me, o sentimento de um não valor, de uma não autenticidade, afetando precisamente este *consenso* com o qual eu tinha que lidar.

Queiram desculpar este parêntese sem dúvida intempestivo. Mas, como indiquei, esta fala é, na realidade, uma meditação. Busco, pois, a partir de minha própria experiência, compreender com exatidão o sentido da contestação formulada por Nietzsche. No contexto da filosofia atual e sobretudo do ensino tal como é praticado hoje, ela corre o risco de continuar incompreensível já que o questionamento se tornou corrente e óbvio. Mas, do mesmo modo, é preciso simplesmente reconhecer que este questionamento arrisca perder seu valor: aqui, ele é o que eu chamaria uma irrupção apaixonada. *Ein leidenschaftliches Auftauchen*. Caso contrário, ele perde seu peso existencial, exatamente como a afirmação da morte de Deus se torna inautêntica quando reproduzida em um contexto jornalístico.

É necessário, por outro lado, ver claramente o que implica a recusa da *Selbstlosigkeit*, que, novamente, não se trata de modo algum de desinteresse [*désintéressement*], mas sim de impessoalidade. Mas o que se opõe à impessoalidade não é a *Selbstsucht* e ainda menos a *Selbstgefälligkeit*, isto é, a complacência consigo mesmo: parece-me que o que é aqui mantido

* Exame realizado na França por professores que visa o ingresso no sistema de ensino público nos níveis médio e universitário [Nota do tradutor].

ou reivindicado contra uma certa ciência despersonalizada é a *Selbstständigkeit*, ou seja, é a independência que, ademais, não é certamente separável da integridade. Julgo, porém, necessário acrescentar que esta independência ou esta integridade de si, não vale nada sem o reconhecimento e o respeito da independência e da integridade do outro: é assim que se constitui um *nós*, se ousar dizer arejado por uma consciência amparada pela distância – uma distância muito comparável àquela que separa as grandes árvores em um bosque. É o *nós* que volta muito frequentemente nos escritos de Nietzsche desta época e até mesmo no próprio título do Quinto livro. Não se trata, ademais, neste momento, de saber se de fato a esperança de Nietzsche neste *nós* não foi decepcionada. Certamente o foi, e eu voltarei neste ponto; mas qualquer um que considere seu pensamento como um certo tipo de apogeu é levado a ver como completamente essencial esta ideia de uma superação de alguma forma horizontal, ou se se quiser esta possibilidade, esta exigência de uma constelação.

Mas não está claro que o pensamento de Nietzsche se alterou e começou a declinar de modo catastrófico na medida em que a confiança neste *nós* definhou e onde, ao mesmo tempo, ele mesmo se engajou no sentido do delírio?

Eis agora o texto na tradução de Alexandre Viallete:

"Vós não compreendeis? De fato, ter-se-á dificuldade para nos compreender, nós procuramos talvez orelhas tanto quanto palavras. Quem somos nós, pois? Se nós quiséssemos, usando de velhas terminologias, dizer-nos simplesmente 'ímpios', 'incrédulos', ou 'imoralistas', não estaríamos ainda, longe disso, dado o nosso nome. Nós somos estas três coisas de uma só vez, em uma fase demasiado tardia para que alguém possa compreender – para que vós, Senhores Curiosos, possais compreender os sentimentos que nos animam: não se trata mais de amargura, não se trata tampouco da paixão do libertado que não pode se impedir de converter sua descrença em fé, em objetivo e em martírio". Assinalo aqui que a palavra "converter" ["arranger"] traduz imperfeitamente o alemão *Zurechtmachen*, mas não encontro equivalente que me satisfaça.

É bem claro que toda esta passagem se liga diretamente ao aforismo 344 "*Em quem nós também somos ainda crentes*". O que me parece essencial aqui são as palavras "uma fase demasiado tardia" – *einen zu späten stadium*, na medida em que elas designam o tempo da reflexão amadurecida que intervém após ter posto fim ao período de exaltação ingênua que se segue imediatamente ao abandono das crenças tradicionais.

"Nós fervemos, endurecemos e resfriamos com relação à ideia de que o curso do mundo não seja divino e, mais ainda, que sequer é humanamente razoável, piedoso ou equânime". "Humanamente" traduz de modo um pouco laxo, as palavras *nach menschlichen Masse*, segundo as medidas humanas. "Nós sabemos que o mundo no qual nós vivemos é ímpio, imoral, inumano; faz bastante tempo nós o interpretamos falsamente, mentirosamente, ao bel prazer de nossa veneração, isto é, de nossa necessidade, pois o homem é um animal respeitoso! Mas ele é também um animal desconfiado e o mundo não vale o que nós acreditamos, trata-se mais ou menos da mais segura verdade que nossa desconfiança tenha, enfim, apreendido. Tal desconfiança, tal filosofia". Eu interrompo aqui um instante antes de abordar a passagem essencial: o que acaba de ser posto aqui é uma forma de constatação, de balanço, mas que me parece se caracterizar, sobretudo – precisamente porque estamos entrando em uma fase demasiado tardia –, por uma absoluta *Nüchternheit*, e é justamente esta queda da exaltação que torna possível e mesmo inevitável a questão que vai surgir agora.

