

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ NIETZSCHE

ANO 14, NÚMERO 2, 2021

Prof. Dr. Jorge Luíz Viesenteiner (UFES) e
Prof. Ms. Claudinei Reis Pereira (UFES)
Editores Convidados

DOI: 10.25244/tf.v14i2

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê Nietzsche*, v. 14, n. 2, 2021, p. XX-XX. Disponível em: url completa.

Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCEG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCEG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitã de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFCCG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Narbal de Marsillac (UFPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Jorge Luiz Viesenteiner</i> <i>Claudinei Reis Pereira</i>	
Nietzsche e Sartre: A má-fé como performance da vontade ascética	13
<i>Robione Antonio Ladim</i>	
Ensaio sobre os impulsos: Um possível paralelo entre Schiller e Nietzsche	29
<i>Jaqueline Almeida Mandarin</i>	
A “mentira sagrada” em <i>O anticristo</i>: a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana	45
<i>Joelson Silva de Araújo</i>	
Nietzsche e a técnica da memória	59
<i>Adilson Felício Feiler</i>	
Nietzsche e o pensamento chinês: Influência, diálogo e recepção	75
<i>Wilson Luciano Onofri</i>	
Kierkegaard e Nietzsche: O problema da massa e sua luta contra o devir	87
<i>Paulo Abe</i>	
Traduções	
Algumas cartas do jovem Nietzsche sobre Richard Wagner	107
<i>Micael Rosa Silva</i>	
Da ponderação - Nietzsche	121
<i>André Felipe Gonçalves Correia</i>	

Fluxo Contínuo

**Educação como ética em Kierkegaard e Paulo Freire: Por uma
educação ético-existencial** 125

Jorge Miranda de Almeida

**Foucault, herdeiro de Nietzsche, e a vontade de liberdade: 145
genealogia da biopolítica**

Benjamim Julião de Góis Filho

EDITORIAL

É com imensa satisfação que apresentamos o Editorial “Nietzsche”, o qual consta no Volume 14, Número 2, da Revista *Trilhas Filosóficas*, e corresponde ao primeiro resultado da nova comissão de Editores e Editoras.

Contendo sete artigos, duas traduções e dois artigos, em Fluxo Contínuo, de pesquisadores relevantes da comunidade acadêmica, este dossiê em especial, dedica-se aos estudos especializados em Nietzsche, com temas variados do *corpus* nietzschiano. Além do mais, este dossiê traz como particularidade também uma análise textual articulada comparativa, como por exemplo, entre Nietzsche e Sartre, e entre Nietzsche e Kierkegaard. Autores que, frente à possibilidade do dialogismo filosófico, entre os demais textos, incrementam uma significância ainda mais forte para este dossiê.

Por sua vez, esta edição busca apresentar uma diversidade qualitativa na pesquisa do autor alemão como fonte de pesquisa qualificada, exigente e minuciosa para pesquisadores especializados e interessados em Nietzsche de um modo geral. Além disso, buscará ampliar o debate como fonte de pesquisa para novos e futuros estudantes interessados no autor de *Assim falou Zaratustra*.

O artigo de Robione Antonio Landim, que traz como título do seu texto “Nietzsche e Sartre: a má-fé como performance da vontade ascética”, utilizando-se do método genealógico, busca estabelecer uma articulação entre a má-fé e a vontade ascética, problematizada e diagnosticada segundo o autor, na *Genealogia da moral* de Nietzsche, traduzida e tematizada na terceira dissertação da obra pela figurativa do sacerdote. De acordo com a análise de Robione Landim, para além de representar o velho personagem da religião, “o sacerdote é a encarnação da vontade ascética que almeja ser de outro modo. Consideramos como hipótese que essa também é a vontade que se realiza na prática da má-fé”. Para aspecto de abordagem, o autor toma como caminho metodológico a terceira dissertação da obra *Genealogia da moral* e do segundo capítulo, da primeira parte de *O ser e o nada*, todavia, de acordo com o mesmo, “sem se limitar-se a esses textos”.

O artigo de Jaqueline de Almeida Mandarinino denominado “Ensaio sobre os impulsos: um possível paralelo entre Schiller e Nietzsche”, traz como objetivo central “traçar um paralelo entre Schiller e Nietzsche por meio de um aspecto comum a ambos: a influência dos impulsos estéticos na humanidade, e as consequências para a cultura ocidental, a partir da ruptura desses impulsos”. Tendo como ponto de partida uma revisão histórico-antropológica que Schiller e Nietzsche que o fizeram em suas trajetórias investigativas da Grécia antiga e das tragédias gregas, a autora destaca de modo singular “como as críticas que eles teceram à estética, à filosofia e à humanidade na Modernidade possuem algumas características que os aproximam”. Como resultado da análise, Jaqueline Mandarinino buscará “demonstrar como o racionalismo, até certa medida, prejudicou a formação da humanidade e como a atuação desses impulsos em sua plenitude tornava possível a representação do ser enquanto uma unidade múltipla e em constante movimento”.

Ademais, Joelson Silva de Araújo, no artigo intitulado “A ‘mentira sagrada’ em *O anticristo*: a controversa abordagem do Código de Manu na filosofia nietzschiana” apresenta uma investigação sobre a moral indiana presente no Código de Manu, que segundo o autor do texto, para Nietzsche, a moral do cultivo, é contrária à moral cristã da domesticação. Deste modo, a

EDITORIAL

partir de uma avaliação crítica mais detalhada da obra *O anticristo*, principalmente nas seções 56-58, Joelson Araújo observa que um dos motivos que levava Nietzsche a elogiar tanto Manu, nessas seções de *O anticristo*, é que ele busca se contrapor ao Cristianismo, utilizando uma espécie de retórica, estabelecendo outros tipos de moral como referência para realizar sua crítica à moral cristã.

Por conseguinte, o texto de Adilson Feiler “Nietzsche e a técnica da memória” busca desenvolver as principais considerações acerca da técnica e da memória a partir da perspectiva nietzschiana, pontuando o aparato da moral institucionalizada, que segundo o autor responsável, em grande parte, pela decadência da cultura. Ademais, o autor problematiza até que ponto encontramos em Nietzsche um aparato teórico proveitoso, de modo a alavancar a cultura, pela superação das tendências da pressa, da especialização e da massificação.

O volume conta também com o texto de Wilson Luciano Onofri, titulado “Nietzsche e o pensamento chinês: influência, diálogo e recepção”, no qual é desenvolvida uma investigação singular: buscará analisar a relação da filosofia de Nietzsche com o pensamento chinês. Como escolha metodológica, o autor percorre quatro caminhos, de acordo com Wilson Onofri, são eles: “uma primeira parte dedicada à investigação sobre o sentido que o tipo chinês ocupa no pensamento de Nietzsche, buscando ressaltar o caráter polissêmico do uso da palavra pelo filósofo para além do caráter estritamente pejorativo, mostrando inclusive uma compatibilidade entre as duas formas de pensamento; uma segunda parte dedicada a história de recepção do pensamento de Nietzsche na China; uma terceira parte sobre a primeira recepção do pensamento de Nietzsche na China no pensamento político de Liang Qichao, em meio ao debate sobre o darwinismo social na China; e uma quarta e última parte dedicada à recepção da filosofia de Nietzsche por meio dos estudos filosóficos de Wang Guowei, responsável pela divulgação do pensamento de Nietzsche na China”.

A partir de uma análise comparativa, o leitor encontra nessa edição o texto de Paulo Abe, com o artigo denominado “Kierkegaard e Nietzsche: o problema da massa e sua luta”, que buscara problematizar a partir do autor danes e o autor alemão os aspectos de suas semelhanças ao que diz respeito à crítica à Modernidade. Analisando o aspecto da categoria do *indivíduo* em Kierkegaard e de sua categoria da *massa*, a partir do confronto com o si mesmo, Paulo Abe buscará averiguar tais categorias comparativamente ao pensamento de Nietzsche, que, a saber, “analisa o instinto de rebanho e a moral de escravo como fenômeno social do século XIX”.

Com a significativa especialidade dos pesquisadores, este dossiê traz duas interessantes e significativas traduções nietzschianas, a saber: “Algumas cartas do jovem Nietzsche sobre Richard Wagner” traduzidas por Micael Rosa Silva e “Da ponderação” de F. Nietzsche com tradução de André Felipe Gonçalves Correia. As traduções enriquecem muito este número da revista e possibilitam aos pesquisadores e estudantes do autor em questão ter acesso a tais textos em língua portuguesa.

O *Dossiê Nietzsche* encerra-se com dois artigos na seção *Fluxo Contínuo*. No primeiro artigo temos o texto “Educação como ética em Kierkegaard e Paulo Freire: por uma educação ético-existencial” de Jorge Miranda de Almeida. Nesse artigo o autor busca abordar as relações entre Kierkegaard e Paulo Freire a partir do processo de concepção da educação *como* ética e da ética *como* educação, quase como um jogo conceitual circular, de modo que a construção do processo do amadurecimento da personalidade da singularidade ocorra no interior de atitudes éticas. no segundo e último artigo intitulado de “Foucault, herdeiro de Nietzsche, e a vontade de liberdade: genealogia da biopolítica”. Aqui, o autor Benjamim Julião de Góis Filho realiza uma genealogia da biopolítica no pensamento de Foucault. Procura pensar a *biopolítica* como um princípio hermenêutico, um conceito-chave de inteligibilidade do pensamento de Foucault. “Essa

EDITORIAL

biopolítica de resistência é a evidenciação prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição, dos primeiros escritos até a ética do cuidado de si”.

Queremos parabenizar em especial o professor Marcos Érico de Araújo Silva, atual Editor-Chefe desta revista. Com amabilidade, nos sentimos gratos pelo seu convite para contribuir com esta edição. Desejamos, a todos, uma fecunda e agradabilíssima leitura! Esperamos que o trabalho atento por parte de organizadores(a), autores(as), pareceristas e editores(a) se revele na qualidade e relevância dos textos de nosso Dossiê, proporcionando boas leituras e enriquecimento do ensino e pesquisa sobre os temas aqui abrangidos.

Uma proveitosa e excelente leitura a todos!

*Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner (UFES) e
Prof. Ms. Claudinei Reis Pereira (UFES)
Editores Convidados*

NIETZSCHE E SARTRE: A MÁ-FÉ COMO PERFORMANCE DA VONTADE ASCÉTICA

[NIETZSCHE AND SARTRE: BAD FAITH AS A PERFORMANCE OF THE ASCETIC WILL]

Robione Antonio Landim*ralandim@yahoo.com.br*<https://orcid.org/0000-0002-7917-9976>

Possui graduação em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pelo Centro Universitário Academina (2007). Especialista em Filosofia (2019), Especialista (2010), Mestre (2013) e Doutor (2017) em Ciência da Religião pela UFJF (área de concentração Filosofia da Religião) com bolsa da CAPES. Foi Professor Substituto no Departamento de Ciência da Religião (UFJF). Atualmente é Professor nos cursos de Filosofia, Psicologia do Centro Universitário UniAcademia. Tem experiência nas áreas de Filosofia Geral: Problemas Metafísicos, Ética, Antropologia e Filosofia da Religião. Também leciona Ensino Religioso no Ensino Fundamental, na Escola Municipal Dr Augusto Glória, município de Rochedo de Mias. É membro do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do UniAcademia e parecerista da CES Revista.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3482](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3482)

Recebido em: 11 de Outubro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 13-28
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3482](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3482)
Dossiê Nietzsche



Resumo: Sob a luz do método genealógico, o presente artigo busca estabelecer uma articulação entre a má-fé e a vontade ascética. Esta é visualizada através da figura do sacerdote que é tematizada na terceira dissertação da Genealogia da moral. Para além de representar o velho personagem da religião, o sacerdote é a encarnação da vontade ascética que almeja ser de outro modo. Consideramos como hipótese que essa também é a vontade que se realiza na prática da má-fé. Portanto, esta conduta é caracterizada como uma negação, uma fuga do que se é; ela nega a condição de ser que carrega em si, o nada, em vista de uma transcendência. Para abordar essa temática, delimitaremos nossa leitura a partir da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral* e do segundo capítulo, da primeira parte de *O ser e o nada*, mas sem nos confinar a esses textos. Apresentaremos primeiramente em que consiste o procedimento genealógico; em seguida, será tratada a vontade ascética que é incorporada pela figura do sacerdote; e, por fim, explicitaremos a má-fé como uma performance da vontade ascética.

Palavras-chave: Nietzsche. Sacerdote. Vontade ascética. Má-fé. Sartre.

Abstract: Under the light of the genealogical method, the present article seeks to establish a link between bad faith and the ascetic will. The latter is visualized through the figure of the priest, which is discussed in the third dissertation of the Genealogy of Morals. Besides representing the old character of religion, the priest is the embodiment of the ascetic will that longs to be otherwise. We hypothesize that this is also the will that is realized in the practice of bad faith. Therefore, this conduct is characterized as a denial, a flight from what one is; it denies the condition of being that carries in itself, the nothingness, in view of transcendence. To approach this theme, we will delimit our reading from the third dissertation of the Genealogy of Morals and from the second chapter of the first part of *The Being and Nothingness*, but without confining ourselves to these texts. We will first present what the genealogical procedure consists of; then, we will deal with the ascetic will which is embodied by the figure of the priest; and, finally, we will explain the bad faith as a performance of the ascetic will.

Keywords: Nietzsche. Priest. Ascetic will. Bad Faith. Sartre.

1 INTRODUÇÃO

Quando Sartre nasceu, em 1905, Nietzsche já estava morto há cinco anos. Embora não tenha conhecido o filósofo alemão pessoalmente, Sartre torna claro o seu conhecimento acerca da obra nietzschiana. Em *O ser e o nada* ele cita Nietzsche: “Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida” (SARTRE, 1997, p. 16). Não obstante as poucas referências, “Nietzsche é tomado como uma inspiração secundária. É a influência da literatura na filosofia, e não da filosofia reverberando na própria filosofia, como, por exemplo, Sartre com Hegel, Husserl ou Heidegger” (NOBERTO, 2011, p. 413).

Afastando-se dessa reprovação sartreana, o presente trabalho abre um espaço no qual seja apresentada uma aproximação ‘subterrânea’ entre esses dois filósofos. De modo mais específico, busca-se, sob a luz do método genealógico, estabelecer uma relação entre a vontade ascética e a má-fé. Para tanto, delimitaremos nossa leitura a partir da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral* e do segundo capítulo, da primeira parte de *O ser e o nada*, mas sem nos confinar a esses textos.

2 O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO

Considerado um dos mais provocativos e controvertidos pensadores do nosso tempo, Nietzsche é um dos grandes mestres da suspeita, que denuncia a cultura em vários de seus aspectos fundamentais, como a moral, a metafísica, assim como as artes, a política, sobremaneira a religião judaico-cristã como aquela que despojou a realidade de seu valor, na medida em que forjou um mundo ideal. Esta exigência se impõe desde Platão. Contudo, a filosofia nietzschiana consiste em desarraigar a necessidade mesma de um ideal. Ela tem como tarefa implodir os ídolos erigidos ao longo dos tempos. Sobre isso ele diz: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício” (NIETZSCHE, 2008a, Prólogo, §2, p. 15). Patrick Wotling em sua obra *Nietzsche e o problema da civilização* (2013), sustenta que Nietzsche não se orienta, nas próprias investigações, pela busca da verdade. Seu estudo bem articulado faz ver que Nietzsche não considera as mesmas questões que orientaram grande parte de seus pares, mas toma como questão organizadora de seu empreendimento filosófico o problema da civilização. A problemática da civilização se faz presente em toda a sua obra, de maneira que investigá-la implica investigar a missão do filósofo. Desse modo, a filosofia nietzschiana se coloca como uma filosofia da cultura, na medida em que se coloca a investigar os valores, os *ideais* que tacitamente comandam a civilização, “aquilo que é implicitamente admitido por todos os partidos como sendo o ‘desejável’, aquilo que ‘deveria ser mas não é’” (MOURA, 2005, p. XV). Pois, conforme Wotling (2013), é a tábua de valores própria a uma sociedade, ou a um indivíduo, que constitui o solo no qual se enraíza a criação de um complexo de cultura. Ademais, “o valor mostra que toda cultura é uma expressão da vida” (WOTLING, 2013, p. 151). Para Nietzsche, nenhum dos componentes culturais constitui uma totalidade fechada, portadora de seu próprio sentido, mas são sintomas a serem decifrados. Ele percebeu que nossas ideias, “nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e

relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §2, p. 8).

Para auscultar os valores Nietzsche lança mão daquilo que denomina procedimento genealógico.

[...] é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem) (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §6, p. 12).

Em que consiste, porém, a tarefa genealógica? Diferentemente do “procedimento genético” que busca a “origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levantando a pergunta pelo valor¹ que às coisas se atribui ao longo do tempo” (MARTON, 2014, p. 166-167). Fazer a crítica da noção de essência significa evidenciar que os valores não são de natureza metafísica, divina, eternos, mas possuem uma descendência, são históricos. É importante ressaltar que a partir desse modo de examinar a noção de valor torna-se operatória. Os valores nascem, modificam-se e, por vezes, se caducam. Por que se faz necessário, enquanto crítica dos valores, um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais esses nasceram e se desenvolveram? Analisar as condições de existência dos valores implica em interrogar pela sua origem, pelas circunstâncias nas quais eles nasceram. Dito de outra forma, a citação nietzschiana mencionada acima evidencia que a problemática do valor deve levar em conta a pergunta pela origem dos valores, de onde nasceram bem como o modo como eles se originaram, se desenvolveram e se modificaram. Este estudo, no entendimento de Nietzsche, nunca existiu nem foi desejado, porque, a proveniência dos valores permaneceu sempre velada, longe de qualquer investigação para toda a tradição. Com efeito, os valores sempre foram considerados a partir de uma origem nobre, elevada, isto é, divinamente. Na medida em que essa origem dos valores não é esclarecida, os valores concebidos pela tradição são impostos ao homem como um dado inquestionável, concebidos existindo desde sempre numa idealidade, fundamentados num além, em princípios gerais colocados pela metafísica e legitimados num mundo supra-sensível, além de serem considerados também como uma meta de vida, válida para todos e, portanto, sem possibilidade de questionamento acerca de seu próprio valor. Esta imposição é efetuada sem que ele dê conta desta característica dominante da própria metafísica. Desse modo, ela o faz assumir uma postura de aceitação incontestável enquanto vincula a responsabilidade desta criação ao Outro. O homem, por sua vez, não questiona o fato de que os valores assumidos por ele poderiam ser outros e, nem mesmo atenta para a possibilidade de que ele poderia questionar esta formulação de valores. Isso o coloca em uma

¹ Conforme Marton (1990, p. 71-72), Nietzsche passa a empregar a noção de valor a partir de *Assim falou Zaratustra*. Antes, como em *Aurora*, *Humano, demasiado humano*, o filósofo ocupava-se com conceitos, pré-juízos, sentimentos em suas considerações sobre a moral. Embora nessa época pudesse empregar eventualmente o termo valor, é com *Zaratustra* que ele ganha relevância na filosofia de Nietzsche.

posição de homem ingênuo, incapaz de crítica e de distanciamento enquanto condições de averiguar, e não para corroborar. Portanto, tomar conhecimento das condições de criação dos valores constitui o elemento diferencial para que seja efetivada uma crítica capaz de aniquilar tudo aquilo que é considerado como válido em si e válido para todos (AZEREDO, 2016, p. 28).

Contudo, há de se considerar que o “conhecimento” almejado no procedimento genealógico não corresponde a uma descrição histórica. Embora Nietzsche lance mão da história, o faz como um instrumento, mas sem conferir aos seus escritos o caráter de relato histórico. Para a abordagem genealógica é fundamental colocar a questão do valor dos valores. Tal pergunta lança a uma desconfiança os conceitos unívocos, como por exemplo, “bom” como equivalente ao útil e, ao mesmo tempo, introduz a pergunta pela criação dos valores. Nessa perspectiva, o valor “bom” enquanto útil não se encontra legitimado num mundo suprassensível, mas se revela apenas humano, demasiado humano; ou seja, em algum momento e em algum lugar, simplesmente foi criado. Assim, estudar a origem dos valores morais e suas circunstâncias de desenvolvimento consiste em indicar que eles não têm qualquer origem sublime, pura, mas são resultados de um conjunto de jogos de dominação. A perspectiva genealógica observa que “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66). Isto porque ela reconhece que “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66, grifo do autor). Visto que toda a utilidade de algo é resultado de uma vontade de poder que se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função, também o conhecimento histórico de uma “coisa”, o qual é visado pelo genealogista, pode ser considerado como “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes” (NIETZSCHE, 1998, §12, p. 66). É nesse jogo de forças em conflito que a genealogia apresentará como o terreno de onde emergiram as nossas avaliações e os nossos valores morais, se opondo à tradição que vai de Sócrates a Schopenhauer, que se caracteriza pela busca da “essência” exata “da coisa”, isto é, por uma origem estável, incondicionado, enfim, como uma axiologia *a priori* e inata. A suposição é a de que estamos lidando com avaliações e que existem um “ir” e “vir” entre o que se denomina valor e o processo de valoração.

Na ótica nietzschiana, conforme Deleuze (2018), a noção de valor possui um duplo aspecto: de um lado, ela aparece como princípio, a partir do qual uma avaliação ou apreciação dos fenômenos acontece; de outro, os valores também supõem avaliações, isto é, pontos de vista de apreciação, de onde procede seu valor. Então, o valor se movimenta em duas direções inseparavelmente: ele é princípio da avaliação, mas também pressupõe avaliações para existir. Por isso, é fundamental perguntar “Quem?”, ou “O que quer?” “Quem concebe esse valor?” O procedimento genealógico, portanto, revela quem interpreta e avalia. Trata-se de um tipo, que, em Nietzsche, “é determinado pelas relações de forças, pelas relações das vontades de potência. Perguntar ‘Quem?’ é perguntar pela vontade de potência e, através disso, pela determinação do tipo que através dela quer” (AZEREDO, 2016, p. 71).

O método genealógico mostrará que são dois tipos básicos que determinam o sentido e valor: o tipo senhor e o tipo escravo (NIETZSCHE, 1998). Tais tipos explicitam duas formas distintas de avaliação que, em termos nietzschianos, se referem a um modo de vida. Que tipo de vida, ascendente ou em declínio, se coloca a moral? O estudo da crítica nietzschiana à moral não se dirige à falsa moralidade, mas em que medida os valores afirmam ou negam a vida. Interrogar-se pelo valor dos valores significa deslocar a “questão da transcendência para a vida, da projeção para o mundo” (AZEREDO, 2016, p. 72). O método genealógico, nesse sentido, se coloca contra a compreensão que apresenta a origem dos valores como algo eminente e sublime, como

algo extraordinariamente alto (MOURA, 2005). Ele revela o que se encontra oculto e que impeliu o homem a adotar determinadas normas, que foram petrificadas pela História. Conforme Silva Júnior, “podemos dizer que as normas foram fixadas para evitar o medo, a insegurança, a incerteza, as surpresas que um comportamento desregrado pode causar à ‘boa sociedade’ ou a toda ‘gente de bem’” (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 126).