Nietzsche vai, com efeito, denunciar como absurda a conclusão que um espírito irrefletido arriscaria tirar desta descoberta ou, se se quiser, desta decepção. Esta conclusão consideraria atribuir ao homem um tipo de transcendência com relação ao mundo tal como ele é. Talvez ele pressinta que o homem do progresso, o homem que crê no progresso e que se orgulhará das proezas técnicas realizadas, chegará quase que inevitavelmente a uma forma de divinização de si; e efetivamente o desenvolvimento do pensamento tecnocrático conduz a um novo antropocentrismo, o homem se tratando como morada de toda significação em um mundo que, por si só, não comporta nenhuma. Ao que Nietzsche responde como segue:

“Nós nos preservamos de dizer que o mundo vale menos do que nós tínhamos acreditado: não poderíamos deixar de rir ainda hoje se o homem pretendesse inventar valores superiores àqueles do mundo real, é precisamente deste erro que nós voltamos, como de uma extravagância da vaidade e desrazão humanas, como de uma loucura que nunca fora diagnosticada”. Entretanto o ponto mais alto que é digno de atenção está em um pessimismo mais ou menos apoiado em uma certa ideia do budismo onde Nietzsche observa este erro maior, ou seja, em Schopenhauer ou em Bahnsen. “Esta loucura, diz ele, encontrou sua última expressão no pessimismo moderno; ela havia encontrado outra forma mais antiga e mais forte na lição do Buda; mas o cristianismo também está cheio desta loucura ainda que, de uma forma mais equívoca e mais duvidosa, entretanto, não menos sedutora”. Sabe-se que, para Nietzsche, o pessimismo é “uma forma antecipada do niilismo”³. Mas é preciso prestar atenção neste ponto uma vez que o pessimismo é ambíguo como, aliás, sê-lo-á o niilismo. Há um pessimismo dos fortes como há um pessimismo dos fracos. Este último abre a via ao niilismo inferior, ao lugar que o pessimismo dos fortes anuncia o niilismo superior que Nietzsche professará por sua própria conta. Esta distinção é essencial se deseja-se compreender o que segue, e voltarei neste ponto.

“O homem contra o mundo, princípio negador deste mundo, escala das coisas e juiz do universo, terminando por colocar a própria existência na balança e por achá-la muito leve, há nisto toda uma atitude cujo monstruoso mal gosto nos arrebatava e nos enoja; basta ver a proximidade homem e mundo separados pela pretensão sublime desta pequena palavra e, para que não possamos deixar de rir”. Eu noto *en passant* que é muito exatamente aqui, e talvez em nenhuma outra parte, que se situa o nexos entre Nietzsche e Spinoza a respeito do qual, na *Vontade de Potência*, ele professa uma tão forte admiração. Trata-se, antes de tudo, parece-me, de Spinoza condenando o antropocentrismo e declarando que o homem não é um império dentro de um império.

Eu chego ao último parágrafo, que é o mais importante.

“Mas o que, rindo assim, fizemos, senão avançar ainda mais na direção do desprezo do homem? Por consequência, no pessimismo, no desprezo da existência que nós podemos conhecer? Não teríamos caído na desconfiança de um contraste entre o mundo que até aqui nós admirávamos segundo nossa satisfação – o que nos permitia talvez suportar a vida – e um outro mundo que somos nós mesmos”: aqui é a tradução de Viallate; confesso que ela não me satisfaz completamente. Retomo a última frase. Não estaríamos expostos às desconfianças de estabelecer uma oposição – uma oposição entre o mundo onde até o presente nós estávamos em nós mesmos com nossas venerações (venerações essas que nós talvez deveríamos poder viver), e um outro mundo que somos nós mesmos? “Desconfiança profunda radical, implacável, suspeitemos que as venerações nos atacam, que amparam os europeus cada vez mais soberanamente, cada vez mais perigosamente, e que poderiam

³ Ed. Schlechta, III, p. 547.

facilmente colocar as próximas gerações diante deste terrível dilema: suprimir vossas venerações ou suprimir a vós mesmos”.

“Isto seria o niilismo e aquilo não o seria também? Eis nosso ponto de interrogação”.