A genealogia da moral, portanto, se mostra uma polêmica – pra fazer justiça ao subtítulo do livro - contra a filosofia cristã de Sócrates e Platão que conceberam os valores morais metafisicamente, ou seja, concedendo-lhes uma origem divina. Essa controvérsia também se estende ao cristianismo que, enquanto “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2009, Prefácio), concebe do mesmo modo socrático-platônica a produção de valores. A compreensão metafísica-cristã desconsidera o mundo em que se encontram e negligencia o caráter “humano, demasiado humano” dos valores. Porém, “Em regime de genealogia, é essa dignidade da origem que vai desaparecer” (MOURA, 2005, p. 116). Pois, ele revela que certas origens são baixas.

Situado no horizonte da genealogia, trata-se de perguntar o quer aquele que assim valora? O método genealógico consiste portanto em fazer retinir o martelo da crítica sobre a vontade que quer o ideal (na realidade, o nada, já que foge de todas as realidades perturbadoras do mundo sensível). “Em uma palavra, a tentativa de genealogia da moral implica uma sintomatologia da vontade” (VALADIER, 2012, p. 384). Sua pretensão é diagnosticar as doenças da vontade e conduzi-la à “grande saúde”. A contribuição nietzscheana mais preciosa reside na martelada da crítica, referente ao valor de nossos valores, à qualidade de nossa vontade, ao que na verdade procuramos em tudo o que procuramos.

Sendo assim, o quer aquele que age de má-fé? Com esta pergunta não se procura um objetivo, nem um objeto para uma vontade. Trata-se de apresentar o tipo de vontade que atua na prática da má-fé. Para esclarecer essa tipologia, analisaremos a terceira dissertação da obra *Genealogia da moral*, mas sem nos confinar a ela, na qual a vontade sacerdotal é evidenciada.

3 A FIGURA DO SACERDOTE COMO EXPRESSÃO DA VONTADE ASCÉTICA

Antes de analisarmos a figura do sacerdote que se encontra tematizada na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, é importante passarmos pela segunda (“culpa”, “má consciência” e coisas afins) para compreendermos a transformação que o homem sofreu ao longo da história. Na segunda dissertação do livro *Genealogia da moral* Nietzsche, especificamente no primeiro fragmento, diz: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (NIETZSCHE, 1998, §1, p. 47).

Chama a atenção nessa citação o fato de que ela inicia com verbo “criar” [*züchten*] e ele se refere primeiramente a um animal. Este animal não é dado, pronto, acabado, mas ele é criado, forjado, isto é, precisa ser elaborado e essa tarefa é atribuída também à natureza. Esse animal é obra da natureza. A ele se pode fazer promessas. Por que esta é uma tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem? Não basta apenas prometer, mas é preciso cumprir com o que se prometeu.

Lograr que el hombre cumpla sus promesas es la tarea de la naturaleza y ya no es ningún honor para el hombre, sino su obligación u obediencia para con la comunidad. El hombre que hoy conocemos es fruto de un largo trabajo de la naturaleza. Largo y doloroso fue el trabajar esta piedra bruta que a su tiempo fue este animal (RIBEIRO, 2004, p. 52).

O problema do homem consiste em se manter fiel àquilo que foi prometido. Ele precisa se mostrar firme e domar em si o instinto de natureza. Nisso consiste a capacidade de obediência que se desenvolveu e, desde a época primitiva da “moralidade do costume” (NIETZSCHE, 1998, §2, p. 48-49) foi vista hoje em dia como própria, inata ao ser humano. Desse modo, o sentido de moralidade que sobressai no horizonte da humanidade primitiva é o tradicional.

Onde não existe a tradição não existe decência; e quanto menos está determinada a existência pelos costumes, menor é o círculo da moralidade. O homem livre é imoral (*unsittlich*) porque em todas as coisas **quer** depender de si mesmo e não de uma tradição estabelecida; em todos os estados primitivos da humanidade, “mal” é equivalente de “individual”, de “livre”, de “arbitrário”, de “desacostumado”, de “imprevisto” ou de “incalculável” (NIETZSCHE, 2008b, §9, p. 19, grifo do autor).

A moralidade dos costumes encontra-se ligada aos grilhões, aos meios atrozés que servem para adestrar o homem. O que o genealogista enxerga nesse processo de adestramento? Primeiro, aquilo que se obedece é sempre histórico. Segundo, o importante é obedecer, independentemente do quê se obedece. Obedecer a lei porque é a lei. Mas o objetivo principal da cultura consiste em reforçar a consciência.

É preciso dar a essa consciência, que se define pelo caráter fugidio das excitações, que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. a cultura dota a consciência de uma nova faculdade, que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória (DELEUZE, 2018, p. 172).

A memória não significa aqui recordar o passado. Ela está a serviço do futuro. Ou seja, “Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é se lembrar de que foi feita em tal momento passado, mas de que deve ser mantida em tal momento futuro” (DELEUZE, 2018, p. 172-173). Essa é a tarefa da cultura: educar o homem capaz de fazer promessas, de dispor do futuro. “A faculdade de prometer é o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem; o homem que pode prometer é o produto da cultura como atividade genérica” (DELEUZE, 2018, p. 173).

Com ajuda da moralidade do costume a consciência primitiva se conformou àquilo que era o interesse da comunidade. O método genealógico nietzschiano torna claro que o sentido ao

qual estamos habituados a nos referir à ideia de consciência enquanto indivíduo autônomo, soberano, capaz de responder por si os seus atos, enfim, o homem da vontade própria, tal compreensão é um “fruto *tardio*” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Quer dizer que o conceito de consciência não nasceu portando naturalmente a noção de “Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, também *dizer Sim a si mesmo*”² (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Essa compreensão madura possui uma longa história por trás de si. O conceito de consciência tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Não há nada de mais “terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 50, grifo do autor). Para não deixar de esquecer, a dor foi um auxílio. “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória” (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 51). As ideias ascéticas também serviram de auxílio para manter e tornar alguns costumes inesquecíveis. A dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. A fim de viver os benefícios da sociedade, o homem pagou um alto preço: quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”! ter chegado à razão custou a prisão dos afetos.

O que se percebe como resultado dessa história? Segundo Nietzsche, houve uma espiritualização e divinização da crueldade que atravessa a história da cultura superior (NIETZSCHE, 1998, §6, p. 55-56). Nessa época, ver e fazer sofrer fazia bem; era um axioma, humano, demasiado humano. A vida na terra, nesse contexto, era mais contente do que agora: “O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano” (NIETZSCHE, 1998, §7, p. 56). Contudo, o homem começou a se envergonhar de si mesmo. O bicho homem aprendeu a se envergonhar de seus instintos; se tornou repulsivo a inocência e a alegria do animal. Na medida em que a moralização foi moldando o bicho homem, o sofrimento passou a ser visto como argumento contra a existência e foi considerado o seu maior ponto de interrogação (NIETZSCHE, 1998, §7, p. 57). O que revolta no sofrimento não é a dor em si, mas a sua falta de sentido. Sofrendo e confuso em relação ao porquê e o para quê do seu sofrimento, o homem busca motivos.

No afã por um sentido capaz de amenizar o sofrimento, o homem se depara com a figura do sacerdote, segundo a qual a razão do sofrimento não está longe, mas no próprio homem, ou seja, “em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*” (NIETZSCHE, 1998, §20, p. 130). O sofrimento ganha uma razão de ser; ele é uma espécie de punição. Com efeito, o sofrimento passa a ser entendido como pecador. De acordo com Nietzsche, o pecado passa a ser a única causa do sofrimento.

Nesse novo mundo o bicho homem não contou mais com seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos; ficou restringido a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!” (NIETZSCHE, 1998, §16, p. 72-73). Quer dizer que o animal homem foi amansado, domesticado. Esse amansamento do homem encontra na figura do sacerdote o seu principal ator. Esta viabiliza a projeção do Deus cristão e a conseqüente sublimação da crueldade. A violência da cultura é uma propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força deles. Que tipo de adestramento operam? Querem fazer do homem o animal gregário, a

² A consciência moral primitiva estava amparada pela tradição, de modo que qualquer ação realizada que não fosse pelo imperativo da tradição era qualificada de imoral (NIETZSCHE, 2008b, §9, p. 19).

criatura dócil e domesticada. “A história aparece, portanto, como o ato pelo qual as forças reativas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito” (DELEUZE, 2018, p. 178). Esse triunfo não é mero acidente, mas o sentido da história universal.

O que quer o empreendimento sacerdotal? Por meio do ideal ascético o sacerdote manifesta a sua vontade, o seu poder e interesse. Enquanto mecanismo metafísico que justifica a primazia da transcendência em relação à efetividade, o ideal ascético se torna um instrumento nas mãos do sacerdote para a manutenção e preservação de uma vida decadente. Quer dizer que através desse ideal o sacerdote ascético almeja livrar toda a humanidade de todas as incertezas e conflitos que são próprios da vida. Sendo assim, a vontade ascética é a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110). Segundo Wotling, “Quando Nietzsche vê numa cultura a expressão da negação da vida, ele quer com isso destacar sua incapacidade para encarar o sofrimento, que é uma dimensão fundamental dela” (WOTLING, 2013, p. 183). Mas não é uma negação total da vida, como mostra a terceira dissertação da *Genealogia da moral*; a negação da vida consiste numa interpretação segundo a qual a vida fraca, a vida doente, se conserva. Para Nietzsche, precisamente o poder do desejo do sacerdote “é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110, grifo do autor). Segundo Brusotti (2007), “A vontade para um ser-outro do ideal ascético, em última instância uma vontade de nada, impede o niilismo propriamente dito, a vontade de auto-destruição. Nietzsche inverte, então, a interpretação schopenhaueriana. O ideal ascético não supera, de modo algum, a vontade. Ao contrário: ele lhe salva” (BRUSOTTI, 2007, p. 280).

Com o arranjo existencial promovido pelo sacerdote, a vida é justificada, de maneira que “ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor” (NIETZSCHE, 1998, §13, p. 110). Nietzsche destaca que nos procedimentos ascéticos eles não fracassaram. Porém, os ascetas não conseguem, realmente, uma cura realmente fisiológica do sofrimento, pois, seus procedimentos tratam apenas dos sintomas. Eles se equivocam quanto ao seu êxito. Os ideais ascéticos são um meio de valorar a vida, no qual ocorre uma negação da própria vida, para afirmar a criação de uma vida mais sublime e virtuosa.

O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu direito à existência se sustenta ou cai com esse ideal [...] um adversário tal que luta por sua vida, combatendo os que negam esse ideal?... Por outro lado, é improvável que uma atitude tão interessada perante nosso problema resulte especialmente proveitosa para ele; dificilmente o sacerdote ascético será um defensor afortunado do seu ideal (NIETZSCHE, 1998, § 11, p. 98).

Claramente é exposto por Nietzsche que o sacerdote, enquanto uma figura para além do personagem religioso comumente conhecido, tira proveito do ideal ascético e é ele quem dita aos doentes a maneira de se viver. Os malogrados que não conseguem viver a vida buscam alívio para a dor e sofrimento. O sacerdote ascético é o terapeuta desses doentes. Assim ele cria seu rebanho, assim ele se mantém no poder, criando em todos um espírito de culpa e pecado (a razão do sofrimento).

Para além de um personagem específico, a figura do sacerdote indica uma forma de compreender e valorar a vida. O modelo sacerdotal ascético “conforma o mundo, a vida e o homem, baseando-se no modo de valoração de uma humanidade desde muito tempo incapacitada para valorar o mundo tal como ele é: no caótico, na luta de poder, na batalha” (RIBEIRO, 2004, p. 173). Em sua valoração ele compreende a vida como uma ponte pra outra vida melhor, mais verdadeira. É assim que ele se assenhora desta vida, negando-a.

Aos olhos de Nietzsche, no entanto, a cultura está enferma na medida em que sob a indicação do ideal ascético, o sacerdote envenenou a confiança na vida, no homem, de modo que se desejou ardentemente ser de outra forma, ser outra pessoa. Embora não possa me livrar de mim mesmo, estou farto de mim! A vontade ascética cultiva esse autodesprezo. Nota-se que o ideal ascético nas mãos do sacerdote é sintoma de uma “vontade que se volta *contra* a vida” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §5, p. 11). Mas essa recusa da vida, conforme Wotling (2013), ainda permanece uma expressão particular da vontade de potência, ou seja, trata-se de um modo de interpretar segundo o qual a vida fraca, a vida doente, se conserva. O ideal ascético nasce de uma incompreensão do humano, de uma velha lacuna do conhecimento humano, cuja constituição é marcada pela contingência, pela finitude, pela transitoriedade. Mas é dessa condição que o ideal ascético quer nos curar; ele busca nos salvar daquilo que nos é próprio. Ele quer nos proteger da finitude.

Por causa do seu modo de vida e ações, o ascético é caracterizado como uma espécie de impotência fisiológica (NIETZSCHE, 1998, §6). A debilidade dos fracos ou a impotência da vontade nada tem a ver com a força física, nem com a dominação econômica. Trata-se de uma debilidade que se mostra como aversão ao

tempo e a experiência do *passar no tempo*. O escoar, a impermanência do fluxo, o perene diluir-se de todo presente num ‘foi’, esse é o granito contra o qual se partem todas as garras com as quais a vontade luta por aferrar-se ao rochedo do estável, a qualquer porto seguro, ao ponto fixo anelado por Arquimedes, e que Descartes reedita ao instaurar filosoficamente a modernidade cultural (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 11).

É contra a experiência da impermanência, de que o presente se desemboca num foi... que a vontade impotente luta. Esta luta não termina enquanto ela não se fixar num fundamento, num ponto seguro. Ao estabelecer o ponto firme, que não passa de fortalezas metafísicas imaginárias³, ela se vinga do passar no tempo. O homem, segundo essa perspectiva ele não é racional, mas doente e sua patologia consiste em querer o nada, que de acordo com Giacoia (2013),

assume uma positividade ilusória nas figuras do Ideal, em especial nos ideais das ascese: renúncia a si, abandono do *mundo* [...]. *Nada* é o nome dessa figura diáfana do Ideal, valores eternos e absolutos, porém vácuos,

³ A metafísica é expressão de um sonho: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo” (NIETZSCHE, 2005, §5, p. 18).

sejam eles chamados Deus, Bem, Verdade, Justiça, Lei Moral, Dever, Progresso, Paz Perpétua, Fim da História, Sociedade Sem Classes (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 11-12).

Na medida em que esses valores são vazios, admite-se que o niilismo é a lógica que preside essa forma de valoração. A consciência dessa vontade de nada se manifesta no tipo humano que foi consolidado pelo processo civilizatório ocidental. A ascese é o caminho para acessar àqueles valores. Tal caminho se faz negando a finitude, recusando a morte, interpretando o sofrimento como culpa a ser expiada. Não houve nenhum outro sentido para o homem senão esses ideais ascéticos. Segundo sua lógica, a existência humana na terra é um absurdo, sem sentido, por isso, precisa ser justificada. A justificativa veio através dos ideais ascéticos, os quais supriram “uma monstruosa lacuna de sentido ao interpretar o sofrimento como via para a salvação do homem” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 13). O ideal ascético vale como força conservadora, pois, se o sofrimento é visto como resultado da culpa, então não há espaço para um niilismo suicida.

A produção de ideais ou representações que agem como narcóticos não é exclusiva das religiões. “Nietzsche encontra exemplos disso em todos os domínios da cultura, morais, filosofias e mesmo nas artes. A cultura europeia moderna representa um verdadeiro paradigma desse tipo de atitude face ao sofrimento” (WOTLING, 2013, p. 189).

Em nossa perspectiva, essa vontade que nega a vida também se efetua no comportamento daquele que procede de má-fé. Sob a luz do método genealógico perguntamos: o que quer aquele que age de má-fé? Sobre essa questão veremos a seguir.

4 A MÁ-FÉ COMO SINTOMA DE UMA VONTADE ASCÉTICA

O que se entende por má-fé? Conforme Sartre (1997), o ser humano é aquele que também pode agir de maneira negativa com relação a si. Na medida em que a consciência interroga pelo seu ser ela se dá conta do nada de seu ser. Contudo, ela nega essa sua condição de ser que carrega em si o nada. Ao negar-se ela não se vê como possibilidade. Inclusive, afirmará Sartre (1997), “existem homens – guardiães, vigilantes, carcereiros, etc. – cuja realidade social é unicamente a do Não e viverão e morrerão sem ter sido outra coisa sobre a terra” (SARTRE, 1997, p. 92).

Sartre examina determinada atitude em que a consciência nega a si; ele a denomina de “má-fé” (SARTRE, 1997, p. 93). Esta atitude se equivale à mentira? Conforme Sartre, não se trata de uma mentira qualquer. O filósofo considera que a má-fé é uma mentira a si mesmo, ou seja, uma maneira de mascarar a translucidez da consciência (SARTRE, 1997). Portanto, a má-fé é mais radical do que contar uma simples mentira. Isto porque, “a mentira não põe em jogo a infra-estrutura da consciência presente: todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência; não requer, portanto, fundamento ontológico especial” (SARTRE, 1997, p. 93). Quem pratica a má-fé quer mascarar a verdade sobre si mesmo. Neste caso, o enganado e o enganador é uma única pessoa, eu mesmo. Ou seja, quem me engana não é o outro; “a má-fé não vem de fora da realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 94). Sou eu

mesmo que escondo a verdade de mim mesmo, recorrendo a dissimulações para evitar a minha própria condição humana.

Sou constituído pela contingência, sou um ser que não coincide comigo mesmo. Essa contingência que infesta o Para-si é chamada por Sartre (1997) de facticidade do Para-si. Enquanto consciente de sua facticidade, o Para-si “tem o sentimento total de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí *para nada*, como sendo *supérfluo*” (SARTRE, 1997, p. 133, grifos do autor). No entanto, é totalmente responsável pelo seu ser. Para a filosofia sartreana, a humanidade está condenada a ser livre, pois assumimos a inteira responsabilidade pelos eventos que nos sobrevêm, uma vez que somente nós contribuimos para estarmos aí nessa situação. O homem será aquilo que ele se tornar. Eis o princípio do existencialismo: “O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz” (SARTRE, 2014, p. 25). Uma vez que não há nenhuma estrutura que antecede a existência humana – a existência precede a essência –, o homem possui a responsabilidade total por sua existência, ele é livre. Ele é livre para se fundar. Em poucas palavras, pode-se dizer que liberdade é liberdade para o ser humano se fundar, ou seja, não há nada que pré-determine o que é o ser humano. O homem é como ele se quer. Nas palavras de Sartre, “O homem é, inicialmente, um projeto que se vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser” (SARTRE, 2014, p. 26). Isso significa que o homem é responsável pelo que é.

Porém, é difícil não ver como isso poderia ser intimidador. O fenômeno da angústia pressupõe o reconhecimento da liberdade, assim como a consciência de nossa própria responsabilidade por nossos próprios procedimentos. É a consciência de que nada externo pode nos compelir a ser ou fazer coisa alguma e, portanto, as falhas e sucessos de nossas vidas dependem de nós mesmos. De acordo com Sartre, nós geralmente fugimos dessa apreensão angustiada de nossa responsabilidade. A má-fé é a tentativa de nos esquivarmos da consciência de nossa própria liberdade e responsabilidade.

A má-fé em Sartre é uma relação da consciência consigo mesma, uma “mentira” *para si*. Como ela retorna para si mesma, na interioridade e na unidade de uma só consciência, sua estrutura toma forma totalmente diferente da mentira. Isso porque a má-fé não vem de fora à consciência. É a consciência ela mesma que se afeta e que se engana, unificando o enganador e o enganado. Em realidade, a dualidade do enganador e do enganado não existe neste caso, na medida em que ela implica por essência a unidade de uma consciência (CASTRO, 2016, p. 197-198, grifo do autor).

Na medida em que a má-fé não vem de fora, ela é resultado da consciência se afetando. Quer dizer que embora me engane, “devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado” (SARTRE, 1997, p. 94-95). À consciência, portanto, nada escapa, tampouco fica escondido ou é ignorado, nem o ato de agir com má-fé. Há uma “total translucidez da consciência” (SARTRE, 1997, p. 95). Portanto, existe uma deliberação em mentir para si mesmo, em velar minha condição existencial. Por essa razão, Sartre caracteriza a má-fé como um fenômeno evanescente, passageiro. No entanto, ela pode ostentar uma forma duradoura para um

grande número de pessoas. Pode-se viver na má-fé, mas nem por isso deixa-se de ter consciência desse cinismo.

Quais são as condições de possibilidade de má-fé? O que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé? Acrescentamos ainda uma terceira pergunta: o que quer aquele que procede de má-fé? Esta última questão foi o que motivou esse trabalho; a ela se busca responder diagnosticando a má-fé como sintoma de uma vontade ascética, como aquela que configura o perfil do sacerdote apresentado anteriormente.

Sartre trata as duas primeiras perguntas colocadas acima recorrendo ao exemplo de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso. Está segura de que o homem que lhe fala parece sincero e respeitoso, da mesma forma como percebe que a mesa é redonda ou quadrada. No entanto, problematiza Sartre, não há encanto algum em um respeito que fosse apenas respeito. É preciso “um sentimento que se dirija por inteiro à sua pessoa” (SARTRE, 1997, p. 101), um sentimento tal que seja inteiro desejo dirigido ao seu corpo como objeto. Contudo, a mulher se nega captar o desejo como é. Esta mulher está de má-fé. Mesmo não apreendendo o desejo como é, ela ainda desfruta-o. O que acontece aqui para que ocorra esse fruir?

Da mesma forma que o sacerdote cria condições para que a vida se justifique, isto é, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias que são protegidas do fluxo constante e da instabilidade do devir, também a mulher realiza uma transformação, ou melhor, um refinamento do desejo que é dirigido ao seu corpo. Nessa transvaloração, ela reconhece esse desejo em suas formas mais elevadas, isto é, em sua transcendência para a admiração, a estima, o respeito (SARTRE, 1997, p. 102). Esse desejo foi purificado, livrando-o do que possa ter de humilhante.

Voltemos à questão que, de fato, nos interessa e perguntemos: o que quer aquela que reconhece o desejo em suas formas transcendentais? Qual é a vontade que atua na transvaloração desse desejo? Trata-se de uma vontade ascética, isto é, que nega a facticidade do desejo ao identificá-lo em sua transcendência. A má-fé, enquanto sintoma de uma vontade ascética realiza um deslizamento do presente natural rumo à transcendência. A má-fé encarna a vontade de ser de outro modo que não o que se é (Para-si). Contra o que se constitui a má-fé? Ela quer evitar o espetáculo de sua própria condição recorrendo a dissimulações que aprisionam o homem no que é. Ser na transcendência é querer ser senão o que é; mas essa é a definição do Em-si e essa maneira de ser não diz a realidade humana. Em sua ontologia fenomenológica Sartre problematiza esse querer ser o Em-si apontando para o modo como o garçom brinca de ser garçom: “Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo” (SARTRE, 1997, p. 106). Ainda que o garçom saiba de todas as suas cerimônias, obrigações e direitos trabalhistas, como levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir o estabelecimento,

todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que *devo ser* e não sou. Não porque não o queira ou seja outro. Sobretudo, não há medida comum entre o ser da condição e o meu (SARTRE, 1997, p. 106).

Há uma lacuna, portanto, entre a condição de ser garçom – uma representação para os outros e para mim - e o meu ser. Este me escapa por toda parte e, não obstante, sou. A má-fé como uma vontade ascética se manifesta como negação do que sou, ou seja, ela não reconhece o caráter irreduzível da realidade humana. Seu objetivo é fazer “com que eu seja o que sou, à maneira do ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser que se é’” (SARTRE, 1997, p. 113). Portanto, o ato da má-fé consiste numa fuga “do que não se pode fugir, fugir do que se é” (SARTRE, 1997, p. 118) humano, demasiadamente humano.

5 CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho mostrou-se que o método genealógico é destruidor de ideais. À crítica nietzschiana cumpriu denunciar que o modelo sacerdotal, por intermédio do ideal ascético, tornou o homem incapaz para valorar o mundo tal como ele é na sua efetividade e instabilidade do vir-a-ser. A figura do sacerdote, para além do personagem típico da instituição religiosa, foi concebido como expressão da vontade ascética, ou seja, aquela que se volta contra a vida, que quer uma vida diminuída. Através de mecanismos metafísicos que sobrepõem a transcendência em relação à efetividade, o sacerdote ascético preservou a vida, mas negando-a, aniquilando-a pela transposição do valor a outro mundo, a outra vida mais verdadeira. Agora nossa vida, com tudo aquilo que lhe pertence, como natureza, mundo e vir-a-ser, “é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (NIETZSCHE, 1998, §11, p. 106).

Essa vontade negadora da vida também opera naquele que pratica a má-fé. A má-fé realiza um deslizamento do presente natural rumo à transcendência. Quer dizer que nela atua uma vontade de ser de outro modo. Ser na transcendência é querer ser senão o que é em-si.

Notou-se que tanto o sacerdote ascético quanto a má-fé significam estratégias adotadas para desviar o olhar da condição humana, a saber, o seu caráter de finitude e de temporalidade. Na perspectiva de Sartre, porém, essa vontade de ser de outro modo não é própria de uma época histórica, mas diz respeito à maneira de ser do homem, portanto, é um traço de sua ontologia; enquanto que, para Nietzsche, a vontade ascética, preexistente no sacerdote judeu, se realiza nos ideais cristãos que, por sua vez, serviram de estrela guia para o homem ocidental. Foi o cristianismo, desde a sua versão platônica, que gestou essa forma de existir e de conceber os valores. A partir daí, a vontade ascética incorporou o modo humano legítimo de ser, isto é, sempre negando esta vida em vista de outra mais verdadeira. Na medida em que a civilização ocidental é originalmente determinada pelo cristianismo, reconhece que ainda hoje essa vontade ascética continua a se efetivar e inventando remédios que aliviam momentaneamente, mas produzem, a longo prazo, uma agravamento da decadência. A polêmica da *Genealogia da moral* consiste também em trazer os elementos básicos de uma crítica a nossa civilização. O processo de libertação ou de transvalorização da vontade ascética passa primeiro pela destruição das antigas tábuas de valor. Enquanto filósofos do futuro, Nietzsche e Sartre são autores que se colocam como críticos das compreensões metafísica-religiosas acerca do homem, na medida em que, cada qual ao seu modo, apontam para a vida/existência como o horizonte da criação e da libertação.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de. Os livros publicados por Nietzsche. In: Grupo de Estudos Nietzsche [editora responsável Scarlett Marton]. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 69-74.
- BRUSOTTI, M. Ressentimento e vontade de nada. In: MARTON, S. (Org.). **Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007.
- CASTRO, F. L. de. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.
- MARTON, S. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- NIETZSCHE, F. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NOBERTO, M. S. Nietzsche e Sartre: bárbaros da modernidade. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 29, pp. 411-429, 2011. Disponível em: <https://grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-29/>. Acesso em 29 set. 2020.
- RIBEIRO, Flávio Senra. **Culpa y responsabilidad en Nietzsche**. Tese. Departamento de Filosofía I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4^a ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. **Em busca de um lugar ao sol**: Nietzsche e a cultura alemã. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007.

SOUZA, P. C. Posfácio. In: **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 169-172.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

ENSAIO SOBRE OS IMPULSOS: UM POSSÍVEL PARALELO ENTRE SCHILLER E NIETZSCHE

[ESSAY ON IMPULSES: A POSSIBLE PARALLEL BETWEEN SCHILLER AND NIETZSCHE]

Jaqueline Almeida Mandarinino

jaqueline.mandarinino@unifesp.br

Doutoranda em Filosofia na linha de pesquisa Subjetividade, Arte e Cultura pela UNIFESP - Universidade Federal de São Paulo. Mestra em Filosofia (2020) na linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte pela UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto, tendo sido bolsista CAPES. Bacharel em Filosofia pela UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto, tendo sido bolsista do Programa de Iniciação Científica da mesma. Atualmente, finalizando o curso de licenciatura em Filosofia pela UFSJ - Universidade Federal de São João Del-Rei, tendo sido bolsista do Programa Residência Pedagógica financiado pela CAPES.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3523](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3523)

Recebido em: 21 de Outubro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 29-43
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3523](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3523)
Dossiê Nietzsche



Resumo: Este artigo tem por objetivo traçar um paralelo entre Schiller e Nietzsche através de um aspecto comum a ambos: a influência dos impulsos estéticos na humanidade, e as consequências para a cultura ocidental, a partir da ruptura desses impulsos. Analisando a retomada antropológica e histórica que nossos filósofos fizeram da Grécia antiga e das tragédias gregas, examinamos como as críticas que eles teceram à estética, à filosofia e à humanidade na Modernidade possuem algumas características que os aproximam. Por meio dos impulsos sensível e formal em Schiller e dos impulsos apolíneo e dionisíaco em Nietzsche buscamos demonstrar como o racionalismo, até certa medida, prejudicou a formação da humanidade e como a atuação desses impulsos em sua plenitude tornava possível a representação do ser enquanto uma unidade múltipla e em constante movimento.

Palavras-chave: Schiller. Nietzsche. Impulsos. Sensibilidade. Razão.

Abstract: This article aims to draw a parallel between Schiller and Nietzsche through an aspect common to both: the influence of aesthetic impulses on humanity, and the consequences for Western culture from the rupture of these impulses. By analysing the anthropological and historical resumption that our philosophers made of ancient Greece and the Greek tragedies, we examine how their critiques of aesthetics, philosophy and humanity in Modernity have some characteristics that bring them together. Through the sensible and formal impulses in Schiller and the apollinic and dionysian impulses in Nietzsche we seek to demonstrate how rationalism, to a certain extent, harmed the formation of humanity and how the performance of these impulses in their fullness made possible the representation of the being as a multiple unit and in constant movement.

Keywords: Schiller. Nietzsche. Impulses. Sensibility. Reason.

INTRODUÇÃO

Tanto Friedrich Schiller (1759 – 1805) quanto Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), são filósofos que, cada um a seu modo, empenharam-se em conhecer e discutir a Grécia antiga, a partir das tragédias. Schiller, enquanto também dramaturgo, teve grande interesse em desvendar o processo de criação desses gregos e como a Modernidade poderia recuperar a beleza e o efeito que tais tragédias provocavam em seu público.

Mas, a retomada da cultura grega entre os alemães se deu anteriormente às reflexões de Schiller e Nietzsche sobre a tragédia, tendo sido de fato iniciada ainda na primeira metade do século XVIII com o historiador e esteta Johann Joachim Winckelmann (1717 – 1768). Segundo Roberto Machado:

Ele foi, assim, o primeiro de uma série de intelectuais e artistas alemães dominados pela “nostalgia da Grécia”, isto é, em primeiro lugar, guiados pela concepção dos antigos como fundamentalmente os gregos - e não mais os romanos, como para os italianos renascentistas e os franceses clássicos - e, em segundo lugar, convencidos da importância dos gregos antigos para a constituição da própria Alemanha (MACHADO, 2006, p. 14).

Além de Winckelmann, Lessing (1729 – 1781) e Goethe (1749 – 1832), também buscaram na Grécia antiga uma espécie de inspiração, ao discutirem o que deve buscar o artista na Modernidade, caso se pretendesse atingir o grau de beleza alcançado pelos gregos, não apenas nas artes plásticas, como também na literatura.

No ensaio *A educação estética do homem*¹ (1794), Schiller, já afastado do movimento pré-romântico alemão *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), faz uma análise histórica e antropológica do homem e das sociedades e seus reflexos na arte moderna, dando ênfase a importância de se alcançar a unidade perdida com o desenvolvimento da cultura e o consequente rompimento do homem com a natureza. Assim, a crítica de Schiller, entre outros aspectos, é fundamentada na desarmonia que surge dos antagonismos entre sensibilidade e razão, natureza e cultura, real e ideal.

Certamente não se podia esperar que a organização simples das primeiras repúblicas sobrevivesse à singeleza dos primeiros costumes e das relações primeiras; mas, em lugar de ascender a uma vida animal superior, ela degradou-se até uma mecânica vulgar e grosseira. A natureza do pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a

¹ De agora em diante, nos referiremos ao ensaio *A educação estética do homem* pelo uso simplesmente da expressão Educação estética.

fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa (SCHILLER, 1995, p. 41).

Esse é um período em que a Alemanha estava em busca de uma identidade, culminando com um movimento dentro da arte e cultura que pretende se distanciar da imitação do Classicismo francês e aproximar-se dos clássicos gregos. É nesse contexto que se insere Schiller, que ao lado de Goethe, foi responsável pelo movimento que ficou conhecido como Classicismo alemão ou Classicismo de Weimar.

Schiller, apesar de não ser o primeiro a discutir a cultura e arte grega, foi reconhecidamente um dos que assim, como posteriormente teria feito Nietzsche, buscou construir uma crítica à cultura e arte moderna, baseado no reconhecimento dos gregos antigos, enquanto representantes de uma simplicidade e harmonia não mais vistas na Modernidade, principalmente devido a cisão do homem. Segundo Arno Gimber:

Seria possível acrescentar que cerca de oitenta anos antes de Friedrich Nietzsche, Schiller já era um analista e crítico da cultura, um “médico” para curar o que ele, e, de outro ponto de vista, os primeiros românticos alemães consideravam ser a crise daquele momento. Nietzsche empreende tarefa semelhante e, assim como Schiller, opera com dicotomias a fim de buscar o remédio para a dissonância no *coração do mundo* [...] (GIMBER, 2020, grifo do original).

Assim, consideramos que para analisar a influência dos impulsos no homem e como isso se reflete na própria criação artística, Schiller se aproxima mais da abordagem feita posteriormente por Nietzsche sobre os impulsos. Com isso, não queremos dizer que o paralelo que buscamos traçar entre os autores possa ser traduzido por uma influência direta de Schiller sobre Nietzsche.

Nesse momento, nossa pretensão é apenas tratar como a partir dos impulsos estéticos e do gosto pela arte, esses filósofos fazem uma leitura antropológica do homem, a qual nos permite compreender mudanças significativas no modo deste ver a si mesmo e o mundo ao seu redor, devido a ruptura dos impulsos e sua possível reconciliação pela estética.

Dessa forma, nosso recorte bibliográfico se concentra, principalmente, entre os ensaios *A educação estética do homem* – mais especificamente entre as Cartas XI e XVI – de Schiller e *O nascimento da tragédia* (1872) de Nietzsche. Assim, delimitaremos nosso assunto nas considerações que ambos os autores, respectivamente, fazem sobre os impulsos sensível e formal; e apolíneo e dionisíaco.

Para sistematização do paralelo apresentado entre esses filósofos, nosso ensaio está dividido em três partes. Na primeira parte nos concentramos em expor e discutir como Schiller define os impulsos sensível e formal presentes na Educação estética. Tendo em vista, que tais impulsos englobam uma gama de interpretações e pode envolver outras tantas direções, nosso

objetivo é expor esses conceitos delimitando-os na crítica que Schiller faz da Modernidade diante do desenvolvimento da cultura – e, como posteriormente, essa unidade pode ser possível por meio da estética, ou seja, da beleza.

No segundo momento vamos apresentar os impulsos apolíneo e dionisíaco em Nietzsche. Devido também a amplitude desses conceitos dentro de *O nascimento da tragédia*, buscaremos demarcar nossa discussão em torno da visão que Nietzsche nos apresenta do mundo grego antigo antes do pensamento socrático-platônico, e como as mudanças provocadas com a exaltação da razão em detrimento da sensibilidade, afetou a humanidade e a arte trágica. Para finalizar, faremos uma conclusão apresentando os pontos de referência entre Schiller e Nietzsche.

IMPULSOS SENSÍVEL E FORMAL E SUAS INFLUÊNCIAS

Na Educação estética, Schiller incomodado com os rumos da Revolução francesa transformada em **terror**, e, ao mesmo tempo, preocupado com os caminhos da estética diante de um cenário mecanicista e utilitário, desenvolve através dos impulsos sensível e formal, uma crítica à Modernidade cindida. Com isso, seu objetivo não é se posicionar de um dos lados da moeda, ou seja, ser um sensualista ou um intelectualista.

O projeto schilleriano quer ir além da querela entre antigos e modernos e dos antagonismos: natureza e cultura, sensibilidade e razão, real e ideal. Com o Iluminismo francês, tais antagonismos foram mais evidenciados. Neste contexto, os filósofos contribuíram para que a sensibilidade fosse suprimida pela razão tornando a arte refém do mecanicismo, ou seja, houve uma tendência à sobreposição do conhecimento técnico em relação à imaginação. Assim, a própria ideia de beleza foi corrompida ao se transformar em uma forma determinada por regras.

Quando escreveu a Educação estética, Schiller passava por um momento o qual colocava em questão seu próprio trabalho enquanto dramaturgo e como a arte poderia se manter autônoma diante dos últimos acontecimentos. Afinal, a produção artística da época tendia a ser o reflexo da sociedade cindida.

A utilidade é o grande ídolo do tempo; quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos. Nesta balança grosseira, o mérito espiritual da arte nada pesa, e ela, roubada de todo o estímulo, desaparece do ruidoso mercado do século. Até o espírito de investigação filosófica arranca, uma a uma, as províncias da imaginação, e as fronteiras da arte vão-se estreitando à medida que a ciência amplia as suas (SCHILLER, 1995, p. 26).

Diante desse cenário, Schiller quer superar esses antagonismos e acredita que apenas através da estética seria possível retomar a unidade do homem diante do desenvolvimento da

cultura. Para ele, a tão aclamada *Aufklärung* (esclarecimento) não foi capaz de, por si só, tirar o homem da menoridade no sentido kantiano do termo, ou seja, torná-lo de fato emancipado. Dessa forma, tanto o homem dotado de conhecimento, como aquele que vivia em função dos seus instintos de sobrevivência, acabavam por se encontrar em um mesmo patamar. Segundo Ricardo Barbosa:

Como um todo cindido e antagônico, a sociedade da época se equilibra pelo contrapeso dos seus males: de um lado, a selvageria dos que vivem presos às coerções do reino das necessidades e às sujeições de todas as forma de tutela; de outro, a lassidão daqueles sobre os quais a *Aufklärung* tivera até então um efeito tão unilateral quanto superficial (BARBOSA, grifo do original, 2004, pp. 24 – 25).

Com isso, para empreender essa espécie de projeto estético, Schiller retoma aspectos da cultura dos gregos antigos e conclui que, apesar de ter sido necessário que o mundo fosse subdividido em partes para que o conhecimento se desenvolvesse, o mesmo ao não retornar à sua unidade, deixou a natureza humana que é mista, ou seja, ao mesmo tempo sensível e racional, cindida.

Schiller observa que o estado de perfeição e harmonia tão invejado pelo homem moderno tem uma relação fundamental com a sua visão do que é a natureza. Esse homem, que ao mesmo tempo parece perdido ao se deparar com uma imagem que lhe pareça bela, carrega em si a ideia do que é um mundo harmônico. Geralmente, essa harmonia é traduzida em beleza através de objetos da natureza ou de um tempo remoto, atitudes simples e ingênua.

Tal sentimentalidade em relação à natureza se manifesta com especial força e da maneira mais geral pela intervenção daqueles objetos que, como as crianças e os povos infantis, estão em mais estreita ligação conosco e sugerem o olhar retrospectivo em nós mesmos e naquilo que é, em nós, inatural (SCHILLER, 1991, p. 45).

Esta ideia de inaturalidade decorre do homem cindido, ou seja, do homem que agora se vê como uma natureza antagônica. O seu estado de totalidade foi rompido com o avanço da cultura. A sensibilidade cedeu lugar à razão, sem se considerar sua natureza mista. Aquela harmonia que Schiller observa entre os gregos antigos ficou para trás. E para retomá-la não basta um discurso que sobreponha a sensibilidade à razão. O trabalho árduo está em recuperar pela sensibilidade a verdadeira razão, ou seja, o processo de reflexão que engloba a natureza mista não mais em contradição, mas em estado de unidade.

É nesse contexto que Schiller introduz ao seu discurso os impulsos sensível e formal. O antagonismo que se estabelece a partir dessas duas forças motoras tende a fazer com que esse homem se sinta oprimido e frustrado devido a não ter mais em si aquela natureza simples e harmônica que lhe transmitia a ideia de liberdade e perfeição.

Na Educação estética, partindo inicialmente de que o homem é representado por aquilo que é fixo e ao mesmo tempo mutável, ou seja, pessoa e estado, compreende-se que a dupla tarefa do homem está em “(dar realidade ao necessário em nós e submeter a realidade *fora de nós* à lei da necessidade) por duas forças opostas, que nos impulsionam para a realização de seus objetos e que poderíamos chamar convenientemente de impulsos” (SCHILLER, 1995, grifo do original, p. 67).

O impulso sensível atua no âmbito das sensações e é o que nos fornece o primeiro contato com o mundo exterior. Já o impulso formal diz respeito à razão e é responsável por organizar, dar forma e clareza aos nossos sentidos. Para Schiller, apesar desses impulsos atuarem em esferas que se contradizem, isso não quer dizer que a natureza deles seja de fato contraditória.

É verdade que suas *tendências* se contradizem, mas, é preciso notar, não *nos mesmos objetos*, e o que não se encontra não pode se chocar. O impulso sensível exige modificação, mas não que ela se estenda à pessoa e a seu âmbito, ou seja, que ela seja uma alternância dos princípios. O impulso formal reclama unidade e permanência – mas não quer que o estado se fixe juntamente com a pessoa, que haja identidade da sensação. Não são, portanto, opostos por natureza, e se aparentam sê-lo é porque assim se tornaram por livre transgressão da natureza ao se desentenderem e confundirem suas esferas (SCHILLER, 1995, grifo do original, p. 71).

Essa transgressão da natureza criou uma ideia de antagonismo que exigiu que a razão suprimisse a sensibilidade para tornar possível à humanidade conhecer a verdade. Porém, se nos apoiarmos no pensamento schilleriano e concordarmos que o objeto da sensibilidade é diferente do objeto da razão, temos dois impulsos que não se contradizem. Ambos são parte da mesma natureza, mas, não do mesmo objeto. Cada um desses impulsos operando dentro do seu limite, em uma ação recíproca e constante, é o ideal que deve buscar o poeta e a humanidade em geral.

A ideia de perfeição que está na relação **de reciprocidade entre os dois impulsos** é tarefa da razão. Nota-se que aqui a razão não é mais aquela razão que se contrapõe ao sensível. Portanto, o homem nesse estágio estaria em um nível de perfeição que só existe enquanto sua ideia de humanidade. Ao supor que a ação recíproca fosse de fato concretizável, Schiller nos conduz a um terceiro impulso que antes era impensável, o impulso lúdico.

O homem, sabemos, não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito. A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostaria de rebaixá-la o gosto da época; nem pode ser mera forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la: ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico (SCHILLER, 1995, p. 82 – 83).

Assim, o objeto do impulso sensível é a vida, o objeto do impulso formal é a forma e o objeto do impulso lúdico é forma viva, “um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por *beleza*” (SCHILLER, 1995, grifo do original, p. 81). Tal beleza corresponde ao estado constante de movimento entre forma e vida, uma perfeição que não existe na realidade, mas, por meio da reflexão é buscada enquanto um Ideal. É a “*Ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo” (SCHILLER, 1995, grifo do original, p. 77).

Entretanto, por mais que não se alcance em plenitude, essa beleza a qual o artista e a humanidade em geral devem buscar, é como um impulso constante para que a forma seja de fato vida. Dessa forma, a beleza não é uma condição que se encontra em uma forma bem-acabada e determinada. Ela demanda reflexão sobre a realidade e o estado de finitude e infinitude o qual a humanidade se encontra com o rompimento da sensibilidade e da razão. Através da estética, a possibilidade de tornar esse estado mais próximo do concreto não deve buscar imitar a humanidade corrompida, mas o **Ideal de humanidade** que está justamente em um dever ser. De acordo com Márcio Suzuki:

Essas ambiguidades derivam, sem dúvida, da proximidade entre ética e estética na obra de Schiller. O homem estético (que é também virtuoso) tem como imperativo aproximar dignidade e felicidade, dever e prazer no belo, ou sendo gênio, na obra de arte. Ora, visto que essa tarefa só pode ser solucionada por “aproximação”, já que o jogo estético puro é um Ideal inatingível na realidade, não estaria a estética destinada a ser, paradoxalmente, um sistema jamais “acabado”? Criada à imagem e semelhança de uma natureza humana que ainda dever ser, não estaria a doutrina do belo fadada à condição de uma eterna ciência filosófica em construção? Ou quiçá sua força resida justamente nessa imperfeição? (SUZUKI, 1995, p. 19).

É dessa imperfeição mencionada por Suzuki e sua constatação da possibilidade de uma estética baseada em um sistema jamais acabado, tendo em vista, que a natureza humana ainda deve ser, que partimos do princípio que Schiller, diferentemente de seus contemporâneos, não buscava fundamentar a arte dentro de regras determinadas, conseqüentemente, a autonomia do artista está garantida pela via da estética, ou seja, da busca por uma perfeição que seja reflexo do **Ideal de humanidade**.