É sobre estas poucas linhas que devem se focar o comentário e a meditação. Retomo, então, as diversas ideias que se conjugam neste texto.

Para começar, é absurdo separar o homem do mundo e estabelecer em seguida entre eles algo que se pareça com uma conjunção externa. O *E*, com efeito, torna-se um *contra*, mas colocar o homem *contra* o mundo é abrir o caminho a uma ascese que consistiria negar o querer-viver. Ora, não é suficiente dizer que esta negação é sem verdade, ela corre o risco de recobrir ou de começar uma demissão vital e através disso abre o caminho ao niilismo passivo.

É, porém, necessário, sobretudo, enfatizar a frase que trata de nossas venerações, estas que até o presente estavam em si mesmas ou tinham sua matriz no mundo. Ler-se-á no mesmo sentido o texto intitulado “*Pela crítica das grandes palavras*”: “Ich bin voller Argwohn gegen das, was man 'Ideal' nennt: hier liegt *mein Pessimismus*, erkannt zu haben, wie die 'höheren Gefühle' eine Quelle des Unheils, das heisst der Verkleinerung und Werterniedrigung des Menschen sind. Man täuscht sich jedesmal, wenn man einen 'Fortschritt' von einem Ideal erwartet; der Sieg des Ideals war jedesmal bisher eine *retrograde Bewegung*”⁴.

Talvez – e isto é verdade – seja possível dizer, não sem razão, que é necessário distinguir ideal e veneração. Há, na verdade, um sentido em que Nietzsche concede um certo valor ao ato de venerar ao passo que, a seu ver, professar ou proclamar um ideal é sempre uma operação mentirosa. Mas eis aqui o que se une mais diretamente ao nosso texto:

“Nosso pessimismo: o mundo não vale o que nós acreditamos – Nossa própria crença reforçou a tal ponto nosso apetite de conhecimento que nós devemos dizer isto hoje. Desde então, ele se apresenta a nós como valendo menos, é assim que ele é, inicialmente, experimentado – é somente neste sentido que nós somos pessimistas, ou seja com (ou do fato de) nossa vontade, e que nós professamos sem restrição essa transvaloração; e nós nos recusamos a nos encantar e a mentir para nós mesmos, a partir de agora, da velha maneira – *nur in diesem Sinne sind wir Pessimisten, nämlich mit dem Willen, uns rückhaltlos diese Umwertung einzugestehen und uns nichts nach alter Weise vorzuleiern, vorzulügen...*”⁵.

Pode-se igualmente neste contexto se referir ao parágrafo 357 de *A gaia ciência*. Ele se intitula: “A propósito do velho problema: o que é alemão?”. Apenas retenho o parágrafo muito importante sobre Schopenhauer:

“Olhar a natureza como uma prova da bondade e da providência de um Deus, interpretar a história em benefício de uma razão divina, como a testemunha constante de uma ordem e de um finalismo moral do universo, explicar tudo o que vos acontece segundo a maneira das pessoas devotas, por uma intervenção divina, um sinal, uma premeditação, uma mensagem da providência em vista da salvação de nossa alma, tudo isto passou, a

⁴ Cf. Schlechta, III, p. 668: “Eu sou cheio de desconfiança e de hostilidade para com aquilo que se designa pelo nome de ‘ideal’: meu pessimismo consiste em ter reconhecido que os sentimentos «elevados» são uma fonte de calamidade no que eles apequenam os homens e rebaixam os valores. Enganamo-nos cada vez que esperamos de um ideal um progresso: até o presente a vitória do ideal sempre marcou uma regressão”.

⁵ Schlechta, III, p. 921.

consciência se lhe opõe, não existe consciência sutil que não veja nisto inconveniência, infidelidade, mentira, feminismo, fraqueza, covardia; é esta rigidez mais que qualquer outra coisa que fez de nós bons europeus, herdeiros da mais longa e da mais corajosa vitória que a Europa tenha obtido sobre si. Mas a partir do momento que nós repelimos assim esta interpretação cristã, nós a rejeitamos como uma falsa moeda, nós vemos se erguer diante de nós, terrivelmente, a questão de Schopenhauer: a existência tem, pois, um sentido? Esta questão precisará de séculos para que possa ser simplesmente compreendida de modo exaustivo em sua profundidade”.