IMPULSOS DIONISIÁCO E APOLÍNEO

No início de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche introduz à discussão os impulsos estéticos apolíneo e dionisiaco, que respectivamente, correspondem aos deuses Apolo e Dionísio.

Enquanto, o impulso apolíneo tem forma, ordem e clareza; o impulso dionisíaco representa a desordem, a falta de forma e a embriaguez. Apesar de serem impulsos contraditórios, Nietzsche identifica que esses impulsos atuavam em equilíbrio na Grécia antiga. Segundo Vladimir Vieira:

O nascimento da tragédia é animado, acredito, por uma preocupação fundamentalmente epistemológica. O que Nietzsche condena é a “ciência”, ou seja, o conhecimento racional, não todo e qualquer conhecimento. Em poucas palavras, o objetivo de sua obra é mostrar que existem entidades no mundo que não podem ser compreendidas por meio da lógica, pois o exercício desta como ferramenta cognitiva possui limites. Isto não significa ainda abrir mão da cognição ou superar a tradição filosófica da qual ela é tributária, senão sugerir que existe outra espécie de conhecimento, o conhecimento trágico, que pode dar conta de tal tarefa e que seria mobilizado por meio da arte (VIEIRA, 2009, p. 11).

A tragédia grega, que é para Nietzsche a representação nítida desses dois impulsos em uma mesma obra, perde sua força, justamente quando o pensamento socrático-platônico surge e separa os sentidos da razão. Até aquele instante os gregos buscavam seu conhecimento da relação direta com a natureza e os mitos. Assim, a tragédia grega era para Nietzsche expressão dessa humanidade equilibrada entre extremos.

Segundo Nietzsche, o apolíneo e o dionisíaco, complementares entre si, foram separados pela civilização. Nietzsche trata da Grécia antes da separação entre trabalho manual e o intelectual, entre o cidadão e o político, entre o poeta e o filósofo, entre Eros e Logos. Para ele, a Grécia socrática, a do Logos e da lógica, a da cidade-Estado, assinalou o fim da Grécia antiga e sua força criadora (FEREZ, 1999, p. 6).

Com isso, analisando o surgimento e o fim da tragédia e os elementos que a compunham, Nietzsche observa que essa separação entre os sentidos e a razão afetou, não só a tragédia, como também a humanidade. As tragédias que espelhavam o homem em todas as suas contradições e do que não é possível ter controle, torna-se produto apenas da clareza e da forma – não mais importando a exposição daquilo que contraria e impulsiona o homem a sobreviver dentro da sua própria existência trágica.

Sob este aspecto, quando os impulsos são separados e a sensibilidade precisa ceder lugar ao mundo lógico, a própria natureza humana passa por um processo de transformação que mesmo sendo necessário, possibilitou o surgimento da ilusão de que o mundo pode ser explicado apenas através da razão e que verdades absolutas podem ser estabelecidas a partir de uma natureza fragmentada.

Isso não quer dizer que Nietzsche tenha problemas com ilusões. O seu incômodo está nessa pretensão da busca por uma verdade que desconsidera a possibilidade de um homem em construção e na dificuldade de aceitar que viver está para além daquilo que o homem pode conhecer enquanto uma experiência do que apenas a sua linguagem e visão lógica consegue alcançar.

A ilusão é até necessária para o homem sobreviver ao nada que lhe resta quando não consegue fixar o mundo à sua vontade. Com isso, é na arte e através do poeta que a ilusão é permitida sem ser condenada pela ordem da lógica.

Ora, ninguém pode ver, na obra do artista, como ela veio a ser; essa é sua vantagem, pois por toda parte onde se pode ver o vir-a-ser há um certo arrefecimento. A arte consumada da exposição repele todo pensamento do vir-a-ser; tiraniza como perfeição presente. Por isso os artistas da exposição são considerados geniais por excelência, mas não os homens de ciência. Em verdade, aquela estima e esta subestimação são apenas uma infantilidade da razão (NIETZSCHE, 1999, p. 84).

Essa infantilidade da razão, funciona como uma negação da realidade que causa angústia e sofrimento. Enquanto a ciência se distancia das ilusões, a arte delas se aproxima, sem no entanto, deixar que o homem perceba que ela representa o **vir a ser** que ele tanto tenta se afastar.

Em outra obra de Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1886), a questão do **vir a ser** é recorrente e umas das dimensões que norteiam essa discussão está baseada nos antagonismos sobre os quais o conhecimento foi sendo construído e na constante busca do homem por uma verdade que nunca se altera.

A crença de que o mundo é uma construção lógica, como dois mais dois sendo quatro – e a insistência em acreditar que a verdade é limitada ao uso de uma linguagem capaz de dizer a essência dos objetos – criou entre os filósofos uma espécie de doença hereditária. No aforismo *Defeito hereditário dos filósofos*, Nietzsche afirma que:

Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, para diante deles "o homem", como uma aeterna veritas, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo muito limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento (NIETZSCHE, 1999, p. 71).

Para Nietzsche esse é um problema que se instaura e mais afasta o homem, e nesse caso em particular o filósofo, daquilo que ele quer conhecer. Nesse aspecto, o homem precisa se retirar do centro do mundo e compreender que o que ele vê e verbaliza está enraizado em uma visão fragmentada do todo, e, portanto, não expressa a essência das coisas, mas, no máximo a essência de uma visão pontual e muito particular.

Dessa forma, o defeito hereditário dos filósofos, corresponde a essa incapacidade de se ver enquanto um ser em construção e perceber que tudo o que há no mundo não existe apenas por um conjunto de fatos lógicos e um movimento cíclico que nunca se altera. Mas, essa via não é plausível, pois dela não se chega a nenhuma verdade absoluta. Além disso, o homem dotado de tantas contradições não pode ser uma construção lógica. No aforismo 31 – *O ilógico necessário* – Nietzsche desdenha da crença em uma natureza humana apenas da ordem da lógica.

Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário para o homem e de que do ilógico nasce muito de bom. Ele está tão firmemente implantado nas paixões, na linguagem, na religião e em geral em tudo aquilo que empresta valor à vida, que não se pode extrair-lo sem com isso danificar irremediavelmente essas belas coisas. São somente os homens demasiado ingênuos que podem acreditar que a natureza do homem possa ser transformada em uma natureza puramente lógica; mas se houver graus de aproximação desse alvo, o que não haveria de se perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa outra vez, de tempo em tempo, da natureza, isto é, de sua postura fundamental ilógica diante de todas as coisas (NIETZSCHE, 1999, p. 75).

A vida de contradições, a qual busca livrar-se o homem da lógica, impede que a ilusão provocada pela arte seja um impulso para se querer viver e não morrer. Quando os impulsos apolíneo e dionisíaco emergem da natureza para a arte, constroem uma espécie de mundo paralelo, que sem pretensão de ser realidade, se torna eficaz ao transformar o trágico em uma pulsão para a vida.

A cultura helênica, ao ficar para trás, cedendo espaço ao racionalismo socrático-platônico, é substituída por uma nova ordem que influenciará toda a cultura ocidental, e conseqüentemente, todo o processo artístico e o olhar que se tem sobre a arte trágica. Nietzsche, distante de pensar a arte como fonte de conhecimento moral, não deixa de ter uma visão da tragédia, enquanto fonte de inspiração para viver. Afinal, a arte pode ser como um sonho, do qual não queremos sair, mas, que quando somos impelidos a sair, estamos com mais ânimo para seguir adiante.

A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica, mas também, como veremos, de uma importante metade da poesia. Nós desfrutamos de uma compreensão imediata da figuração, todas as formas nos falam, não há nada que seja indiferente e inútil. Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência*: pelo menos tal é a

minha experiência, em cujo favor poderia aduzir alguns testemunhos e passagens de poetas. O homem de propensão filosófica tem mesmo a premonição de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta uma outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma aparência [...] (NIETZSCHE, 2007, grifo do original).

Essa questão da aparência em Nietzsche é um ponto da sua crítica ao pensamento platônico sobre o poeta e sua expulsão da República. Afinal, quais garantias se tem de que o que chamamos de realidade, também não seja uma aparência? Logo, o poeta não é um mentiroso que não contribuiu para o aprimoramento da natureza humana, mas, um facilitador do conhecimento do que é a verdadeira natureza humana. Dessa forma, a pretensão de que se vive uma realidade palpável e passível de se conhecer com a razão e o pensamento não tem sustentação no discurso nietzschiano.

O mundo de aparência das artes, se transforma através das tragédias, no reflexo da humanidade. As lutas, dores, alegrias, perdas e vitórias, como encenadas na tragédia grega, correspondiam às angústias provocadas pelo caráter contraditório do homem e às incertezas deste diante o movimento da vida. Esse movimento reflete um indivíduo que **é**, e ao mesmo tempo, está em um constante **vir a ser**.

Quando o impulso apolíneo, que se encontra no âmbito da razão, passa a ser mais valorizado que o impulso dionisíaco, há segundo Nietzsche uma transvaloração, ou seja, uma modificação dos valores. É nesse sentido que as tragédias chegam ao seu fim. Os valores de uma natureza humana construída a cada instante, cede lugar a uma natureza que a todo custo quer excluir o que não parece fonte de uma verdade absoluta. O corpo passa a ser visto com a origem do pecado e das paixões. Enquanto que a razão e o pensamento são os únicos princípios de certeza que podem levar o homem a seguir uma vida reta e constante.

Neste aspecto, Nietzsche busca uma retomada do equilíbrio entre o apolíneo e dionisíaco. A transvaloração não aproximou o homem de uma verdade. Mas, o afastou da sua natureza trágica. A latência do impulso das sensações e paixões não pode simplesmente ser substituída por uma ordem lógica que não se sustenta em sua realidade. Grosso modo, não convence e aflora o espírito pessimista que emerge contra a vida. Quando a arte se perde nesse arcabouço de racionalismo e pensamento, retira da humanidade, o único meio capaz e digno de abarcar sua totalidade contraditória. De acordo com Nietzsche:

A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. A arte como única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antinutilista par excellence. A arte como a redenção do que conhece – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico. A arte como a redenção do que age – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro trágico, do herói. A arte como a redenção do que sofre – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia (NIETZSCHE, 1999, grifos do original).

O impulso dionisíaco carrega consigo a ideia de **vir a ser** e o sentido da vida. O que nesse impulso é tomado por exagerado ou mesmo pecaminoso, é a celebração da vida. Nietzsche, totalmente contrário a transvaloração dos valores, sugere uma transvalorização dos valores, ou seja, uma retomada do espírito dionisíaco.

Neste aspecto, o olhar nietzschiano já voltado para a Modernidade, e já tendo estabelecido sua crítica ao racionalismo socrático-platônico que contribuiu para o surgimento de instituições como o Cristianismo – estabelece que somente o retorno ao Uno-primordial, ou seja, “a essência do mundo como algo que sempre é, em contraposição a tudo aquilo que é passageiro e deixa de ser” (VIEIRA, p. 52) é capaz de retirar o homem do mundo da aparência.

Dessa forma, em Nietzsche há uma inversão do que é realidade e do que é aparência. Engana-se os que pensavam que a realidade é aquela camuflada pelo controle do que a mente humana consegue alcançar com o pensamento racional. Ao mesmo tempo, se existe alguma verdade, é o artista que mais se aproxima dela quando retoma o Uno-primordial.

A arte por não ter necessidade de ser uma construção da lógica, consegue ultrapassar os limites que a razão limitada a si mesma se permite alcançar. O poeta não está preso a uma linguagem que representa características que são apenas visíveis aos sentidos. A sua linguagem está no mundo da imaginação e de novas possibilidades, que não possuem necessidade de serem comprovadas por uma ordem lógica. O que também não quer dizer que sejam vazias de algum conhecimento.

CONCLUSÃO

Tanto Schiller quanto Nietzsche fazem alguma crítica à arte, aos filósofos e a cultura moldada pela razão. Entretanto, esse é apenas um aspecto de aproximação dos autores. O paralelo que buscamos demonstrar entre suas teorias sobre os impulsos, se concentra principalmente na importância que ambos os autores dão à tragédia grega e à cultura estética. Ao concentrarem parte de seus esforços na compreensão de como funcionava a cultura grega antiga, Schiller e Nietzsche querem recuperar pela estética o que a cultura moderna destruiu, ou seja, o que de fato existe e o que está travestido de realidade.

Quando Schiller pondera que a arte deve buscar o **Ideal de beleza** e tal ideal coincide com a **Ideia de humanidade** – ele traz à tona que aquilo que a arte até então buscava representar, era uma natureza vulgar e que em nada refletia a verdadeira natureza humana – tal natureza não é do homem estático como uma árvore, mas, daquele sentimento que a árvore desperta nele e o faz querer alcançar o estado de harmonia perdido.

A noção de que a arte não pode ser fundada em características determinadas vem de encontro com o movimento da humanidade e sua condição de **dever ser**. O caminho que Schiller encontra para quebrar essas regras é mostrar que a estética enquanto representação de beleza não pode estar fundamentada sob pilares que não se movimentam, pois a beleza que o homem moderno enxerga exige movimento. A busca por ser forma viva é como um impulso para

perfeição. Independente que essa seja alcançada, a arte deve ser a representação do que esse homem moderno reflete no seu tempo.

Nesse aspecto, Nietzsche já se aproxima de Schiller, pois seu projeto está em recuperar a tragédia grega na Modernidade nos moldes da criação e não da imitação. Entretanto, isso não quer dizer que ambos tenham a mesma visão da tragédia e cultura gregas.

Friedrich Nietzsche, como é sabido, aparentemente não tinha Schiller em muito alta conta como pensador filosófico, e isto ele sugere, por exemplo, nas várias alusões de *O andarilho e sua sombra*. Na obra que aqui nos ocupa, ele insiste em que a imagem da antiguidade proporcionada pelos clássicos alemães na tradição de Winckelmann fez-se por demais reduzida, já que lhe faltava o componente dionisíaco: “Mas aqui não se deve silenciar quanto a que essa harmonia, mais ainda, essa unidade do ser humano com a natureza, contemplada pelos seres humanos com tanta nostalgia, para a qual Schiller pôs em circulação o termo técnico “ingênuo”, de modo algum é um estado tão simples, evidente por si só, inevitável, por assim dizer, com o qual teríamos de nos encontrar na porta de toda a cultura, como se fosse um paraíso da humanidade” (GT/NT 21, KSA 1.37) (GIMBER, 2020).

Ainda assim, a crítica nietzschiana ao perpassar por todo período moderno e defender uma transvalorização dos valores, para finalmente restabelecer o Uno-primordial, encontra um paralelo com a estética schilleriana. Quando Schiller se propõe a resolver o antagonismo presente entre os impulsos sensível e formal, conclui que esses impulsos não eram opostos por natureza, mas, por uma transgressão da natureza. Ora, a transvalorização proposta por Nietzsche vem após esse estabelecer que houve uma transvalorização dos valores. Nota-se que tanto Schiller quanto Nietzsche compreendem que culturalmente valores foram forçadamente modificados.

Com isso, apesar de Nietzsche ter diferenças com Schiller e em alguns momentos tecer críticas à visão que este possuía de alguns autores gregos e até mesmo da própria cultura grega, a finalidade dos dois autores caminha para um mesmo princípio, ou seja, restabelecer a totalidade que envolve o **ser**. Ao mesmo tempo, ambos ao criticarem a cultura e seus antagonismos realçam aspetos de uma visão histórica até então muito marcada por modificações que serviram para manter a humanidade sob uma espécie de controle velado pelo desenvolvimento cultural.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, R. “Schiller e a cultura estética”. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2004. FERREZ, O. Vida e Obra. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

GIMBER, A. Pensar em opostos: a crítica cultural de Friedrich Schiller e Friedrich Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. 41 (1) Jan – Apr 2020 Disponível em

<<https://www.scielo.br/j/cniet/a/9ghtrFFFNGRzF98J5T97TYd/?lang=pt>> Acessado em: 20 out de 2021.

MACHADO, R. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NIETZSCHE, F. A arte em “O nascimento da tragédia” (1888). In: **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

SCHILLER, F. **Poesia Ingênua e Sentimental**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SUZUKI, M. “O belo como imperativo e notas”. In: SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

VIEIRA, V. “A Grécia como modelo para o pensamento estético alemão: Schiller e Nietzsche”. In: Hussak, P. Vieira, V. **Educação estética**: de Schiller a Marcuse. Rio de Janeiro: NAU EDUR, 2011, p. 43-67.

VIEIRA, V. **Entre a razão e a sensibilidade**: A estética pós kantiana e o problema da cisão entre sensível e supra-sensível. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro / RJ, 2009, p. 1–33.

**A “MENTIRA SAGRADA” EM *O ANTICRISTO*: A CONTROVERSA
ABORDAGEM DO CÓDIGO DE MANU NA FILOSOFIA
NIETZSCHIANA**

[THE “HOLY LIE” IN THE *ANTICHRIST*: THE CONTROVERSIAL APPROACH TO
THE MANU CODE IN NIETZSCHIANA PHILOSOPHY]

Joelson Silva de Araújo

joelsontoscano@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9644-0996>

Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL/UFRN. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL/UFRN. Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Licenciatura em Letras/Português pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor de Filosofia na rede estadual de ensino na SEEC/RN.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3477](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3477)

Recebido em: 07 de outubro de 2021. Aprovado em: 14 de Julho de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 45-57
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3477](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3477)
Dossiê Nietzsche



A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana
ARAÚJO, Joelson Silva de

Resumo: A moral indiana presente no Código de Manu, para Nietzsche, moral do cultivo, é contrária à moral cristã da domesticação. Ambas são baseadas e se sustentam através do que Nietzsche denomina como mentiras sagradas. Em *O anticristo*, principalmente nas seções 56-58, Nietzsche faz parecer que considera as sociedades de castas indianas um modelo de sociedade sadia e justa, pois considera que nelas há uma hierarquia que privilegia os mais fortes. No entanto, quando analisamos outras partes dessa e de outras obras, podemos dizer que a questão do Código de Manu e sua mentira sagrada não são simplesmente o que está posto naquelas seções da obra acima citada. Um dos motivos que leva Nietzsche a elogiar tanto Manu, nessas seções de *O anticristo*, é que ele busca se contrapor ao cristianismo, utilizando uma espécie de retórica, usando outros tipos de moral como referência para realizar sua crítica à moral cristã. Assim, pois, se coloca o objetivo deste artigo, no sentido de investigar por que Nietzsche elogia o Código de Manu, em *O anticristo*, nas seções 56-58, e, ao mesmo tempo, critica essa moral do cultivo na maior parte de sua obra. A mentira sagrada postulada no Código de Manu pode ser considerada afirmativa, tipo de mentira forte, em relação à vida, ou, por outro lado, trata-se de um tipo decadente como a mentira sagrada cristã?

Palavras-chave: Mentira sagrada. Moral do cultivo. Moral da domesticação. Hierarquia. Mentira livre.

Abstract: The Indian morality present in Manu's Code, for Nietzsche, the moral of cultivation, is contrary to the Christian morality of domestication. Both are based on and sustained by what Nietzsche terms holy lies. In *The Antichrist*, mainly in sections 56-58, Nietzsche makes it seem that he considers the Indian caste societies a model of a healthy and just society, as he considers that there is a hierarchy in them that privileges the strongest. However, when we analyze other parts of this and other works, we can say that the question of the Code of Manu and its holy lie is not simply what is posed in those sections of the work cited above. One of the reasons that leads Nietzsche to praise Manu so much, in these sections of *The Antichrist*, is that he seeks to oppose Christianity, using a kind of rhetoric, using other types of morals as a reference to carry out his critique of Christian morality. The purpose of this article is to investigate why Nietzsche praises Manu's Code, in *The Antichrist*, in sections 56-58, and, at the same time, criticizes this moral of cultivation in most of his constructions. Can the holy lie postulated in the Code of Manu be considered affirmative, a strong type of lie, in relation to life, or, on the other hand, is it a decadent type like the Christian sacred lie?

Keywords: Holy lie. Morality of domestication. Moral of cultivation. Hierarchy. Free lie.

INTRODUÇÃO

Nos escritos de Nietzsche, a mentira sagrada ou piedosa pode ser definida como uma “justificativa para o procedimento de transformação de determinadas condições de uma cultura em algo automático, inserido e disseminado no comportamento de um povo” (FREZZATTI, 2008, p. 264). Ela envolve, primeiro, a ideia de revelação, isso implica dizer que essas leis, embora sejam proclamadas pelos sacerdotes religiosos, não são de procedência humana. Considera-se que esse tipo de mentira é de origem divina, perfeita, sendo, também sem história, é um presente divino que foi simplesmente comunicado e não se pode querer investigar a sua origem histórica porque simplesmente os sacerdotes dizem: “não há história”. Outro aspecto que deve ser destacado é que a “revelação” ocorreu em tempos longínquos e imemoriais, sendo, desse modo, um desrespeito à tradição questioná-la.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, na seção “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, Nietzsche se ocupa em analisar a moral cristã, tida como moral da domesticação, e a moral indiana presente no Código de Manu; esta ele denomina como moral do cultivo, de raças e de privilégio. A princípio, para Nietzsche, a pia fraus cristã “estragou o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo ‘melhorado’...” (NIETZSCHE, 2006, p. 50). O que a moral cristã conseguiu foi criar um tipo “doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz” (NIETZSCHE, 2006, p. 50).

Em algumas obras, como *Aurora* e *Genealogia da moral*¹, Nietzsche afirma que a moral indiana tornada religião pelo Código de Manu, já havia antecipado muitos aspectos do pensamento religioso europeu. Principalmente no que diz respeito ao poder dos sacerdotes, sendo o seu poder visto até mesmo como maior do que os poderes dos deuses. Para Nietzsche, os homens, além de dependerem dos deuses, dependem ainda mais de todos os seus costumes que são conduzidos pelos sacerdotes. Assim, o sacerdote, na religião hindu, domina pelo “fato de ele ser o mais forte poder na comunidade, absolutamente impossível de ser substituído e subestimado” (NIETZSCHE, 2012, p. 389).

Em *O anticristo*, Nietzsche, mais uma vez, coloca lado a lado duas as morais que, para ele, se formaram a partir de mentiras sagradas: a moral do Código de Manu (indiana) e a moral judaico-cristã. Especificamente nas seções 56-58 dessa obra, o filósofo elogia a moral indiana porque, diz ele: “a ordem das castas, a hierarquia, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos” (NIETZSCHE, 2007, § 57, p. 72). Nessa mesma obra, ele critica a moral cristã porque através das suas mentiras sagradas, presentes no Novo Testamento, ajudou a construir uma sociedade de homens fracos e de almas compadecidas; surgiu um tipo de homem ressentido, que vê culpa em todas as suas ações. A crítica ao cristianismo não é uma novidade, visto que ela já aparece em outras obras.

Todavia, o que será problematizado neste artigo é: será que o elogio nietzschiano às sociedades de castas indiana, não seria apenas uma estratégia para endossar ainda mais a crítica do filósofo alemão ao cristianismo, ao supervalorizar retoricamente alguns aspectos da moral indiana? Essa questão é relevante, uma vez que Nietzsche rejeita tanto as mentiras dos sacerdotes indianos quanto dos cristãos em obras como *Crepúsculo dos ídolos* e também, por exemplo, na seção 55 de *O anticristo*. Então, com que finalidade Nietzsche elogia a moral indiana em algumas

¹ NIETZSCHE. *Aurora*, § 96 e *Genealogia da Moral*, III, § 27.

partes de O anticristo? Esta, sem dúvida, é a nossa questão central. Nesse sentido, o nosso objetivo principal é analisar a visão controversa da moral indiana nos escritos de Nietzsche. As mentiras sagradas criadas pela moral indiana e pela moral cristã são, para Nietzsche, construções humanas revestidas de um véu divino. Os sacerdotes, tanto cristãos quanto indianos, negando toda a historicidade e o caráter humano dessas invenções, acabam postulando algo comum nas suas morais, uma vez que ambas se apresentam como as únicas morais verdadeiras ou as únicas capazes de revelar a verdade.

ENTRE A MORAL CRISTÃ E A MORAL INDIANA

A moral do cultivo indiana, segundo Nietzsche, tem suas diferenças em relação à cristã; a começar, ela propõe cultivar quatro raças de uma vez na mesma sociedade. Essa já é uma grande diferença, demonstração de uma espécie de homem mais brando e razoável. A partir disso, podemos dizer que esse é um motivo pelo qual Nietzsche considera essa moral um tipo mais elevado? No contexto de Crepúsculo dos ídolos, Nietzsche pondera, para ele a moral indiana, em relação ao cristianismo, inventou uma mentira sagrada [heiligen Lüge] superior, Nietzsche diz: “quão miserável é o Novo Testamento ao lado de Manu, como cheira mal!” (NIETZSCHE, 2006, p. 51) Nietzsche se utiliza dessa metáfora para se referir à inferioridade e a decadência moral do cristianismo em relação ao Código de Manu, embora este tenha surgido muitos séculos antes daquele.

Nietzsche, em Crepúsculo dos ídolos, não aprofunda, tanto quanto em O anticristo, essa discussão. Todavia, ele ainda justifica porque a moral cristã da domesticação é inferior à moral do cultivo indiana:

O cristianismo, de raiz judaica e compreensível apenas como produto deste solo, representa o movimento oposto a toda moral de cultivo, de raça, de privilégio: - é a religião antiariana par excellence [por excelência]: o cristianismo, [...] triunfo dos valores chandalas, o evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a “raça” – a imorredoura vingança chandala como religião do amor... (NIETZSCHE, 2006, p. 51).

Com o cristianismo, como diz Nietzsche, triunfa os valores nocivos à vida; os valores chandalas, tipo mais baixo da moral indiana e que, nesse contexto, significa, os pobres na visão cristã, buscam a vingança contra as raças fortes. Entretanto, apesar de ser uma religião diferente da indiana, na medida em que privilegia apenas o tipo doente e incurável, o cristianismo e o hinduísmo usam os mesmos meios para se imporem; podemos dizer que esses meios são: a invenção de uma mentira sagrada, tida como revelação divina e postulada por sacerdotes que se autoproclamam como um tipo superior; a crença no “melhoramento” da humanidade e, como toda moral, a vontade incondicional do oposto (NIETZSCHE, 2006, p. 52). Posto isso, quer dizer, se a mentira sagrada é comum a ambas as morais, há como dizer que a mentira sagrada do

**A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana**
ARAÚJO, Joelson Silva de

Código de Manu é a favor da vida? Em *Crepúsculo dos ídolos* não temos uma resposta suficiente a essa questão.

Em *O anticristo*, Nietzsche retoma essa discussão nas seções 56, 57 e 58, principalmente. Parece tratar-se de uma continuidade da análise inconclusa presente na seção “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, de *Crepúsculo dos ídolos*. Não é de se admirar que seja dessa forma, já que as duas obras foram escritas quase que simultaneamente em 1888.

Ora, se em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche iguala a moral cristã da domesticação à moral do cultivo indiana, visto que ambas se utilizam dos mesmos meios de imporem, sendo a mentira sagrada o principal meio. Todavia, em *O anticristo*, a questão é outra: para que finalidade se mente? Com ela, Nietzsche traz à baila outra questão: a que tipo ou meio de existência essa mentira está a serviço? Às questões aqui lançadas, ele parece dar a seguinte resposta:

O fato de não haver finalidades “santas” no cristianismo é a minha objeção aos seus meios. Apenas finalidades ruins: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado – portanto, também seus meios são ruins (NIETZSCHE, 2007, p. 68).

Saber a que finalidade serve a pia fraus revela toda a diferença na perspectiva nietzscheana, ou seja, se ela é contra ou favor da vida, isto é, da potencialização dos impulsos humanos (FREZZATTI, 2008, p. 272). Se as finalidades com que se mente na moral cristã são ruins e nocivas à vida, é, no entanto, com outros olhos que Nietzsche enxerga as finalidades da mentira sagrada no Código de Manu:

É com sentimento oposto que leio o Código de Manu, uma obra inigualavelmente espiritual e superior, tanto que apenas nomeá-la juntamente com a Bíblia seria um pecado contra o espírito. Logo se percebe: ele tem uma verdadeira filosofia atrás de si, em si, não apenas uma malcheirosa judaína de rabinismo e superstição – até ao mais fastidioso psicólogo ele dá algo substancial para morder. Não esquecendo o principal, a diferença básica em relação a toda espécie de Bíblia: com ele as classes nobres, os filósofos e os guerreiros, erguem a mão sobre a multidão; valores nobres em toda parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida – o Sol está em todo o livro (NIETZSCHE, 2007, p. 68).

Para Nietzsche, há uma filosofia no Código de Manu que vai além de superstições e dogmas; uma filosofia que privilegia as classes nobres a partir de uma “lei suprema” que condiz com a ordem natural do mundo. Já os fins do cristianismo são de nivelamento, na medida em que busca igualar todos a partir de um tipo doente, e rebaixamento, uma vez que rebaixa a classe nobre e guerreira e as coloca ao lado dos fracos. Para Nietzsche, a mentira sagrada cristã acaba

diminuindo a elevação do poder, uma vez que através do pecado “continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com ‘culpa’ e ‘castigo’” (NIETZSCHE, 2006, p. 46).

A partir da análise desse contraste de finalidades existentes entre esses dois tipos distintos de moral conduzidos pela mesma mentira, Nietzsche passa a analisar o processo de constituição da mentira sagrada de Manu. Esse processo, segundo ele, mostra sua superioridade e a sua contribuição ao aumento do poder do homem. Nietzsche não se opõe ao fato do Código de Manu se consolidar depois de um processo histórico que “resume a experiência, prudência e moralidade experimental de largos séculos” (NIETZSCHE, 2006, p. 70). No entanto, diante do desenvolvimento e dos possíveis questionamentos que surgem pelo povo, segundo Nietzsche, é preciso uma dupla maneira de enfrentar os questionamentos, isto é, para que a mentira se sustente, é preciso:

Primeiro a revelação, a afirmativa de que a razão dessas leis não é de procedência humana, não foi buscada e achada lentamente e com muitos erros, e sim, tendo origem divina, é inteira, perfeita, sem história, uma dádiva, um prodígio, simplesmente comunicada... Depois a tradição, a afirmativa de que a lei existe desde tempos imemoriais, de que pô-la em dúvida é algo ímpio, crime contra os antepassados (NIETZSCHE, 2007, p. 70).

Essas justificativas dão autoridade à mentira e a sua intenção é reprimir quaisquer que sejam os questionamentos de uma experiência diferente daquela anunciada pelo Código; tudo isso para tornar inconsciente e automático o processo que historicamente transforma os costumes dos povos.

O PROBLEMA DA “HIERARQUIA” NOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Para Nietzsche, a hierarquia [Rangordnung]², em *O anticristo*, mais especificamente nas seções 56-58, remete à ordem natural, uma espécie de lei suprema que afirma a vida e possibilita a elevação dos impulsos, sendo, por esses motivos, que a moral do cultivo indiana apresenta aspectos afirmativos, quando comparamos com a Bíblia cristã:

² Quando fala de hierarquia em *O anticristo* e em relação à moral de cultivo indiana, Nietzsche parece remeter ao que diz em ABM: Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. [...] Digamos, sem meias palavras, de que modo começou na terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda animal, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina [...] A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras” (§ 257, p. 169). Outro aspecto que cabe destacar é encontrado no prólogo de HDH sobre a hierarquia enquanto justiça psicológica: “Você deve ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostra-los e novamente guarda-los de acordo com seus fins. [...] Você deve apreender a injustiça *necessária* a todo pró e contra injustiça como indissociável da vida” (§ 6, p. 12). Essa perspectiva da hierarquia está associada a ideia de espírito livre e da vontade de poder. É nesse sentido que Nietzsche, em *O anticristo*, considera “injusta” a tentativa de igualdade e nivelamento da moral cristã.

**A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana**
ARAÚJO, Joelson Silva de

A ordem das castas, a hierarquia, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos – a desigualdade dos direitos é a condição para que haja direitos. – Um direito é um privilégio (NIETZSCHE, 2007, p. 72).

Para Nietzsche, é natural a hierarquia quando a expansão do poder é a lei suprema a ser seguida. No caso da moral do cultivo, a separação dos três tipos: guerreiros, mercadores e os servidores sudras é necessária para manter, ao mesmo tempo, o privilégio dos sacerdotes e também o direito dessas três classes. Assim, ter os sacerdotes no topo da pirâmide é um privilégio para as raças medíocres, uma vez que lhes garantem o direito de exercerem suas funções profissionais e de se sentirem felizes a partir do sentimento de fazer parte da comunidade. Como diz Nietzsche, para o mediano, ser mediano é uma felicidade (NIETZSCHE, 2007, p. 72). Essa é a concepção de justiça que o cristianismo pretende tornar injusta.

É, pois, dessa forma, exaltando a ordem das castas e a hierarquia preconizada por Manu, que Nietzsche se opõe duramente ao cristianismo, porque considera sua reivindicação de direitos iguais injusta, diz ele: “a injustiça não está jamais nos direitos desiguais, está na reivindicação de direitos ‘iguais’... O que é ruim? Já o disse: tudo o que se origina da fraqueza, da inveja, da vingança” (NIETZSCHE, 2007, p. 72).

O tipo cristão, para Nietzsche, é semelhante ao tipo mais vil e baixo presente na ordem das castas de Manu: o tipo chandala³, raça impotente, invejosa “fruto do adultério, do incesto e do crime” (NIETZSCHE, 2006, p. 51). Na ótica nietzschiana, a finalidade com que se mente no cristianismo visa à destruição da hierarquia, e no hinduísmo, ao contrário, visa à conservação dessa ordem natural (NIETZSCHE, 2007, p. 73).

Assinalamos anteriormente que Nietzsche genealogista considera a moral um “discurso falso” (BLONDEL, 1985, p. 112). No entanto, para inserir a hierarquia dos valores e a diferença entre forte-fraco na análise da pia fraus – mentira sagrada – ele se utiliza de uma dupla abordagem, isto é, analisa a moral cristã e a moral do cultivo indiana. Essa análise só é possível, assim, dessa maneira, porque Nietzsche traz uma perspectiva fisiológica⁴ que consiste em “entender as produções humanas como sintomas da potência e da configuração dos impulsos que lutam entre si por mais potência” (FREZZATTI, 2008, p. 273). Com essa perspectiva, “na qual o homem sente os seus mais fortes impulsos” (NIETZSCHE, 2013, p. 81), Nietzsche quer ultrapassar as categorias ou oposições metafísicas presentes na filosofia e na moral europeia. Nesse sentido, diante do exposto aqui, já podemos dizer que a pia fraus da moral de cultivo indiana seria mais sadia porque os seus costumes favorecem as condições de vida em que a elevação do poder prospera?

³ Em *O Anticristo*, Nietzsche faz várias menções ao chandala, comparando sempre ao cristão; esse termo se tornou significativo dentro dessa comparação entre a moral cristã e a moral hindu. Como diz Niemeyer: “chandala (atualmente denominado *dalits* e oficialmente proibido após a constituição indiana) representa, todo homem que, a partir do espírito de casta, se descobre um *out-casts* e ‘intocável’ impotente”. (Léxico Nietzsche, p. 274).

⁴ Paulo César de Souza, in ABM, nf 42 – p. 225 nos alerta sobre o sentido de fisiologia em Nietzsche: É preciso atentar para o sentido em que aqui se usa a palavra “fisiologia”, que não é aquele convencional, de ciência que estuda as funções orgânicas dos seres vivos. Trata-se de uma acepção mais ampla, que estende esse estudo às funções propriamente mentais. Aproxima-se, então, do uso que literatos e psicólogos franceses do século XIX faziam do termo.

**A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana**
ARAÚJO, Joelson Silva de

No entanto, a mentira sagrada e a finalidade com que se mente no Código de Manu ainda são passíveis de análise, isso se levarmos em consideração que Nietzsche, além das seções 56-58 de *O anticristo*, adota outra postura em relação a Manu e as sociedades de castas, e poucas vezes fala de política, no sentido comum do termo, parece necessária uma análise mais profunda, no sentido de questionar a apreciação nietzschiana ao Código de Manu em *O anticristo*; cabe aqui mencionar que alguns intérpretes da filosofia nietzscheana consideram esse elogio à sociedade de castas indiana como sendo o “ideal político” nietzschiano par excellence⁵. Nossa análise tem um objetivo diferente: questiona se a mentira sagrada ou pia fraus do Código de Manu pode ser caracterizada como mentira forte e afirmativa, a favor da prosperidade da vida ou, ao contrário, se é mais um tipo de mentira moral, fraca e negativa aos instintos de crescimento inerentes à vida.

Essas possibilidades de interpretação parecem necessárias, uma vez que *O anticristo*, mais especificamente as seções 56-58, se mostra como exceção ao pensamento nietzschiano como um todo, na medida em que nessa parte da obra Nietzsche exalta demasiadamente a sociedade de castas indiana. Esse tipo de apreciação do Código de Manu precisa ser melhor analisado, digamos que é preciso ir além dessas seções, analisar a obra como um todo e, da mesma forma, ter como referências outros textos que possibilitem identificar algumas das ideias de Nietzsche quase que na sua totalidade. De início, podemos dizer que essas seções de *O anticristo* representam uma pequena exceção quando se trata de elogiar as sociedades de castas, na maior parte da sua obra Nietzsche critica tanto as sociedades baseadas na ordem das castas como também a mentira sagrada que lhes sustentam.

Abrir-se a essa possibilidade quer dizer também levar em conta o fato de que na maior parte dos seus escritos, Nietzsche mostra-se contrária a toda forma de moral⁶, especialmente os tipos conduzidos pelos sacerdotes. Assim, por que seria diferente com a moral do cultivo indiana? Eric Blondel⁷ considera que a moral do cultivo presente tanto em *Crepúsculo dos ídolos* como em *O anticristo*, apresentam as únicas vezes em que Nietzsche apresenta uma concepção moral, a seu ver, positiva.

Assim, para melhor entendimento, inicialmente, vejamos o que diz Nietzsche no final da seção “Os ‘melhoradores’ da humanidade” de *Crepúsculo dos ídolos*:

Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram do seu direito à mentira. Não duvidaram de outros direitos... Expresso numa fórmula, pode-se dizer: todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foi fundamentalmente imorais (NIETZSCHE, 2006, p. 52).

⁵ Assim considera Lester H. Hunt em *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Ofelia Schutte em *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks* e Henning Ottman em *Philosophie und Politik bei Nietzsche*.

⁶ Alguns exemplos que mostram essa visão são: *Aurora*, § 9. *Além do bem e do mal*, § 5. *Genealogia da moral*, I, § 7. *Crepúsculo dos ídolos*, Máximas e flechas, § 36, p. 15; O problema de Sócrates, § 10, p. 22; A “razão” na filosofia, § 6, p. 29.

⁷ BLONDEL, Eric. *L'Antéchrist*. Indica que na seção 57: “Ao longo desse parágrafo surpreendentemente longo, Nietzsche, através de uma espécie de reexposição resumida do código de Manu, revelará sua própria concepção moral positiva em segundo plano”. (p. 173)

Apesar das discussões em *Crepúsculo dos ídolos*, sobre o Código de Manu e as sociedades de castas serem breves, como mostra o trecho acima, o que observamos nesse trecho é Nietzsche igualar filósofos e sacerdotes porque todos eles sempre agiram e mentiram como se fossem detentores e proclamadores da verdade, nunca sequer duvidaram dos seus dogmas e jamais reconheceram que por trás de cada moral estava uma mentira tida como revelação divina ou mesmo, no caso dos filósofos, como fruto do pensamento racional, sempre indubitável. Para Nietzsche, esses meios foram todos imorais, inclusive Manu quando proclamou o seu código moral e o transformou em religião.

Nessa seção de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche se coloca contra toda a moralidade; segundo ele, todos os filósofos e sacerdotes se consideraram “melhoradores” da humanidade. Apesar de diferenciar moral do cultivo e moral da domesticação, Nietzsche termina a seção rejeitando os dois tipos.

Ora, como vimos anteriormente, as seções 56-58 de *O anticristo* apresentam uma aparente apreciação do Código de Manu e sua ordem de castas. No entanto, na seção 55 dessa mesma obra, Nietzsche diz que o direito de mentir são parte de todos os tipos de sacerdotes “tanto dos sacerdotes de *décadence* como dos sacerdotes do paganismo” (NIETZSCHE, 2007, p. 68). Os sacerdotes se apropriam desse direito à mentira compreendendo que o homem comum não consegue compreender algumas questões que estão acima da razão; acreditando serem tipos elevados, eles, segundo Nietzsche, nem sequer duvidam das suas mentiras sagradas. Essa visão é comum aos vários tipos de sacerdotes e também de filósofos: “comum a Confúcio, ao Código de Manu, a Maomé, à Igreja cristã: não está ausente em Platão. ‘A verdade em si’: isto significa, onde quer que seja ouvida: o sacerdote mente...” (NIETZSCHE, 2007, p. 68).

COM QUE FINALIDADE MENTEM OS SACERDOTES?

A partir dessas considerações, cabe, pois, voltarmos à seguinte questão: será que Nietzsche concebe a mentira sagrada postulada pelos sacerdotes, especificamente a mentira sagrada presente no Código de Manu, de forma afirmativa e em favor da vida? É preciso nos debruçar na análise dessa questão, visto que apenas uma seção antes de elogiar a moral indiana, Nietzsche afirma que todas as mentiras sagradas pertencem a estruturas sacerdotais, tanto no cristianismo como em Manu e até em Platão.

Thomas H. Brobjer em seu artigo *The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings*, assinala que há uma retórica nas seções 56-58 em defesa da sociedade das castas, principalmente em relação ao Código de Manu. No entanto, se suprimimos essa retórica e analisamos essas seções de maneira mais ampla, isto é, concebendo o corpus nietzschiano como um todo, podemos dizer que há um exagero ou uma “aparente apreciação”⁸ a Manu nessas seções, isso porque nelas, Nietzsche defende uma sociedade que utiliza meios para a conservação que não dão espaço para a transformação, para o surgimento do novo. Esse tipo de sociedade que “nada

⁸ Thomas H. Brobjer. *The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings*, p. 305. Assinala como um dos motivos principais que levaram Nietzsche a elaborar essa concepção das Leis de Manu em *O anticristo* foi a sua leitura do livro *Os legisladores religiosos. Manu, Moisés, Maomé* (1876), de Louis Jacolliot. Do mesmo modo Andreas Urs Summer, em seu artigo *O que Nietzsche leu e o que não leu*, diz que as ideias de Jacolliot, utilizadas “para atestar suas projeções de desejo de um ordenamento de castas de caráter filosófico no *Código legal do Manu*, do antigo hinduísmo”, agradaram tanto Nietzsche que ele, apesar de desfrutar de um olhar filológico aguçado, não suspeitou daquelas ideias (p. 34).

mais cria” (NIETZSCHE, 2007, p. 70) não parece ser, como diz Brobjer, o ideal de Nietzsche; o contrário disso: “um esforço e competição contínuos (superação), auto superação, vontade de poder e um esforço para se tornar um super-homem (Übermensch)” (BROBJER, 2012, p. 305), parecem retratar melhor a sua filosofia.

A MENTIRA SAGRADA CRISTÃ E INDIANA NEGAM A VIDA

Se pensarmos a filosofia nietzschiana contida em *O anticristo* a partir também de outros textos, como *Além do bem e do mal*, obra na qual Nietzsche fala dos “filósofos do futuro” (NIETZSCHE, 1992, p. 116), críticos e experimentadores, aqueles que resistem ao engano, lutam contra as mentiras sagradas; se levarmos em conta também a ideia de super-homem formulada em *Assim falou Zaratustra*, de que o “homem deve ser superado” (NIETZSCHE, 2011, p. 189), podemos dizer que não é exagero dizer que a apreciação de Nietzsche ao Código de Manu é aparente. O próprio Nietzsche se coloca diferente na seção 3 de *O anticristo*, diz ele:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequencia dos seres (- o homem é um final -); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro (NIETZSCHE, 2007, p. 11).

Todos esses aspectos indicam certa coerência em nossa análise no sentido de entender por que Nietzsche, nas seções 56-58 de *O anticristo*, exalta tanto a ordem das castas indiana presente no Código de Manu. Ainda assim, é preciso questionar: por que Nietzsche utiliza meios retóricos para elogiar a sociedade de Manu? Brobjer traz à discussão um aspecto muito importante e que, na maioria das vezes, passa despercebido por muitos estudiosos, qual seja o de analisarmos as palavras de Nietzsche no nível contextual, isto é, indagar com quais intenções ele escreve a obra em questão. No caso de *O anticristo*, como diz ele:

deve-se notar que o principal objetivo de Nietzsche nesta obra é uma crítica ao cristianismo, isto é, a sua própria tradição e a dos leitores. Quando ele compara negativamente o cristianismo com outras alternativas (aqui as leis de Manu) isso não significa necessariamente que elas constituem o ideal de Nietzsche, ou mesmo que sua visão delas seja tão positiva quanto possa parecer. A retórica em tal situação exagera os lados positivos das alternativas (BROBJER, 2012, p. 310).