É sem dúvida admirável, segundo Nietzsche, que Schopenhauer tenha colocado esta questão e, por esta razão, ele se mostrou um bom europeu, tornando-se iniciador deste *nós* do qual eu falei anteriormente. Mas a partir do momento em que deveria *responder* à questão, ele se deixou sucumbir pelas perspectivas morais cristãs, isto é, caiu no erro dualista denunciado antes e pelo qual ele se encontra no grupo de pensadores decadentes. Lembremos que, para Nietzsche, *niilismo não é a causa, mas a lógica mesma da decadência*; esta lógica deveria ser levada às suas últimas consequências, o que é o limite a que ele conduzirá o *niilismo* ativo, extático ou dionisíaco, que culminará na afirmação do “eterno retorno”. A expressão *niilismo extático* é mencionada por Heidegger: “é apenas em aparência que este *niilismo* seja pura negação, ele é, na realidade, afirmação do princípio de avaliação ele mesmo; isto é, da vontade de potência, desde o momento em que aquele é compreendido expressamente e assumido como fundamento e como medida de toda avaliação, o *niilismo* retoma sua essência afirmativa, o que até então estaria imperfeito é a partir de agora superado e incorporado, o *niilismo* clássico se torna *niilismo* extático e desta forma que Nietzsche compreende sua metafísica”⁶.

Retornemos ao brilho destes textos sobre a questão posta sobre o “terrível dilema”: “suprimi vossas venerações ou, antes, suprimi a vós mesmos”.

Suprimi vossas venerações, isto é, renunciái a encontrar no mundo alguma justificação às venerações que, a vossos olhos, justificam vossa existência.

Mas o que significa exatamente o outro termo “suprimi a vós mesmos”? A resposta parece bem ser esta, se vós persistis em venerar, se vós vos agarrardes a ruínas, vós sereis fatalmente levados ao processo de destruição interna que se realiza no interior mesmo destas ruínas. Isto apenas poderia ser contestado se se atribuísse ao sujeito enquanto tal, ao sujeito que vós sois ou que eu sou, uma realidade, e eu diria quase se tratar de uma consistência da qual o sujeito é, segundo Nietzsche, absolutamente desprovido. E é aqui que as palavras “lógica da decadência” ganham toda a sua importância, todo seu peso. Haveria, contudo, espaço para se perguntar se sobre este ponto o pensamento de Nietzsche é rigorosamente coerente, pois ele chega a falar de *instinto de decadência*. Expressão assaz laxa, mas que não parece muito fácil conciliar com a ideia de uma lógica interna ou, se se quiser, imanente àqueles valores.

O que quer que seja desse ponto importante, o sentido da alternativa aparece claramente; o que Nietzsche quer dizer, parece-me, é que de qualquer forma chega-se ao *niilismo*. Só que, como eu disse *en passant*, a palavra pode enganar, e aqui há uma opção possível e mesmo inevitável entre um *niilismo* passivo, um *niilismo* de deixar-ir, e um *niilismo* ativo, que é nomeado extático ou dionisíaco. É necessário, além disso, reconhecer que o uso do termo ‘*niilismo*’ neste sentido se presta a contestações, pois está muito claro

⁶ Heidegger, Nietzsche, II, p. 281.

que ele se produz aqui, eu não ousou dizer uma conversão, mas o que se poderia, talvez, chamar um metabolismo que ganha corpo na ideia de eterno retorno. É forçoso reconhecer que a linguagem heideggeriana é mais satisfatória. “Wert – und Ziellosigkeit können dann auch nicht mehr einem Mangel, nicht die blosse Leere und Abwesenheit bedeuten. Diese nihilistischen Titel für das Seiende im Ganzen meinen etwas Bejahendes und Wesendes, nämlich die Art, wie das Gaze des Seienden anweist. Das metaphysische Wort dafür heisst: die ewige Wiederkunft des Gleichen”⁷.

Definitivamente, parece, contrariamente ao que pensei ter visto no decorrer de uma primeira leitura do texto, que esse ponto de interrogação não deve ser interpretado como se Nietzsche, no momento em que escrevia o livro V de *A gaia ciência*, havia sentido algo que se parecesse a uma dúvida fundamental sobre sua própria posição. O que quer que se pense a respeito do eterno retorno, que aparece aqui como um lar, talvez fosse necessário falar dele como ideia-base que permite colocar à prova a coragem suprema que culminaria no *amor fati*.

Há algum sentido em se perguntar qual o fundamento sobre qual repousa tal coragem? Parece-me que não. Do ponto de vista de Nietzsche, esta questão é mesmo injustificável, precisamente porque ela implica uma referência a um sistema de valor ultrapassado e ao qual não há porque retornar.