Devemos, pois, considerar tal análise, visto que fica claro que nas seções em que demonstra apreciação pelo Código de Manu, Nietzsche sempre faz tal apreciação numa

**A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana**
ARAÚJO, Joelson Silva de

sobreposição ao cristianismo, o elogio a Manu é sempre para rebaixar o cristianismo. Não podemos esquecer que Nietzsche dá o seguinte subtítulo a *O anticristo*: “maldição ao cristianismo”, o que já revela qual a sua intenção nessa obra. Nesse sentido, não causa espanto que ele use a retórica para elogiar aparentemente uma religião que ele considera “diferente” do cristianismo em alguns aspectos, talvez não em relação à mentira sagrada. Essa supervalorização de Manu também não quer dizer que Nietzsche o considere “ideal” ou próprio à sua maneira de conceber a vida. Nietzsche parece estar mentindo quando defende a sociedade de castas. A apreciação do Código de Manu em *O anticristo* parece ser uma estratégia contra o cristianismo⁹.

Brobjer tem razão quando diz que há uma “aparente apreciação” (BROBJER, 2012, p. 300) de Nietzsche pelas mentiras sagradas do Código de Manu. Não podemos negar que alguns aspectos dificultam encontrar os equívocos nessa apreciação das Leis de Manu; um exemplo desses está na seção 57 de *O anticristo*, quando ele diz: “a ordem das castas, a hierarquia, apenas formula a lei maior da própria vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 72). Hierarquia é um termo que tem um amplo significado e grande importância em todo o léxico da filosofia nietzschiana; todavia, nessas seções em que elogia a moralidade indiana, Nietzsche fala de hierarquia a partir de sociedades de castas em que a ordem não provoca mudanças ou superação, ele fala de hierarquia no sentido habitual em que parece que ele afirma “uma maneira monolítica de pensar, valorizar e ver a sociedade e a humanidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 72), o que geralmente contraria sua visão de mundo.

Contrário à ideia de uma sociedade hierarquizada que traz desde sempre esses tipos já determinados “naturalmente”, como é o caso das mentiras sagradas de Manu, Nietzsche em uma anotação de 1888, intitulada *A inversão da ordem hierárquica*, diz que os sacerdotes são falsários e que a nobreza [Vornehmheit] não é algo já posto, isto é, “nós a determinamos” (NIETZSCHE, 2012, p. 393).

Nietzsche também compara Manu a Platão, como vimos em *Crepúsculo dos ídolos*, assinala que ambos construíram suas ideias com base na mesma mentira sagrada, tendo como objetivo principal o desejo sacerdotal de domínio moral. Se em *Crepúsculo dos ídolos* (1888) essa discussão não se torna tão clara e nem tampouco desenvolvida, em algumas anotações¹⁰ do mesmo ano, Nietzsche novamente volta à discussão. Em todas as notas, entretanto, a associação entre os dois pensadores “não é uma indicação da aprovação de Nietzsche a Manu, mas sim de sua crítica a Platão, que, segundo Nietzsche, também baseou esse pensamento na moral pré-moral e nas estruturas sacerdotais” (BROBJER, 2012, p. 311).

Tal crítica a Platão demonstra, como assinala Brobjer, um “interesse limitado” de Nietzsche pelas questões políticas envolvendo o filósofo grego, e podemos acrescentar que o interesse maior de Nietzsche nesse aspecto é mostrar que tanto um como o outro se utilizam em seus textos de uma moralidade sacerdotal para fundamentar a mentira sagrada que subjaz nos seus sistemas de ideias, sejam eles filosóficos ou religiosos.

⁹ NIETZSCHE. *Fragments póstumos*, 1888, 15[24], p. 377. Nietzsche diz: “Uma comparação do código indiano com o cristão não tem como ser evitada; não há nenhum meio melhor para ficar sabendo do caráter imaturo e diletante de toda a tentativa cristã”.

¹⁰ Nas seguintes anotações póstumas, Nietzsche faz a mesma comparação: 14[175], p. 326; 14[191], p. 341.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, pois, é num sentido restrito que Nietzsche elogia as Leis de Manu, sua apreciação é uma estratégia para endossar ainda mais sua crítica ao cristianismo nas seções 56-58 de *O anticristo*. A mentira sagrada da moral dos sacerdotes indianos não é afirmativa, não impulsiona o poder do homem; ao contrário, ela estabiliza a sociedade e nada cria, nada transvalora.

Considerando que Nietzsche, nas obras de maneira geral, radicaliza sua crítica a toda a moral, inclusive, como vimos, a moralidade indiana das castas, considerando também que em *O anticristo* “o objetivo é fazer o contraste com o cristianismo o mais forte possível” (BROBJER, 2012, p. 313). E ainda considerando que para Nietzsche os sacerdotes são negadores da vida, contrários a qualquer transvaloração nos restam dizer que a mentira sagrada tem sempre uma conotação moral negativa, seja no cristianismo ou em Manu.

Num breve paralelo entre os escritos do jovem Nietzsche, principalmente *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), e o último Nietzsche, já maduro, em *O anticristo* (1888), podemos dizer que o jovem filólogo se ocupa em distinguir o par conceitual “verdade” e “mentira” numa perspectiva livre dos grilhões da moral, busca a origem desses conceitos sem recorrer à religião ou a filosofia. Já no seu último ano de produção intelectual, desfrutando de um pensamento maduro, Nietzsche já não se preocupa com a “verdade”; no entanto, em seus escritos as discussões sobre a “mentira” se intensificam, uma vez que, em *O anticristo*, ela aparece como contraposição à realidade. Para ele, mentir já não é o descumprimento de um acordo ou o uso de designações que fazem o irreal parecer real. Mentiras são invenções utilizadas pelos padres e sacerdotes para manter a “ordem moral do mundo”, invenções que dizem ter boas intenções, mas que não condizem com a realidade.

Não se trata mais de questionar o que é a mentira, mas sim de saber a que tipo ou modo de existência serve a mentira. A pia fraus dos sacerdotes serve a um modo de vida em declínio, nada mais são que mentiras de “ordem metafísica que estabelecem uma coalizão com o sacerdócio” (ANDLER, 2016, p. 699) no sentido de diminuir o valor da vida e negar, assim, a realidade efetiva.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche:

[Friedrich Nietzsche, **Digital critical edition of the complete works and letters**, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio].

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

DOI: [10.25244/uf.v14i2.3477](https://doi.org/10.25244/uf.v14i2.3477)

A “mentira sagrada” em *O Anticristo*:
a controversa abordagem do código de Manu na filosofia nietzschiana
 ARAÚJO, Joelson Silva de

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos 1887-1889.** Vol. VII. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos 1885-1887.** Vol. VI. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **L'Antéchrist.** Traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Éric Blondel. Paris: GF Flammarion, 1994.

Outras obras:

ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento.** Vol. II. Tradução Vera Ribeiro. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora Puc Rio, 2016.

BLONDEL, Eric. **As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia.** In: MARTON, Scarlett (Org.). Nietzsche Hoje? São Paulo: Brasiliense, 1985.

BROBJER, T. H. **The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings.** The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. Nietzsche-Studien 27, 2012, p. 300-318.

FREZZATTI, Wilson. “A pia fraus (mentira piedosa) sob a perspectiva da Genealogia da moral: Vontade de Potência e Mito”. In: PASCHOAL, Edmilson Antônio; FREZZATTI, Wilson Antônio (Org.). **120 anos de Para a Genealogia da Moral.** Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

NIETZSCHE E A TÉCNICA DA MEMÓRIA

[NIETZSCHE AND THE TECHNIQUE OF MEMORY]

Adilson Felício Feilerafeiler@unisinis.br<https://orcid.org/0000-0001-7352-927X>

Possui graduação em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque, FEBE (1998) e em Teologia pelas: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE (reconhecimento eclesiástico, 2008) e Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR (reconhecimento civil, 2009), mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS (2004) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, tendo sido pesquisador visitante na Georgetown University. Realizou seu Pós-Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É Professor no PPG de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinis) e atua nos seguintes temas: Nietzsche, Hegel, moral, consciência e Cristianismo. É membro do Conselho Acadêmico da Revista Studia Gilsoniana, do Comitê Científico da Manifesto Originalia: Revista de Ensaios Teológicos, Membro da equipe editorial da Revista Philosophy Study, membro do Conselho Editorial da Revista Intuitio e da London Journals Press, Membro afiliado da Grupo Internacional de Estudos: Filosofia Del Dolor, do Friedrich Nietzsche Society e do GT Nietzsche da ANPOF.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3393](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3393)

Recebido em: 23 de Outubro de 2021. Aprovado em: 14 de Julho de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 59-73
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3393](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3393)
Dossiê Nietzsche



Resumo: As principais considerações acerca das técnicas da memória, expostas no decorrer do artigo, estão focalizadas no acento que concedem ao aparato moral institucional, responsável, em grande parte, pela decadência da cultura. A investigação aponta para a hipótese de que neste projeto nietzschiano mnemônico vigora uma aporia: a de permanecer na esfera da afirmação da técnica, ou seja, da afirmação de todos aqueles procedimentos e aparatos centrados no modo pelo qual algo se realiza. Se, por um lado, Nietzsche questiona todos os mecanismos técnicos, a saber àqueles relativos aos estabelecimentos de ensino por outro, ele não ultrapassa esta esfera, afirma a técnica através dos mecanismos do esquecimento, ao questionar as técnicas de memória. Diante disso, se pergunta: em que medida os escritos de Nietzsche inspiram uma reflexão profícua para pensar a técnica e sua aplicação à memória, de modo a alavancar a cultura, pela superação das tendências da pressa, da especialização e da massificação.

Palavras-chave: Nietzsche. Técnica. Memória. Esquecimento. Cultura

Abstract: The main considerations about the techniques of memory, exposed throughout the article, are focused on the accent they give to the moral institutional apparatus, responsible, in large part, for the decadence of culture. The investigation points to a hypothesis, that in this mnemonic Nietzschean project, there is an aporia: that of remaining in the sphere of the affirmation of technique, that is, of the affirmation of all those procedures and apparatuses centered on the mode by which something takes place. If, on the one hand, Nietzsche questions all technical mechanisms, namely those related to educational establishments, on the other hand, he does not go beyond this sphere, he affirms the technique through the mechanisms of forgetting, when questioning the techniques of memory. Given this, the question is: to what extent Nietzsche's writings inspire a fruitful reflection to think about the technique and its application to memory, in order to leverage culture, by overcoming the trends of haste, specialization and massification.

Keywords: Nietzsche. Technique. Memory. Forgetfulness. Culture

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O projeto nietzschiano de transvaloração dos valores se impõe contra as disposições da memória, este opera num movimento inverso, pela promoção de técnicas que privilegiem a dissolução da memória em esquecimento. Desse modo, se compreende um enfraquecimento do aparato moral institucional e conseqüente fortalecimento do projeto de valores que privilegiem a vida e suas disposições anímicas. No entanto, os mais diversos procedimentos e mecanismos empegados para a realização de artefatos, projetos e ações têm se ocupado em demasia de aparatos centrados na forma, em detrimento do conteúdo. Com isso, o próprio ensino acabou aderindo a esta tendência técnico formal, em prejuízo de investimentos na dimensão humana, base para o incremento da cultura – “(...) a escola técnica e o ginásio, nos seus fins atuais, são em tudo tão semelhantes (...) nos falta completamente um certo tipo de estabelecimento de ensino: o estabelecimento da cultura”, (BA/EE, IV, KSA, 1.717)¹. A cultura de um povo não pode ocupar lugar de destaque se o alvo de suas preocupações não estiver apoiado sobre um ensino que privilegie a reflexão e o aprofundamento humanístico, para além de procedimentos de mera memorização de informações: “(...) talvez nada existe de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor, fica na memória.” (GM/GM, II, 3, KSA, 5. 295). As diversas técnicas de memorização de conteúdos e informações têm se servido de mecanismos que desencadeiam a dor e o sofrimento, como um evento traumático, do qual se é impossível esquecer.

Tendo presente a perversidade das diversas técnicas da memória, Nietzsche apresenta um programa filosófico de superação dela. No entanto, a aporia que se instaura é a da afirmação, mesmo que metodológica, da técnica, o que põe em aparente contradição o projeto nietzschiano de superação da técnica, que permeia as diversas instâncias da cultura. No entanto, estamos considerando escritos de Nietzsche como uma relativa distância, aqueles primeiros são escritos póstumos de 1870-1873 e o segundo de 1887-8. A questão está em saber em que medida Nietzsche se opõe, mais precisamente, à técnica em detrimento aos mecanismos anímicos e instintivos. Para tanto, nossa investigação reside nos interstícios em que a técnica, de acordo com a compreensão nietzschiana, se estriba, de modo a esclarecer seus atributos e determinações, e, assim, avaliar em que medida esta se coaduna ou não ao projeto transvalorador de Nietzsche. Uma forma de expressão da técnica é a escrita, a sua invenção tem sido um dos fatores que conduzem ao esquecimento, atuando como ameaça às técnicas de memória. Por essa razão, se associa a escrita à mnemotécnica, no sentido de aquela primeira destituir a segunda de todo o seu potencial para a realização de toda a sorte de projetos, artefatos e procedimentos. Com a escrita não se exercita mais a memória, depositando-se assim toda a credibilidade em signos externos. A

¹ Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em Alemão/Português: HL/Co. Ex. II – *Unzeitgemässe Betrachtung: Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagens para a vida), GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral), BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino), Nc/FP – *Nachlass* (Fragmentos Póstumos), Br/Cr – *Briefe* (Carta), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

escrita torna a memória obsoleta e inoperante, como uma realidade destituída de toda a sua potencialidade e criação.

Nietzsche se utiliza do mito de Tot para evocar o aparecimento da escrita, dismantelador da memória. A invenção da escrita, pelo deus Tot, faz com que nossa memória jamais seja a mesma. Além da escrita, também a grande quantidade de informações fragmentárias, têm contribuído para enfraquecer a memória. Pois já não se consegue mais atingir aquela linearidade de raciocínio em relações que venham a constituir um sistema. As informações, com isso, já não são mais assimiladas, pois ao não comporem mais uma cadeia de raciocínio se resumem a uma cadeia de informações dispersas, sem sentido. Ora, se a escrita tem atuado em fazer esquecer, então ela tem pactuado com o projeto nietzschiano de combate às técnicas de memória, responsáveis, em grande parte, pelo cultivo da má consciência, que se expressa em forma de ressentimento. Tais sintomas repercutem em fraqueza e impotência, os principais responsáveis pela decadência da cultura. No início do capítulo *Por que escrevo tão bons livros* de *Ecce Homo*, Nietzsche evoca a sua escrita como uma realidade que se encontra para além dele mesmo. A sua compreensão está, inclusive, situada para além das técnicas que até então se encontram para se compreender alguma forma de escrita.

Por mais que Nietzsche se oponha às técnicas de memória, é possível também considerá-lo como propulsor das mesmas. Esta ênfase na importância da existência da memória Nietzsche apresenta em um dos aspectos que mais ele é lembrado, a sua estilística. O estilo de escrita de Nietzsche faz dele defensor da importância de se reter na memória informações, fatos, ensinamentos. Paradoxalmente, o filósofo alemão atua numa via de mão dupla no tocante às técnicas de memória: por um lado, ataca-as como técnicas que impossibilitam a descarga daquelas forças que necessitam ser extravasadas; por outro, as defende como subsídios importantes para que a memória retenha todo esse lastro de experiências que marcam as diferentes nuances do viver. A técnica poderia ser considerada como uma ferramenta para o desenvolvimento do gênio, daqueles espécimes seletos da cultura, aberta a totalidade para um aprofundamento maduro de si, em detrimento de uma técnica que promove o desenvolvimento da massa, devotada a especialidade superficial e apressada? Em que medida a filosofia de Nietzsche pode ser considerada um aporte ao desenvolvimento da técnica que perpassa diversas instâncias da cultura, como é o caso da memória, mesmo que na contramão da técnica que se depreende dos estabelecimentos de ensino?

Ao pensarmos, a partir das reflexões nietzschianas, uma técnica que favoreça a cultura, concebida enquanto um futuro que demanda tempo para a sua maturação, somos levados, além disso, a concepção de que a cultura não pode se ater a produção de artefatos específicos que atendam às demandas desenfreadas da economia política. Outrossim, a cultura não pode pactuar da tendência massificadora que leva a ampliar ao máximo os seus círculos.

Diante dos desafios que nos colocamos para pensar a relação entre técnica e cultura em seus diversos mecanismos, como são aqueles da memória e do esquecimento, faremos um percurso em três momentos. No primeiro momento aprofundamos as implicações da cultura, pelo cultivo demorado de si mesmo, frente às demandas apressadas de uma tendência movida pela técnica, ao qual intitulamos “Da pressa da técnica ao demorado cultivo da cultura em instantes de plenitude.” No passo seguinte, consideramos as possíveis relações entre as especialidades promovidas pela tecnologia e seu afã de atender às demandas utilitaristas de um mercado competitivo e a capacidade de amplitude que exige o estabelecimento da cultura; a este intitulamos “Os desafios de se pensar uma técnica que ultrapasse os limites de sua especificidade para a amplidão que demanda a cultura.” Finalmente, adentramos no maior de todos os desafios a que nos propomos neste trabalho: o de manter o compromisso com a técnica, como um dos

meios de favorecimento da cultura, para além da tendência massificadora, ao qual intitulamos “A técnica como ferramenta para o cultivo de si pela desconstrução das técnicas de memória massificadoras.

1 DA PRESSA DA TÉCNICA AO DEMORADO CULTIVO DA CULTURA: A MEMÓRIA QUE SE PLENIFICA EM INSTANTES DE PLENITUDE

O caminho que a técnica vem percorrendo, desde as grandes revoluções humano tecno científicas, aos dias atuais constituem um caminho sem volta. Ou seja, não se é mais possível pensar num retorno aos tempos que se vivia anteriores ao domínio da técnica moderna. E um dos atributos da técnica é a rapidez vertiginosa com que esta se apresenta no cenário atual. Um dos valores que se atribui à técnica, e seus diferentes artefatos, diz respeito à rapidez com que estes podem cumprir a sua função. Diante disso, torna-se impossível a existência de artefatos que demandem tempo demasiado para a realização de suas funções. Contudo, a questão que se coloca diante desta situação é a qualidade com que estes artefatos técnicos cumprem a sua função. Será que a qualidade destes é a mesma daqueles que levavam mais tempo para cumpri-los? E quanto se fala em qualidade entra em questão o fator tempo, como realizar as tarefas com qualidade demandando um mínimo de tempo possível? Esta é uma das questões que Nietzsche se coloca em seu caderno de anotações de 1870-3. Em suas conferências “Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino” Nietzsche pondera sobre a questão dos desafios da técnica aplicados ao cultivo de si, ou seja, como a rapidez da técnica pode ser aplicada ao demorado processo de auto cultivo, que se expressa, basicamente, pelo ócio filosófico. A reflexão filosófica, atenta e acurada, demanda tempo para o seu cultivo até o seu amadurecimento. Com isso, somos levados a refletir sobre a nossa própria produtividade científica. Em que medida os mecanismos técnicos que rendam os diversos artefatos de medição de produção alcançam aquele objetivo que aponta para a excelência?

A cultura que se promove pelos mecanismos da técnica é “(...) uma cultura rápida” (BA/EE, I, KSA, 1.668), preocupada em fazer render dinheiro, e dinheiro rápido. Myriam Xavier Fragoso a esse respeito traz a seguinte reflexão: “A cultura atual reunira a inteligência e a propriedade. O lucro assumira a categoria de valor moral. A cultura rápida antecipa o lucro” (FRAGOSO, 1974, p. 285). Ora, sabe-se que tudo aquilo que é nobre, genial, excelente, demanda tempo para ser gestado, é um tempo relativamente longo, o tempo necessário para madurar aqueles mais preciosos frutos que despertem os desejos de nosso paladar. Um ditado popular que é corrente entre nós é o de que “a pressa é inimiga da perfeição”, pois, quando realizamos nossas atividades na pressa a tendência é a de que os produtos resultantes sejam marcados por imperfeições e limites. A tendência automatizadora que se depreende dos mecanismos da técnica ao reduzir o tempo na realização dos seus vários produtos leva a que estes sejam marcados pelo vazio formalista. Como podemos pensar em vazio formalista aplicado a reflexão humana? O hermetismo que se depreende deste formalismo não dá conta das diferentes nuances que são próprias da humanidade. Portanto, consiste numa tarefa que só o cultivo demorado e atento seria capaz de adentrar os seus interstícios. O imediatismo se apoia numa técnica de memória² que

² A “técnica de memória” ou “arte de memória” foi criada pelo poeta grego Simônides, baseada na técnica de apontar determinados lugares e constituir pinturas mentais de objetos pertencentes a estes lugares, associando assim os lugares aos

torna a realidade como imagem fotográfica, de modo a em qualquer momento reconhecê-la e reproduzi-la em sua integridade mnemônica, sem, contudo, repensar esta realidade, compreendendo-a como realidade viva, dinâmica e orgânica. Pelo contrário, quando demandamos tempo para pensarmos uma realidade mnemônica, há o cuidado de reproduzi-la com discernimento, o que leva a não tomá-la em uma petricidade imutável, mas compreendendo-a como realidade orgânica, em movimento. No dizer de Cícero, a memória é o repositório de todas as coisas³, num orador é a guardiã de temas e palavras, e que por mais belas e esplêndidas que sejam, se não forem repensadas e ruminadas, acabam-se perdidas. Ou seja, retomar esta memória criticamente, de modo que se possa ponderar o que dela é possível retomar a fim de que seja benéfica para a vida. Petar Ramanadovic possui uma reflexão bastante elucidativa a respeito de como se pode aproveitar, de acordo com Nietzsche, a memória passada para a vida presente.

“Como um antídoto para este predicamento ele sugere um discurso crítico sobre o passado que seria atento para as necessidades do presente e apto para distinguir entre o que no passado é vantajoso e o que é desvantajoso para a vida. Assim esquecimento ‘ativo’ é um lembrar seletivo, o reconhecimento de que nem todo o passado é forma de conhecimento, e nem toda a experiência é benéfica para o vida presente e futura. Esquecimento ativo é então parte de uma tentativa mais geral para racionalizar a relação para o passado e render consciência – de modo a superar – todos os eventos assombrosos que retornam para perturbar a calma de um último momento” (RAMADANOVIC, 2001, n. 01, p. 01).

Esta calma do último momento diz respeito àquela dimensão nietzschiana da plenitude vivida no instante presente na vida, é este o esquecimento ativo, aquele esquecimento que longe do inerte ou acéfalo, é um esquecimento que aponta para novas perspectivas. E Ramadovic segue dizendo que “(...) esquecer submete este discurso para o momento vivente, para a sua animalidade e atualidade. Além disso, com esquecimento ativo, Nietzsche está tentando não evitar o passado, mas abrir uma possibilidade para o futuro” (RAMADANOVIC, 2001, n. 07, p. 03). E futuro não se confunde com progresso, e sim com diferentes compreensões e perspectivas do que compreende a história – como abertura ao instante presente pleno, aquele instante concebido como eternamente novo. Portanto, a emergência deste novo, deste esquecimento ativo é possível “(...) quando nos tornamos capazes de rearticular e reexperimentar o momento originário de identidade de que pode haver um indivíduo saudável” (RAMADANOVIC, 2001, n. 10, p. 04). Um indivíduo não contaminado pelas tendências viciosas daqueles que fazem da técnica entretenimentos passageiros movidos pela moda, mas que utilizam da técnica para promover um esquecimento que produz, eleva, sublima e regenera, mais precisamente, “(...) que pelo ‘esquecimento ativo’ algo é aceito e afirmado, mais que omitido, apagado ou negado” (RAMADANOVIC, 2001, n. 31, p. 10). Na concepção de esquecimento ativo se depreende um misto de memória e esquecimento, já que a memória é uma necessidade da qual ninguém pode abdicar, a questão está sobre o que se memoriza e em que intensidade, de modo que se realize uma dosagem equilibrada com o esquecimento, se perguntando sobre o que esquecer e qual a medida do mesmo. Desta dosagem equilibrada entre memória e esquecimento deriva a saúde do

objetos por estes ocupados. Esta técnica, se desenvolveu na Idade Média e na Renascença, com seus expoentes principais Tomás de Aquino e Giordano Bruno. Cf. YATES, 2013, p. 17-18.

³ Cf. CÍCERO, Livro I, n. 18.

indivíduo, tal como acompanhamos nas palavras de Zeynep Talay Turner, em sua pesquisa sobre esquecimento ativo: “(...) a saúde do indivíduo depende de um balanço adequado entre memória e esquecimento” (TURNER, 2018, p. 49). Deste balanço entre memória e esquecimento demandam técnicas referentes aos dois lados da questão, que devidamente serão capazes de proporcionar efeitos no indivíduo pela afirmação de si através da ação – “(...) você não pode ser alguém mais, você é o que faz: suas ações são expressões de quem você é” (TURNER, 2018, p. 55). Além disso, estes efeitos da equalização entre memória e esquecimento, ultrapassando recônditos especializados, têm incidência sobre dimensões mais totalizantes – “Nietzsche não detalha como os modos de consciência histórica se desenrolam no nível do indivíduo, embora ele às vezes se refira aos problemas enfrentados pelos indivíduos para ilustrar os problemas enfrentados pelas nações” (TURNER, 2018, p. 49).

Destas breves considerações, pudemos avaliar as inúmeras vantagens que temos em termos de humanidade ao aplicarmos o devido tempo aos mecanismos da técnica, de modo que esta possa estar afinada à humanidade em sua realidade orgânica. Contudo, além do tempo, um outro aliado forte da técnica em seu aporte humanista é a sua dimensão de totalidade, para tanto, é preciso vencer um novo obstáculo: o da tendência especializante dos mecanismos da técnica.

2 OS DESAFIOS DE SE PENSAR UMA TÉCNICA QUE ULTRAPASSE OS LIMITES DE SUA ESPECIALIDADE PARA A AMPLIDÃO QUE DEMANDA A CULTURA

A especialidade é uma das marcas próprias de uma cultura dominada pela técnica. Longe de se atribuir um juízo moral à especialidade em si, o que se pretende é mostrar os limites de uma cultura dominada unicamente pelo especialista. É próprio do humano a marca da diversidade, que se expressa em seus vários domínios; neste sentido, pensar em apenas um aspecto desta imensa plêiade de caracteres e tendências seria empobrecer a própria realidade do humano, impedindo assim que esta se expresse em uma riqueza própria da diversidade. Já que a não especialidade é uma das características próprias do humano, neste sentido, a própria compreensão daquilo que o ser humano é, bem como daquilo que ele se torna envolve uma diversidade de perspectivas técnicas. Richard Schacht, a este respeito, sublinha o fato de que a reinterpretação de tudo aquilo que diz respeito a vida humana envolve uma gama diversa de materiais técnicos, que Nietzsche entende como incremento da vida humana. “Ele está, ao mesmo tempo, desenvolvendo e empregando as várias perspectivas e técnicas que lhe parecem relevantes para a compreensão do que passamos a ser e do que temos em nós para nos tornarmos” (SCHACHT, 2012, p. 102). Para uma compreensão do que corresponde ao humano, faz-se necessário, pelos diversos mecanismos e perspectivas técnicas, dar-se conta de tudo o que se impõe como obstáculo, como é o caso da moral, para assim caminhar em direção a sua superação.

Preocupado com as dimensões que os efeitos da moral se fazem sentir sobre a cultura, Nietzsche percebe a necessidade do emprego de um método que dê conta das diferentes formas que a moral vai assumindo. Para tanto, a eficácia deste método deve residir em sua capacidade de profundidade psicológica; é no que, inclusive, Nietzsche se distingue, no dizer de um dos maiores pesquisadores de Nietzsche como Eugen Fink. Para este último, “(...) as realizações psicológicas de Nietzsche são extraordinárias: ele abriu nossos olhos para as ambiguidades, os significados escondidos de alguma expressão espiritual e para outras ambiguidades incontáveis. Sua técnica e

análise psicológica é altamente sofisticada” (FINK, 2003, p. 03). A sofisticação desta técnica psicológica de Nietzsche está em enxergar além dos pressupostos estabelecidos pela moral que os mantém escondidos em espaços altamente reservados, e, por isso, inacessíveis. Por essa razão, sua genealogia não pode consistir num procedimento que se estabeleça num recôndido específico da cultura, mas que tenha o alcance necessário para atingir os seus diferentes espaços e formas – “(...) necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.” (*GM/GM*, Prólogo, 6, KSA, 5.253). O método de investigação moral utilizado por Nietzsche, possui um alcance muito maior do que aqueles de seus predecessores, como recorda Matthew Kelley: “Nietzsche afirma que os métodos tradicionais de investigar a história dos conceitos morais são equivocados e, na genealogia, ele argumenta que seu método genealógico aprimora o método de seus antecessores” (KELLEY, 2019, p. 08). O filósofo alemão busca atingir a raiz de onde brotam os conceitos morais, para tanto, se faz necessário traçar um caminho que abarque horizontes mais amplos, de onde se possa enxergar mais profundamente.

Nietzsche vê na especialização um caminho que distancia da verdadeira cultura, como acompanhamos a partir de suas próprias reflexões: “(...) um erudito, exclusivamente especializado se parece com um operário de fábrica que durante toda sua vida não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou máquinas determinadas (...) esta acanhada especialização de nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira cultura” (*BA/EE*, I, KSA, 1.670). Tal como numa fábrica em que cada funcionário deve dominar um âmbito específico no trabalho, também no âmbito acadêmico acaba se reproduzindo a mesma realidade através de um erudito especializado. Sua erudição se torna comprometida, já que o erudito é aquele que, por excelência, é capaz de ter o devido distanciamento crítico da realidade, para sobre esta, poder tecer uma reflexão. “O sábio especializado da universidade passara a uma condição análoga à do operário de fábrica. A imposição da cultura de Estado o confinara numa única disciplina. A repetição das mesmas tarefas o mantém afastado dos problemas gerais da cultura” (FRAGOSO, 1974, p. 286). Com este devido distanciamento, o erudito não terá como foco nenhum ponto específico desta realidade, mas a realidade mesma compreendida em seu todo, e na sua natureza de totalidade será capaz de perceber as relações que perfaz o conjunto múltiplo de partes em sua disposição orgânica.

Na medida em que se foca a realidade em seu todo, tanto mais se terá condições de compreendê-la em maior profundidade. Assim, também, na medida em que as técnicas de memória deixam de se prenderem em seus aspectos específicos da realidade para fazer destes objetos mnemônicos, uma forma de compreensão da realidade total, tanto mais a memória irá reter o que há de mais essencial e universal, não se perdendo em aspectos que favorecem mais a uma disposição moral que a uma dimensão que açambarque um largo lastro histórico. Constitui este último, portanto, um contra movimento àquele que tende a fixar-se em aspectos específicos, a fim de provocar medo e impacto àqueles que os experimentem, e assim, impedindo-os de abrir-se a dimensão de plenitude. Nietzsche constata em práticas medievais o quanto a dor exerce influência no sentido de desvirtuar a atenção de questões mais universais, para prender-se a particularidades, como Stephen Mulhall se posiciona a esse respeito. Para ele “(...) a contra-conquista da memória é estabelecida e mantida pela imposição da dor empregada como técnica mnemônica” (MULHALL, 2011, p. 257). A dor impossibilita desviar o olhar sobre aquela particularidade lesada, atuando assim como uma espécie de narcótico que se alheia a respeito da realidade mais ampla. Essa técnica mnemônica do emprego da dor é, inclusive, um expediente já bastante antigo, existente mesmo antes de que fossem utilizadas para fins de punição. Maudemarie Clark, por essa razão, recorda que: “Nietzsche discute tais procedimentos

anteriormente no mesmo ensaio (GM II: 3), e então estaria fazendo a alegação obviamente verdadeira de que as técnicas para infligir sofrimento existiam antes de seu emprego em punição” (CLARK, 1994, nota 14). Mais do que punir, tais técnicas existiam simplesmente para fazer com que se sofresse, e desse sofrimento se extraísse uma memória. Desse modo, como analisa Michael Cowan, Nietzsche concebe o conjunto de práticas ascéticas “(...) como técnicas de disciplina corporal suplementares designadas para compensar as incapacidades inerentes do sujeito para inibir os impulsos do corpo” (COWAN, 2005, p. 59). A disciplina corporal atua como narcótico inibitório, como técnica de memória inibitória dos impulsos. “No entanto, é difícil perceber por que Nietzsche equipararia essas técnicas de violência a ‘uma sequência estrita de procedimentos’ ou por que consideraria o procedimento o ‘elemento estável’ e o objetivo o aspecto ‘fluido’ da punição quando houver menos tantos procedimentos diferentes para infligir sofrimento quanto propósitos de punição” (CLARK, 1994, nota 14). Dá a impressão que Nietzsche pretende fazer uma equiparação da técnica, como esse elemento estável, ao motivo de emprego da mesma a fim de propor a sua ampliação para atingir um horizonte mais amplo, para além da especificidade que não proporciona embate e não promove vida.

O específico não permite o confronto necessário para que a reflexão possa ser levada adiante. E, com isso, todo o esforço de cunho intelectual é comprometido, pois não tem como produzir conflitos e embates para que a própria reflexão ganhe vida. Assim, quanto maiores forem os fatores de embate ao interior da própria reflexão, tanto mais ricos serão os produtos desta reflexão. A técnica, que conduz à especialização e, conseqüentemente, afasta a realidade, perde o lastro vital e se engessa nas determinações de uma particularidade solipsista. O específico tende a se imiscuir da responsabilidade pelo universal, do qual o humano é fundamentalmente partícipe. Por essa razão, quando Nietzsche se refere a questão de técnicas de memória coletiva, não a associa a dimensão social, e sim à vida, ao tempo da vida, *temps vécu*, como acentua Jan Assmann (ASSMANN, 2003, p. 172), para além de um tempo projetado ou conhecido artificialmente, que excede ao formato próprio da vida orgânica. É nesta vida, organicamente compreendida, que os acontecimentos tendem a atingir estágios de plenitude ultrapassando eventos isolados.

A febre e o sensacionalismo causados pelos acontecimentos momentâneos, tendem a permanecer momentâneos. Esta momentaneidade se reproduz, de acordo com a leitura que Nietzsche faz, na “(...) escola secundária: basicamente técnica: a serviço de uma profissão” (Nc/FP, VII, 1871, 9[63], KSA, 7.298). A escola secundária, que deveria ser aquela que instruisse nas humanidades passa a preparar para o mercado de trabalho, para a confecção de produtos técnicos, de modo que “Não é o ensino secundário, mas uma infinidade de escolas técnicas” (Nc/FP, VII, 1871, 14[20], KSA, 7.382), e assim como a técnica obedece a lei do descartável, tudo o que hoje existe, amanhã já se tornou obsoleto, reduzindo-se a sua inexistência. Da mesma forma, os produtos específicos da técnica, enquanto permanecerem específicos, tendem a deixar de existir; ou seja, reduzem-se a nada. Quanto mais universal forem as implicações da técnica, tanto mais chances terão para servirem de base para um fomento da cultura em todas as suas dimensões, principalmente humanas. Contudo, é preciso conservar o foco, ou seja, que os mecanismos da técnica não sejam produtos da moda, mas produtos que tenham um claro discernimento para qual direção caminhar, caso contrário se desperdiçará energia em instâncias que não rendem frutos, com uma conseqüente decadência da cultura. Desse modo, a técnica pode ser uma ferramenta importante na medida em que, para além de constituir um movimento massificador, esteja a serviço do cultivo de si.

3 A TÉCNICA COMO FERRAMENTA PARA O CULTIVO DE SI PELA DESCONSTRUÇÃO DAS TÉCNICAS DE MEMÓRIA MASSIFICANTES

O desenvolvimento da técnica para a promoção de uma cultura de massa é um outro desafio que se impõe. Como fazer com que a técnica não se renda à cultura de massificação, típica de um contexto marcado pela falta de discernimento, indispensável para a promoção da cultura. Os artefatos promovidos pela técnica, além de seguirem a lógica de uma cultura da pressa e do imediatismo, da especialidade em detrimento da totalidade, se rende ao culto de um modismo massificante: como é, por exemplo, o consumo de modernos aparelhos andróides. Mais do que ver nestes artefatos um meio de satisfação de necessidades utilitárias, o que dentro da concepção nietzschiana já constitui uma perda de rumo em direção à elevação da cultura, é ainda pior, uma busca de reprodução de modelos repetidos pela massa, por considerar isto como ingresso nos mais altos escalões da sociedade. Quanto mais assim se exercita, mais se distancia daquele que, de acordo com Nietzsche, seria o caminho em direção aos mais altos cumes da cultura: o do cultivo de si mesmo. Ora, o que comumente se assiste é uma abdicação de si mesmo para cultivar os astros da moda massificamente fetichizados. Ora, uma “(...) cultura não será universalmente distribuída. Na hipótese contrária - a da cultura de massa - a barbárie seria completa” (FRAGOSO, 1974, p. 286). O esquecimento do indivíduo em prol da massa impede o nascimento do gênio, daquele que é capaz de reivindicar a cultura, de apostar no novo, de romper estruturas fossilizadas que se pretendem eternizar e assim impedir o florescimento da vida, que a todo o instante quer se renovar. Não é um instante que muda conforme o desejo da massa, mas um instante que se plenifica pelos mais altos pontos culminantes de potência que o gênio é capaz de atingir. Em que medida a tecnologia pode contribuir para o melhoramento do humano, como é o caso da biotecnologia, e, com isso, da cultura? Jelson Roberto de Oliveira, a este respeito recorda que

Todos os processos de melhoramento projetados pela via biotecnológica, além disso, evocam o grave risco da padronização, fazendo com que a guerra contra a animalidade seja, por isso, uma guerra contra o “*pathos* de distância” (GM I, 2), contra as forças que tornavam o homem capaz de viver em solidão, ou seja, de distanciar-se dos valores vigentes. Tais valores, assim, não são outros senão aqueles derivados da ascensão do ideal da vida gregária nas suas mais variadas formas – como moral da “conformidade”, da “conciliação”, da “harmonia”, da “baixeza” e da “igualdade” (OLIVEIRA, 2016, p. 730).

Os artefatos tecnológicos podem servir de aporte para a promoção da cultura do gênio, e, conseqüentemente, da renovação cultural na medida e que superarem a febre da massa, o grande perigo que Nietzsche identifica na cultura de sua época e que se reproduz da mesma forma na cultura hodierna - “(...) Nietzsche parte de uma afirmação da natureza própria do homem e, só a partir daí, como um gesto de fidelidade à terra, pode pensar a desejada superação que é, no limite, sempre uma autossuperação, na medida em que parte das forças próprias do indivíduo criador e não de um esforço da civilização, por exemplo, como é o caso da biotecnologia.” (OLIVEIRA, 2016, p. 730). Como superar esta grande ameaça de que “(...) a grande massa irá um dia pular o grau intermediário e se lançar sem rodeios à felicidade terrena. É isto o que se chama agora de

questão social” (BA/EE, I, KSA, 1.668). Nietzsche antevê um grande perigo, o de associar felicidade à grande massa e a questão social. Oswaldo Giacóia Junior, sobre esta associação entre felicidade e massa, recorda:

O resultado mais visível e preocupante desse processo de entronização das "ideias modernas", Nietzsche o apreende como o inquietante movimento de consolidação de uma sociedade mercantil, de massas, cujo ideário ético-político se generalizaria na Europa a partir de uma identificação entre felicidade, segurança e bem-estar, assim como a partir da universalização de um certo tipo de experiência democrática, fundada na ideia de identidade entendida como igualdade uniforme e ausência de hierarquias legítimas. Essa identificação implicaria, propriamente, a consagração da doutrina do bem-estar social e do utilitarismo moderno como meta hegemônica de toda ética e política. (GIACÓIA, 1999).

Ora, fazer da massa, da questão social o caminho rumo a felicidade é estabelecer um obstáculo que cega a cultura para a sua superação. O que em grande medida foi realizado pelas diversas instituições, sejam estas civis ou religiosas, em nome da felicidade do povo, da massa, mas em contrapartida espezinhando o indivíduo e o impedindo de que este um dia nasça da terra como gênio, como além-do-homem. Ao invés de além-do-homem a massa torna-o último homem, aquele que se rendeu ao cansaço e a fraqueza, a uma vontade coletiva, a uma vontade de impotência. Trata-se de uma vontade que reproduz a objetivação tecnológica como vontade impotente.

É sobre essa base metafísica desse representar persecutório que se funda a compulsão à disponibilização tecnológica de todo ente. Esta, por sua vez, é a forma da vontade coletiva de poder que se torna figura do mundo com o último homem. Trata-se de uma compulsão que leva ao desgaste (Vernutzung) de todo ente e à infinita reposição desse consumo, tornado possível pela inesgotabilidade da técnica moderna. Esta é, pois, a figuração metafísica da vontade de poder no mundo moderno. E, contudo, do ápice de seu poder de objetivação e reprodução tecnológica, o último homem se revela como vontade de poder impotente. Impotente porque, completamente ofuscado pela cintilação das fachadas e superfícies de seu próprio poderio, ele não se compenetra de que toda compulsão, como impulso coercitivo, não é mais, enquanto tal, nem controlável, nem disponível. Por conseguinte, a compulsão ao consumo e ao desgaste de todo ente é uma potência que se furta ao controle do último homem e, no limite, o subjuga e domina. Pior do que a cegueira é o ofuscamento. Este julga e crê poder ver, e ver da única maneira possível (nesse caso, ver a modo do delírio de onipotência tecnológica); mas é justamente esse delírio de onipotência que constitui a prisão e a condenação às fachadas e superfícies que, por fim, obliteram toda possibilidade de ver clara e sobriamente. (GIACÓIA, 1999).

Nesta linha de interpretação do desenvolvimento da vontade em vontade de potência como tecnologia, pela experiência que cada um é levado a fazer de si mesmo, Ullrich Michael Haase defende “(...) que as palavras de Nietzsche de experimentação e função podem ser compreendidas como um prolegômena para o conceito de tecnologia (...) associando a dissolução do ser humano em uma realidade compreendida tecnologicamente” (HAASE, 1999, p. 337). Portanto, a tecnologia não perfaz o caminho de promoção de diferenças, novidades, renovação que são próprias da compreensão do humano, mas de perpetuar os desejos das massas sob o slogan da garantia da felicidade. A unificação da compreensão do humano, em torno aos mecanismos promovidos pela tecnologia, se defronta com a defesa de Nietzsche de que a verdade é múltipla, uma multiplicidade que se expressa, não na unificação da vontade, mas na vontade que se coloca contra a vontade. Desse modo, no dizer de Frederick Copleston, em sua interpretação de Nietzsche, o que nós necessitamos unificar são as relações entre uma ou mais forças – “A pluralidade de forças, unida por um processo nutritivo comum, nós chamamos vida” (COPLESTON, 1963, p. 411). Em uma carta a Malvida von Meysenbug de 02 de janeiro de 1875, Nietzsche afirma “(...) que mesmo o homem não quer mudar nada – é claro a imperfeição da tecnologia” (*Br/C* de 1875, 414, KGB, 5.7). A tecnologia, paradoxalmente, acaba sendo mais um fator de comodismo, de modo a não se ousar coisas novas. Neste sentido, as técnicas de memória visam perpetuar a memória da massa, aquela memória consignada em imagens na qual todos estão obrigados a não esquecer, e a não esquecer em rebanho, de modo a estabelecer um controle para jamais ousar pensar distintamente. Em que todos passam a reproduzir fidedignamente os diversos eventos históricos no sentido daquilo que Nietzsche recorda em sua descrição sobre a história monumental, “(...) fidelidade absoluta: eternamente ela aproximará, generalizará e finalmente identificará coisas diferentes, eternamente ela reduzirá a diversidade dos motivos e das circunstâncias para apresentar uma imagem monumental” (*HL/Co.* Ex. II, 2, KSA, 1.261). Esta imagem monumental da memória solapa todas as diferenças para reduzir tudo a uma realidade única, monolítica, portanto, são técnicas de memória miméticas, “(...) com isso: segmentos inteiros deste passado são esquecidos, desprezados e escoam num fluxo cinzento e uniforme, de onde somente alguns fatos isolados mascarados emergem como ilhas isoladas” (*HL/Co.* Ex. II, 2, KSA, 1.262). Diante de técnicas de memória solapadoras das diferenças que, esquecidas no passado, fazem com que este ressinta e consista numa força com direção invertida, ao invés de crescimento, degenerescência. Sobre esta última, Nietzsche se insurge contra, porque “(...) ela sempre subestima o que está em gestação (...) ela impede o indivíduo de optar resolutamente pelo novo, assim ela paralisa o homem de ação” (*HL/Co.* Ex. II, 3, KSA, 1.269). Pela direção da força que cria, pelo contrário, são ativadas técnicas de memória que colhem no terreno do passado toda sorte de primícias, sempre novas e diversas.

Contudo, as técnicas de memória não promovem aquela memória genuína do indivíduo, aquela memória capaz de reinventar, como seria, por exemplo, a arte, a escrita, a música. Pelo contrário, se memorizam artefatos da técnica, tudo aquilo que pode promover massificação, de onde emergem formas de controle institucional, como é o caso do Estado na instituição civil e da Igreja na instituição religiosa. Para escapar destes mecanismos só fazendo com que os artefatos tecnológicos estejam à serviço da emancipação do indivíduo, de modo que estes promovam, pelo alcance dos mais altos cumes de potência, uma cultura que se renova a cada instante e neste se plenifique pelos frutos que marcam o paladar e a memória dos que dele usufruem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso percurso, pelas considerações nietzschianas em torno à técnica e sua aplicação à consciência, nos permitiu avaliar e atestar a extemporaneidade do filósofo. Como podemos perceber pela grande influência da técnica no contexto hodierno, uma influência que se apresenta mesclada pela sua aberta recepção e resistência. No decorrer dos capítulos recolhemos da própria letra de Nietzsche três aspectos que põem em evidência a medida em que o filósofo alemão concebe como conveniente o papel da técnica nos diferentes âmbitos da vida humana.