Esta posição pode, sem dúvida, com a leve reserva formulada acima, ser vista como coerente, eu quero dizer com isto que ela não me parece implicar em si contradição. Mas uma outra questão se coloca que é muito mais difícil de se evadir: a da *viabilidade* de uma tal afirmação, e também de sua *exemplaridade*, estas duas questões não sendo provavelmente separáveis. É aqui que repousa um problema que fiz aparecer *en passant* e que me parece da maior importância: aquele problema do *nós*, do *nós outros*. Parece-me sem dúvida que Nietzsche entendeu ser um fundador, um instaurador, *ein Stifter*. Uma obra como *Zaratustra* só adquire sentido através desta pretensão ou desta ambição. E como não constatar que sobre este plano a obra se aparece como um fracasso? Há certamente bem poucos pensadores que lhe sucederam que não tenham sido, em algum grau, marcados por ele. Mas de qual natureza foi, propriamente falando, esta marca? Parece-me que ela foi, de forma geral, comparável à ação de um fermento, talvez seria melhor falar de um aguilhão. Sem dúvida, todos aqueles que leram e meditaram Nietzsche foram, do mesmo modo, postos em guarda contra uma certa boa consciência intelectual que bem poderia se assemelhar a um farisaísmo da razão. Mas o problema que se coloca é o de saber o que se passa pelo espírito, e entendo aqui essencialmente por esta palavra a reflexão, a partir do momento em que esta ilusão foi dissipada. Neste ponto, parece-me – e eu falo obviamente por minha conta – torna-se praticamente impossível seguir Nietzsche, que aparece como o pensador sem discípulo por excelência, o discípulo arriscando-se fortemente a apenas se apresentar como uma caricatura ridícula e até mesmo ofensiva do que foi, antes de tudo, um drama, vivido, além disso, com uma intensidade – e eu diria até mesmo com uma autenticidade – que apenas podem ser objeto do mais alto respeito, mas que só poderia talvez se completar pela catástrofe, pela queda do gigante fulminado.

⁷ Heidegger, Nietzsche, II, p. 283. – “A ausência de valor e de um objetivo não pode mais significar uma falta, um puro vazio ou um puro defeito. Estas designações negativas aplicadas ao ente tomado em sua totalidade correspondem a algo de positivo e de essencial, a saber: o modo de presença do ente tomado em sua totalidade. O termo metafísico que lhe designa é o eterno retorno do mesmo”.

DISCUSSÃO

Sr. ROSS

Desculpe-me intervir ainda como germanista. Eu queria contribuir com uma precisão concernente a um dos termos principais do texto citado na tradução: nós interpretamos o mundo por muito tempo “ao bel prazer de nossa *veneração*”, “pois o homem é um animal *respeitoso*”. No texto alemão, o mesmo termo é *Verehrung*. O ponto de partida não estaria em Baudelaire? Lê-se em *Meu coração se encontra nu* [*Mon cœur mis à nu*]: “o homem é um animal adorador”. Ora, na época de *A gaia ciência*, Nietzsche leu Baudelaire. É mesmo muito provável que ele tenha conhecido este texto, seja pelos escritos de Goncourt, seja pelo “Charles Baudelaire”, de Asselineau. Eu sempre lamentei que, mesmo nos estudos especializados, a aproximação entre os dois textos não foi feita.

Sr. MARCEL

Contudo, Nietzsche acrescenta em seguida: “mas também é um animal desconfiado”.

Sr. ROSS

Isto é Nietzsche; mas o ponto de partida está em Baudelaire.

Sr. MARCEL

Pensa que isto muda o sentido?

Sr. ROSS

Não.

Sr. MARCEL

Supondo que nós coloquemos “adoração” no lugar de “veneração”, eu não tenho a impressão que o pensamento seja realmente mudado?

Sr. ROSS

Não; mas pela palavra “respeitoso”, eu creio que há alguma mudança. Em “adoração” há “movimento em direção à”, enquanto que no “respeito” há simplesmente uma atitude estática.

Sr. MARCEL

Daí que “veneração” me parece, sob este ponto de vista, um intermediário entre “respeito” e “adoração”.

Sr. BARONI

Voltemos ao problema de Nietzsche e seus discípulos. Nietzsche chega a dizer que é pela árvore que se reconhece o fruto. Esta fórmula valoriza o caráter existencial do pensamento de Nietzsche, que o Senhor Marcel mostrou tão bem. Mas ela significa também que Nietzsche seria levado, talvez, a repudiar discípulos, aqueles que pareçam nietzschianos e que dizem a mesma coisa que ele, que produzem, de alguma forma, intelectualmente, o mesmo fruto, mas que não apresentam o mesmo drama existencial.

Sr. MARCEL

Sim, eu acredito. O que me surpreende, pessoalmente, é a afirmação “Deus está morto”. É nela que eu sinto uma admiração muito grande por Nietzsche e é nela também que Nietzsche me parece impossível de imitar. Conta-se que Sartre (ele mesmo o confirmou), chegando a Genebra, teria gritado: “Senhores, Deus está morto”. Ter-se-ia dito de Nietzsche e, no entanto, isto não teria nenhuma relação. “Deus está morto”, para Nietzsche, não é uma manchete do *Paris-Press*, é algo que, inicialmente, na sua origem, só pode ser *murmurado*. Em todo caso, a ideia que esta fórmula possa ser clamada diante de jornalistas é uma ideia monstruosa do ponto de vista nietzschiano.

Eis, então, um discípulo que, necessariamente, desnaturaliza a intenção original do mestre. Há aqui uma passagem do mestre ao aluno, ou, se quiserem, do criador – seria necessário quase falar de “originador” –, àquele que reproduz e que, ao mesmo tempo, degrada. É esta espécie de lógica de decadência que Nietzsche sinaliza tão fortemente.

Alguém disse: não se pode falar de nietzschianismo como se fala de cartesianismo ou de kantismo. Existe um kantismo, eu não creio que possa haver um nietzschianismo. É esta impossibilidade que me parece muito surpreendente e que torna nossa posição difícil, a nós que procuramos “escutar esta palavra”, como diz Heidegger. A palavra de Nietzsche, no momento em que a reproduzimos, desnaturalizamo-la. Podemos nos perguntar, nestas condições, se Nietzsche não se encontra, no fundo, fora da filosofia. Se nós tomamos a concepção clássica da filosofia, parece que ela pode ser *ensinada*, que ela pode ser, de certa maneira, *reproduzida* por seus discípulos. E, com efeito, podem haver kantianos, podem haver hegelianos. Mas parece que não podem haver nietzschianos. Talvez a questão pudesse ser colocada quase nos mesmos termos para Kierkegaard.

Sr. LOWTH

Gabriel Marcel partiu do aforismo 346 de *A gaia ciência*, que tem por título “Nosso ponto de interrogação”. Ao final de minha exposição, citei e interpretei o mesmo aforismo, porque ele caracteriza particularmente bem a posição de Nietzsche com relação ao mundo. Como explicar que Gabriel Marcel e eu tiráramos do mesmo texto consequências tão diferentes? Indubitavelmente, porque Gabriel Marcel como cristão e homem de fé detém-se na situação particular e excepcional do homem na totalidade do mundo, tal como a história bíblica da criação a determina dizendo que apenas o homem (e não o mundo) foi criado à imagem de Deus. Para a consciência cristã, o homem é, por princípio, mais próximo de Deus que do mundo. Entretanto toda a experiência filosófica de Nietzsche ambiciona exatamente o oposto: Nietzsche quer mostrar a homogeneidade em tudo o que advém, o caráter geral “uno” da vida, a vontade de potência em tudo o que existe, a vontade de potência que

também é a força motriz de toda “apreciação” e “avaliação” humanas. Se quiséssemos retirar este *naturalismo*, este *biologismo metafísico* da filosofia de Nietzsche, nós a desconheceríamos no essencial. Certamente a noção nietzschiana de Ser como um ser vivente, e do mundo da natureza como um mundo dionisíaco da geração eternamente criadora e da destruição, é muito mais próxima da noção pré-socrática da *Physis* que da Natureza no sentido da ciência moderna. Em virtude de seu parentesco com Heráclito, Nietzsche combate o platonismo cristão das Ideias, dos Ideais e dos Ídolos de um mundo suprassensível que nós “veneramos”, mas para o qual nós não existimos. De onde também a questão crítica dirigida à atitude “homem contra o mundo”, ou à atitude “homem e mundo”, no aforismo 346. Apenas como Eu consciente dele mesmo e não como Si presente em seu corpo que o homem é aparentemente “extraído” do mundo. Mesmo diferente do mundo, de fato, ele não está separado. Além do mais, na “alma” de Zarathustra se reflete o caráter geral do mundo vivente, cujo *fatum* é: “constelação suprema do Ser, que nenhum desejo atinge, que não mancha nenhum ‘Não’, afirmação eterna do ser, eternamente eu sou tua afirmação, pois eu te amo, ó eternidade” – isto é, a eternidade do movimento sempre recomeçado do mundo, sem início e sem finalidade.

Sr. MARCEL

Segundo o que eu disse, há uma grande dificuldade. Parece-me evidente que, se se coloca o Eu, deve-se colocar como *distinto*, e, de uma certa maneira, como “afrontado ao mundo”. Certamente, Nietzsche nos responderá: mas este “eu” é ilusão, a oposição entre o “eu” e o mundo é ela mesma uma oposição de fato ilusória. Mas o difícil é conciliar este tipo de fusão do mundo e do “eu” (que se faz em suma em detrimento do “eu”) com a ideia de uma criação de valores. Em outros termos, como é possível conceber um criador de valores sem reestabelecer a noção de um sujeito distinto? Eu não vejo como sair desta dificuldade.

Sr. BECK

Eu não vou colocar uma questão, mas, antes, fazer um protesto. Num dado momento, eu não sabia se citava Nietzsche, quando disse: “nós temos sede de razão”. A citação é tua?

Sr. MARCEL

Ah, não, não, de modo algum. Eu citei Nietzsche.

Sr. BECK

Ora, eu tenho sede de razão. Mas parece que a única coisa que falta é precisamente a razão. Eu quase não ouvi a palavra “razão”, e eu não ouvi de jeito nenhum a palavra “prova”. Então eu volto justamente ao que acabou de dizer. Eu me pergunto se verdadeiramente Nietzsche é um filósofo. E se ele não pode ter discípulos, não é porque ele não tem nada em comum com aqueles que nós chamamos filósofos? Se Nietzsche é um filósofo, então Aristóteles, Descartes, Kant não o são.

MARCEL, Gabriel. Nosso ponto de interrogação*Tradução de Paulo Malafaia*

Sr. MARCEL

Certamente Nietzsche não pertence à mesma categoria que os homens que acabou de citar. O problema poderia se colocar melhor, talvez, no que diz respeito a Heráclito. Não estou certo disso, mas é possível, talvez, encontrar um denominador comum entre Nietzsche e os maiores pensadores pré-socráticos. É neste ponto que nós reencontramos Heidegger, uma vez mais. Em Nietzsche, o que me parece contraditório, é ter...

Sr. BECK

Nada pode ser contraditório sem a razão. Não pode haver contradição sem razão.

Sr. MARCEL

Se quiser. Dizemos que há, em Nietzsche, uma exigência de verdade e que há, ao mesmo tempo, uma destruição da verdade em nome da verdade. É muito difícil. Tanto que nós somos obrigados, em um dado momento, a nos transportar sobre um plano totalmente diferente: o plano da arte, talvez o plano da música. Trata-se ainda do plano da filosofia? Eu não estou convencido disto. Neste ponto, talvez, eu me unirei ao senhor; reconheço perfeitamente que a questão que coloquei agora a pouco, sobre a impossibilidade para Nietzsche de ter discípulos que não sejam caricaturas, une-se e, por fim, justifica a questão colocada.

Sr. BECK

Mas eu não chego a encontrar outro plano. Para destruir a verdade em nome da verdade eu a destruiria com o quê? Com minha razão? Mas não existe razão... Nós estamos na loucura...

Sr. MARCEL

Não sei. Talvez fosse necessário invocar um tipo de *Abgrund*, uma potência não racional. Em todo caso, não me considero incumbido de responder a questão, precisamente porque a considero legítima. Acho que é uma questão que se pode e que se deve colocar. Nietzsche é um grande pensador, é um grande artista, é um grande escritor: todas essas coisas que nós não podemos deixar de admirar. Trata-se de um filósofo tomando esta palavra em um sentido “comum”? Isto não me parece demonstrado.

Sr. BIRAULT

Gostaria de retornar à dificuldade sublinhada, concernente às relações entre o homem e o mundo em Nietzsche. Talvez poderíamos distinguir vários planos. Inicialmente, o que concerne ao Eu: a posição de Nietzsche é muito clara, o Eu é uma ilusão. Contudo, no que diz respeito ao homem, a posição é diferente: Nietzsche pensa o homem como o resultado de um acaso, a partir da natureza. Então, o eu é uma ilusão, mas o próprio homem é um acaso. Enfim, como pensar uma criação de valores nesta perspectiva? Nietzsche afirma que, desde que há vida, há posição de valor. Portanto, o fato de reduzir o homem à natureza não

coloca dificuldade particular no que concerne à faculdade criadora de valor, porque o próprio Nietzsche define toda a vida, e não apenas a vida humana, como posição e criação de valores.

Sr. MARCEL

Está bastante claro, somente uma dificuldade subsiste concernente às *Schätzungen*, a essas avaliações. Sem dúvida, elas são inseparáveis da vida enquanto vida, sem dúvida toda vida implica “Schätzungen”. Não sobra menos que o eu como pensamento reflexivo, eu sou levado a *apreciar* essas avaliações, a julgar e a criticar o *valor*. Em nome de que posso formular esta apreciação? Ao ficar no plano puramente naturalista, tudo é assaz fácil, mas também menos interessante, já que o paradoxo se perde. O que pensa, Sr. Gueroult?

Sr. GUEROULT

Estou completamente de acordo com a visão do senhor. Há uma grande dificuldade entre as “Schätzungen” implicadas pela vida, e os “Wertungen”, criados em oposição.

Sr. MARCEL

Não podemos nos prender a uma espécie de biologia dos valores. Seria muito simples. Esta biologia dos valores é ela mesma denunciada por Nietzsche.

Sr. VATTIMO

Volto à questão: Nietzsche é filósofo? Talvez não seja sempre necessário se preocupar em dar uma interpretação historicamente correta a respeito de Nietzsche. É necessário entender seu chamado, e eventualmente também superá-lo. No Zaratustra, é dito frequentemente que o profeta quer mesmo ser mal compreendido por seus alunos. O pensamento de Nietzsche não se apoia na evidência como informação, mas sim em um outro conceito de verdade. Seu pensamento não oferece provas no sentido da evidência, e nem pode ter uma Escola no sentido de desenvolvimento de algo estabelecido. Mas pode ter “retomadas”, “respostas”. É o que diz Heidegger. Objetam-nos que a filosofia é concebida como discurso racional e como prova. Mas o pensamento não possui um outro sentido? É correto empregar a *lógica* para colocar um tal problema, e para resolvê-lo? Se cremos que o princípio da prova, ou da demonstração, é indiscutível, tem-se já o pré-julgamento de tudo...

Sr. GUEROULT

O senhor falou de lógica. Tomemos um exemplo: quando Nietzsche critica o “cogito”, não estaria ele recorrendo à lógica, sob o risco de denunciá-la nas consequências desta crítica?

Sr. VATTIMO

Sim, mas ele se refere, então, a uma evidência. Ele critica uma posição que se apresenta como evidência. Por sua conta, ele não pretende professar uma outra evidência e tampouco

MARCEL, Gabriel. Nosso ponto de interrogação*Tradução de Paulo Malafaia*

demonstrar coisa alguma. Ele não pretende ter razão e que os outros estejam errados. Afirma somente uma nova ordem – e nesta nova ordem, o que Descartes disse não tem mais sentido.

Sr. GUEROULT

Eu estou de acordo com os senhores; mas na própria crítica ao Cogito, crítica que passa do "cogito" ao "cogitatur", vê-se um procedimento puramente lógico a serviço de algo que não é lógico, em nome de uma potência que não é lógica.

Sr. WAHL

Não mesclamos demais a questão da verdade em Nietzsche com o problema da razão. É na questão da verdade que residem as verdadeiras dificuldades. Mas eu gostaria de voltar aos "discípulos". Há filósofos que não possui discípulos. Descartes o tem, Hegel parece tê-los, mas Bergson não tem discípulos. Eu creio que Gabriel Marcel não é, então, bergsoniano: não se pode ser discípulo de Bergson por muitas razões. Eu talvez seja classificado como bergsoniano, mas eu não o sou, já que há um conjunto de afirmações científicas que eu não me sinto forçado a aceitar. Há, pois, filósofos sem discípulos por razões muito diversas. O senhor disse que Nietzsche não é um filósofo do mesmo gênero que os outros. Mas já Brunschvicg me dizia: "vocês que consideram Nietzsche um filósofo...". Então estais de acordo com Brunschvicg sobre este ponto.

Sr. MARCEL

O senhor invocou Bergson. Eu não creio que seja o mesmo caso. Há discípulos de Bergson: Le Roy, por exemplo. Pode ainda haver outros. É possível aderir a certas teses bergsonianas, por exemplo, a duração. Bergson se referia àqueles que viriam após ele e que prolongariam seu trabalho: ele pensava contribuir com uma pedra para uma construção, criar um tipo de *ciência* do mundo interior, uma ciência nova por seus princípios, mas ainda uma ciência...

Sr. WAHL

Para um bergsoniano, é o aspecto mais lamentável.

Sr. MARCEL

Não se trata de saber se é lamentável. Este aspecto existiu. Concluo que, em Bergson, nós não estamos de modo algum em uma dimensão parecida com a de Nietzsche. Seria melhor pensar em Jaspers. Em Jaspers, há toda uma concepção de *chamado* próxima de Nietzsche. É verdade que há também toda uma doutrina da transcendência, muito distante de Nietzsche.

Sr. VATTIMO

De fato, talvez Nietzsche seja em certos aspectos mais próximo de Jaspers que o próprio Jaspers pudesse acreditar... Para compreender esta ideia de um "chamado" segundo Nietzsche, creio que seja necessário voltar à teoria alemã do gênio: a Natureza operando no homem. Nesse ponto, eu me aproximaria dos Senhores Löwith e Birault, que falavam há pouco deste pertencimento do homem à natureza. E, entretanto, parece-me impossível

MARCEL, Gabriel. Nosso ponto de interrogação*Tradução de Paulo Malafaia*

interpretar Nietzsche de maneira naturalista, já que a natureza nunca aparece como uma estabilidade de leis. Então, não é necessário traduzir tudo isto, transportá-lo a um nível ontológico, ao nível do Ser?...