Em primeiro lugar, é uma técnica que não se rende aos mecanismos imediatistas, responsáveis pela pressa com que têm veiculado os seus mais variados artefatos. Com isso, Nietzsche percebe as consequências que se fazem sentir sobre a reflexão filosófica, já que toda a boa e madura reflexão demanda tempo para a sua frutificação. Assim, além da pressa, veiculada à técnica, também a especialidade consiste num dos grandes desafios a serem superados, o que refletimos na sequência de nosso trabalho. A especialidade, que acompanha a técnica, consiste em obstáculo para uma visão mais universal, da qual demanda a reflexão humana. A pressa e a especialização trazem igualmente uma terceira característica, própria da técnica, a massificação, o que refletimos na terceira e última parte de nossa pesquisa. A massificação é uma tendência levada pelo gosto da moda, própria daqueles que se aventuram a ser consumidores da técnica. Contudo, a sua superficialidade não permite uma continuidade e aprofundamento quanto a reflexão humana filosófica. Tanto a pressa como a especialidade e a massificação, trazem influências para as técnicas da memória, tornando-a obstáculo para a superação da moral, veiculada àquelas imagens que engessam em forma de má consciência. A pressa é uma técnica ligada à memória que se prende a dimensão hermética da imagem e não a aprofunda, de modo a compreendê-la como realidade viva. A especialidade faz com que a memória se prenda a detalhes e assim perca de vista a dimensão mais universal, própria da reflexão filosófica. A massificação faz da técnica da memória um modismo superficial e irrefletido, com perda do cultivo de si, em detrimento de uma submissão à instituição seja ela civil ou religiosa.

Logo, a técnica em si não é vista como um obstáculo ao desenvolvimento cultural, mas a forma pela qual esta é veiculada. Assim, como atestamos a sua influência na cultura atual, constatamos que ela constitui um caminho sem volta, ou seja, não se pode voltar atrás frente aos avanços da técnica. No entanto, a questão está em como veiculamos a técnica à promoção da cultura, que passa pelo cultivo de si em detrimento da superação da pressa, da especialização e da massificação.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Jan. “Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations”. In: **Historiography East & West**, University of Heidelberg: Leiden, 2003, pp. 154-177.

CÍCERO. **De Oratore**. Trad. Harris Rackham. Harvard University Press: Cambridge, 1942.

CLARK, Maudemarie. “Nietzsche’s imoralism and the concept of morality”. In: **Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays On Nietzsche’s genealogy of morals**. Edited by Richard Schacht. University of California Press: Berkeley, 1994, pp. 14-34.

COPLESTON, Federick. **A history of philosophy**. Vol VII. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. Image Books Doubleday: New York, 1963.

COWAN, Michael. “Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche. Nietzsche and the Psychology of the Will”. In: **NIETZSCHE-STUDIEN Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung**, Band 34, Walter de Gruyter, Berlin, 2005, pp. 48-74.

FINK, Eugen. **Nietzsche’s philosophy**. Translated by Goetz Richter. Athlone Contemporary European Thinkers. Continuum: London, 2003.

FRAGOSO, Myriam Xavier. “Nietzsche e a Educação”. In: **Transformação**, Marília, n. 01, 1974, pp. 277-293.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. “O último homem e a técnica moderna”. In: **Natureza Humana**, v. 01, n. 01, São Paulo, jun. 1999.

HAASE, Ullrich Michael. “Nietzsche’s critique of technology: a defence of phenomenology against modern machinery”. In: **Nietzsche, epistemology and philosophy of science**. Nietzsche and science II, Edited by Babette Babich and Robert S. Cohen, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 204, Springer science + Business Media, BV, Boston, 1999.

KELLEY, Matthew. “The Body of Ideas: Nietzsche, Embodiment, and the Genealogical Method”. In: **Georgia State University ScholarWorks @ Georgia State University**. Georgia, Philosophy Theses, Department of Philosophy, 2019.

MULHALL, Stephen. “The promising animal”. In: **Nietzsche’s on the genealogy of morality. A critical guide**. Edited by Simon May. Cambridge University Press: Cambridge, 2011, pp. 234-264.

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

NIETZSCHE, F. W. **Nachgelassene fragmente**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin, 1999. 15 Bd.

NIETZSCHE, F. W. **Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel *KGB*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin, 1981. Bd III1 und 1975. Bd I2.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.

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

NIETZSCHE, F. W. **Escritos sobre Educação**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Edições Loyola: São Paulo, 2003.

NIETZSCHE, F. W. **Escritos sobre história**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Edições Loyola: São Paulo, 2005.

OLIVEIRA, Jelson Robrto de. “Nietzsche e o transhumanismo: em torno da questão da autossuperação do homem”. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 135, Dez./2016, p. 719-739.

RAMADOVIC, Petar. **From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster**. University of New Hampshire, 2001.

SCHACHAT, Richardt. “Nietzsche: Human, All Too Human”. In: **Introductions to Nietzsche**. Ed. by Robert Pippin. Cambridge University Press: Cambridge, 2012. pp. 91-111.

TURNER, Zeynep Talay. “Nietzsche on memory and active forgetting”. In: **The European legacy. Toward new paradigms**, International Society for the study of European Ideas, 2019, VOL. 24, NO. 1, 46–58.

YATES, F. A. **A arte da memória**. Editora da Unicamp: Campinas, 2013.

**NIETZSCHE E O PENSAMENTO CHINÊS: INFLUÊNCIA, DIÁLOGO
E RECEPÇÃO¹**

[NIETZSCHE AND THE CHINESE THOUGHT: INFLUENCE, DIALOGUE AND
RECEPTION]

Wilson Luciano Onofri
wilsonluciano@gmail.com

Mestre e doutorando em filosofia no programa de Pós-graduação da UFES (Universidade Federal do Espírito Santo).

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3709](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3709)

Recebido em: 13 de Dezembro de 2021. Aprovado em: 14 de Julho de 2022

¹ As citações da obra de Nietzsche estão no formato convencionado pela Pesquisa Nietzsche, de forma que as demais citações estão no formato ano e página.



Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar a relação da filosofia de Nietzsche com o pensamento chinês. Para tanto, a investigação procurou analisar quatro pontos fundamentais, a saber: uma primeira parte dedicada à investigação sobre o sentido que o tipo chinês ocupa no pensamento de Nietzsche, buscando ressaltar o caráter polissêmico do uso da palavra pelo filósofo para além do caráter estritamente pejorativo, mostrando inclusive uma compatibilidade entre as duas formas de pensamento; uma segunda parte dedicada a história de recepção do pensamento de Nietzsche na China; uma terceira parte sobre a primeira recepção do pensamento de Nietzsche na China no pensamento político de Liang Qichao, em meio ao debate sobre o darwinismo social na China; e uma quarta e última parte dedicada à recepção da filosofia de Nietzsche por meio dos estudos filosóficos de Wang Guowei, responsável pela divulgação do pensamento de Nietzsche na China, mais especificamente nos estudos sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: Filosofia chinesa, Liang Qichao, Wang Guowei, darwinismo social e ética.

Abstract: The present work aims to analyze the relationship between Nietzsche's philosophy and Chinese thought. Therefore, the investigation sought to analyze four fundamental points, namely: a first part dedicated to the investigation of the meaning that the Chinese type occupies in Nietzsche's thought, seeking to emphasize the polysemic character of the philosopher's use of the word beyond the strictly pejorative character, even showing a compatibility between the two ways of thinking; a second part dedicated to the history of reception of Nietzsche's thought in China; a third part about the first reception of Nietzsche's thought in China in Liang Qichao's political thought, in the midst of the debate on social Darwinism in China; and a fourth and final part dedicated to the reception of Nietzsche's philosophy through the philosophical studies of Wang Guowei, responsible for the dissemination of Nietzsche's thought in China, more specifically in studies on the relationship between Schopenhauer's philosophy and Nietzsche's thought.

Keywords: chinese philosophy, Liang Qichao, Wang Guowei, Social Darwinism and ethics.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O intercâmbio entre tradições de pensamento de diferentes culturas sempre traz consigo a possibilidade de contato com novas concepções e acesso a diferentes modos de compreensão do mundo não disponíveis usualmente nas formas de autocompreensão da própria cultura. É nessa perspectiva do intercâmbio de culturas que se busca aqui analisar a relação da filosofia de Nietzsche com o pensamento chinês, isto é, buscando alargar a formas de reflexão sobre a realidade a partir da permuta cultural entre esses modos de pensamento aparentemente tão distantes.

Diante as várias possibilidades de abordagem de um tema tão vasto e ao mesmo tempo de tão reduzida bibliografia, o presente trabalho buscou analisar o tema a partir de quatro pontos fundamentais, a saber: uma primeira parte referente a influência do pensamento chinês na filosofia nietzschiana, buscando enfatizar o sentido de um tipo chinês no pensamento de Nietzsche para além da concepção estritamente pejorativa, mas adequado a uma concepção polissêmica ao estilo do filósofo alemão e que encontra ressonância na própria filosofia chinesa; uma segunda parte dedicada a reconstrução da história de recepção do pensamento de Nietzsche na China; uma terceira parte destinada a exposição da primeira recepção de Nietzsche na China por meio do pensamento de Liang Qichao em suas reflexões sobre a aplicabilidade do darwinismo no âmbito da sociedade e das nações; e uma quarta e última parte dedicada à recepção de Wang Guowei, a partir das reflexões dedicadas à Schopenhauer e Nietzsche.

A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO CHINÊS NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Não é de grande surpresa que Nietzsche tenha tido algum contato com o pensamento asiático, em especial o chinês, tendo em vista a longa história de interesse por parte dos filósofos alemães com as ideias desse país. Apesar de não se pode dizer que se trata necessariamente de um interesse significativo, é o suficiente para que se possa ter algum registro na obra de autores consagrados. Leibniz por exemplo, tinha um grande fascínio pelo clássico chinês *O livro das mutações (I jing)* e pela filosofia neoconfucionista. Hegel tratou da filosofia chinesa em sua extensa *História*, enquanto Schelling se envolveu em curtas, porém frutíferas discussões sobre o Taoísmo (Cf. PARKES, 2017, p. 420).

Apesar dos ocasionais comentários de Nietzsche sobre a China, especula-se que ele não soubesse mais sobre a cultura deste país do que se pode esperar de um alemão bem-educado de sua época. Existe apenas uma alusão a um pensador chinês nas obras publicadas, mais especificamente no aforismo 32 de *Anticristo*, onde Nietzsche observa que se Jesus tivesse surgido entre os chineses, teria utilizado conceitos oriundos de Laozi (Lao Tsu). Outra menção a pensadores chineses pode ser encontrada numa carta tardia a Peter Gast, em que o filósofo após anunciar a descoberta de uma tradução francesa da obra hindu *Leis de Manu*, comenta que Confúcio e Laozi poderiam muito bem ter sido influenciados por esse texto histórico (Cf. KGB Carta a Peter Gast, 31 de maio de 1888.). O contato de Nietzsche com o filósofo chinês é provável que advenha de uma tradução de Laozi publicada em Leipzig em 1870 (Cf. PARKER, p.422-42).

Não obstante essa referência pouco elucidativa ao filósofo chinês, Nietzsche as vezes parece ter à primeira vista uma concepção pejorativa do tipo chinês de forma geral. Um bom exemplo disso é a polêmica passagem de *Além de bem e mal*, mais especificamente no aforismo 210 da obra, onde Nietzsche chama Kant de “chinês de Königsberg” (Cf. ABM 210). Stephen Palmquist procura mostrar, todavia, que tal compreensão não se ajusta facilmente ao que pode ser a visão de Nietzsche sobre os chineses.

Essa concepção estritamente depreciativa do que significaria ser “chinês” para Nietzsche encontra ressonância em passagens como de *Genealogia da moral*, no aforismo 12 da primeira dissertação, onde ele escreve que: “Hoje nada vemos que queira tornar-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”...” (GM I, 12.).

Essa compreensão depreciativa encontraria confirmação em caracterizações de Kant feitas por Nietzsche de teor similar ao considerá-lo como “teólogo” engessado e moralista que acrescentou “um freio a mais na retidão alemã” (AC 10). Todavia, até mesmo essa caracterização estritamente depreciativa de Kant feita por Nietzsche, da mesma forma que a caracterização pejorativa do tipo chinês não se acomoda facilmente quando levado em consideração a totalidade da obra do filósofo do eterno retorno.

O principal argumento contra essa caracterização estritamente depreciativa pode ser encontrado na obra *Ecce Homo*, onde o filósofo esclarece a sua ética guerreira, deixando claro que só faz guerra com o que possui valor. Ele estabelece quatro princípios gerais dessa ética, a saber: atacar só causas vitoriosas; atacar somente causas onde não se encontra aliados para tanto; atacar somente causas, mas não pessoas; e por último, atacar somente causas onde não exista diferença pessoal, ou qualquer pano de fundo ruim (Cf. EH, Por que sou tão inteligente, 7).

Desta forma, para aquele que segue esses princípios, o ato de chamar um filósofo alemão de chinês, pode muito bem ser um elogio. Ademais, motivos para tanto também não faltam, uma vez que em diversas outras passagens Nietzsche mostra uma atitude de admiração com a China e o chinês. Em *Além de bem e mal* mesmo, no aforismo final da obra, Nietzsche compara sua própria atividade literária como as pinturas de um mandarim que com seu “pincel chinês” eterniza tudo que “consente ser escrito” (Cf. ABM 296).

Em *Aurora*, mais especificamente no aforismo 207, o filósofo fala da necessidade europeia de desaprender as comodidades do mundo industrial, onde a presença de chineses poderia “contribuir para injetar no sangue da inquieta e extenuada Europa alguma calma contemplatividade asiática, assim como – o que mais é necessário – *perseverança asiática*” (A 207).

Ademais, essa perspectiva favorável de Nietzsche sobre a China vai ao encontro das possibilidades de diálogo com a própria filosofia chinesa. Um importante paralelo, por exemplo, pode ser feito entre o pensamento de Nietzsche e a filosofia de Confúcio.

Embora por muito tempo Nietzsche tenha ostentado a fama de filósofo radical e iconoclasta, declamando a morte de Deus e promovendo uma transvaloração de todos os valores ao estilo dionisíaco, atualmente tem-se vislumbrado um Nietzsche mais conservador (Cf. PARKES, 2007, p.443). Essa imagem de filósofo dionisíaco não mais obscurece o fato de que Nietzsche é um filósofo tanto metodologicamente meticuloso quanto compromissado eticamente por meio de noções tais como responsabilidade e dever. Nietzsche fala inclusive de uma “responsabilidade por séculos adiante, de *solidariedade* entre cadeias de gerações, para frente e para atrás *in infinitum*” (Cf. CI, IX 39).

De modo similar, a tradição chinesa em geral, mas especificamente Confúcio, coloca em relevo a dívida do indivíduo para com os ancestrais, com condição necessária para a plena realização

da humanidade de um indivíduo e de sua atividade criativa apropriada no presente (Cf. PARKES, 2007, p.444). Assim, segundo Confúcio, para um indivíduo realizar a sua humanidade (ren) plena, é necessário que ele não apenas reconheça o papel da tradição como constitutiva de si, mas também se aproprie criativamente desta tradição.

Percebe-se assim que a atitude de Nietzsche para com a China não pode ser resumida numa posição estritamente depreciativa por meio de uma leitura isolada de certas passagens. As sutilezas que emergem da leitura contextualizada pode trazer a luz nuances mais proveitosas do que aquelas oriundas da lógica binária de aprovação e desaprovação. A própria perspectiva de diálogo como se pode ver entre essas suas tradições de pensamento é um bom exemplo de abordagem proveitosa para além da lógica mencionada.

A INFLUÊNCIA DE NIETZSCHE NA CHINA

Os últimos cem anos de vida intelectual na China foram caracterizados por uma intensa interação entre as ideias ocidentais e o pensamento chinês. A história dessa interação levantou o interesse de muitos estudiosos, tanto do lado chinês como do lado ocidental, levando ao surgimento de uma vasta literatura a respeito da influência ocidental na cultura chinesa. Assim, existe um enorme corpo literário dedicado a retratar a influência na China de pensadores ocidentais individualmente considerados, tais como Charles Darwin, Hebert Spencer, John Dewey, Bertrand Russel, Sigmund Freud, Karl Marx e tantos outros.

Nietzsche não poderia ficar de fora desse grupo de ilustres pensadores com influência no pensamento chinês. Essa influência do pensamento de Nietzsche na China não só existe, como tem também todo um debate a respeito dessa influência. Reputa-se que o mais antigo estudo sobre a questão da influência de Nietzsche no pensamento chinês é o artigo de Cai Yuanpei intitulado *Filosofia chinesa nos últimos cinquenta anos* de 1923. Cai pesquisou as alusões à Nietzsche até então existentes nos escritos chineses. Ele fez referência aos comentários de Wang Guowey sobre Schopenhauer e Nietzsche, embora ao final tenha concluído que tal presença foi por demasiada sucinta. Ele menciona ainda a edição especial dedicada a Nietzsche da revista *Sino do povo*, compilada por Li Shicen e publicada em 1920 (Cf. SHAO, 1995, p.2).

Em 1932, Guo Zhanbo discute a influência de Nietzsche na filosofia chinesa na obra *A história intelectual da China nos últimos cinquenta anos*. O tratamento de Guo, no entanto, não tem sido considerado de grande mérito, uma vez que ele acaba por confundir a filosofia de Nietzsche com o positivismo de Augusto Comte e o materialismo histórico de Marx (Cf. Idem).

Em 1982, Le Daiyung escreveu um artigo intitulado *Nietzsche e a literatura moderna chinesa*, onde ele detalha especificamente o papel das ideias de Nietzsche no Novo Movimento Cultural e no Movimento Fascista Chinês. No artigo ele enfatiza o caráter seletivo com que os chineses trataram as ideias provenientes do estrangeiro (Cf. Idem).

Na década de 1980 foram publicados uma série de artigos onde se discutia a influência de Nietzsche em autores chineses específicos. A grande maioria desses artigos examinou a menção à Nietzsche por esses autores, bem como a mudança de interesse de Nietzsche para Marx. Destes artigos, se destacam os trabalhos de Cheng Zhizhong e Cheung Chiu-yee, devido a atenção dedicada ao trabalho de Lu Xun. O texto deste último estudioso, intitulado *Nietzsche e o*

desenvolvimento do pensamento de Lu Xun, tem uma abrangente bibliografia, incluindo estudos chineses de Nietzsche e algumas traduções do filósofo alemão (Cf. *Ibidem*, p.3).

No que se refere ao trabalho de autores não chineses sobre a influência de Nietzsche na China, existem ainda menos obras dedicadas ao tema. Onoe Kanehide foi a pioneira nos estudos sobre a influência de Nietzsche em Lu Xun, com estudo datando 1961. Malian Galiak publicou *Nietzsche na China (1918-1925)* em 1972, onde ele examinou as referências de Liang Qichao a Nietzsche, a crítica de Wang Guowei ao filósofo alemão, bem como revisou os escritos das principais personalidades literárias do movimento da Nova Cultura sobre Nietzsche. Ele ainda oferece uma abrangente análise sobre a introdução ao pensamento de Nietzsche de Mao Tun e revisa todos os artigos da revista *Sino do Povo* dedicados a Nietzsche (Cf. *Ibidem*).

Em 1991 David Kelly publica o artigo *Nietzsche e a mente chinesa, 1907 – 1989*, tratando-se de uma análise geral da influência de Nietzsche em vários autores chineses, de modo que metade da obra é dedicada a era pós-Mao. Assim, ele se refere à era pós-Mao como a combinação das piores características da modernidade e do feudalismo. Trata-se de modo geral no emprego de Nietzsche para realização de uma crítica individualista à tradição chinesa.

Esses foram alguns dos estudos sobre a recepção do pensamento de Nietzsche na China. Como se pode ver, a bibliografia dedicada ao tema, apesar de existente e alcançar estudiosos tanto de nacionalidade chinesa como também pesquisadores ocidentais, ainda se trata de um número reduzido de trabalhos. Todavia, essa limitação numérica não impede que se tenha um bom panorama sobre a história de recepção do pensamento de Nietzsche na China.

A INFLUÊNCIA DE NIETZSCHE EM LIANG QICHAO

Por muitos anos nos estudos de recepção do pensamento de Nietzsche na China era de comum opinião entre os pesquisadores que Wang Guowei foi o primeiro a contribuir para a descoberta de Nietzsche, em especial pela sua obra *Schopenhauer e Nietzsche*, publicada em 1904. No entanto, a partir dos estudos do professor taiwanês Chen Guying, descobriu-se que a primeira menção feita a Nietzsche na China se refere ao ano de 1902, a partir do artigo publicado pelo reformista Liang Qichao intitulado *O ensinamento de Kidd*, na décima oitava edição da revista *Rejuvenescimento do Povo* (Cf. YU, 2000, p.25).

Liang Qichao nasceu em fevereiro de 1873 na província de Guangdong situada ao sul da China. A data pertence ao breve período de ressurgimento militar e centralização do poder político do império Qing, sob o reinado de Tongzhi. Em retrospecto histórico, no entanto, trata-se dos momentos finais e cada vez mais agonizantes da dinastia imperial da história chinesa (TANG, 1996, p.1).

Tendo vivido num período histórico de grandes mudanças, Liang Qichao foi uma das figuras políticas mais importantes de sua época. Qichao foi líder da reforma de 1898, mais bem conhecida como Reforma dos Cem Dias. Detentor de um inigualável estilo, muitos de seus artigos publicados no jornal *Rejuvenescimento do Povo* tiveram um grande impacto no público chinês, em especial os jovens. Assim, os escritos de Qichao foram fundamentais na formação da mentalidade da geração de intelectuais subsequentes na história da China. Entre essa geração de intelectuais, estão nomes como Chen Duxiu, líder do Movimento da Nova Cultura; Hu Shih, o mais famoso

liberal do século vinte da China; e mesmo Mao Zedong, fundador da República Popular da China (SHAO, 1995, p.8).

A recepção de Nietzsche por Liang Qichao acontece em meio a recepção do tema do darwinismo social da China. Qichao teve seu primeiro contato com o pensamento ocidental em 1896 por meio da obra de Yen Fu intitulada *Sobre a Evolução*. Este foi primeiro livro em chinês a introduzir pensamento ocidental moderno de modo sistematizado na China. Baseada na obra de Henry Huxley *Evolução e Ética*, marcada pelo engajamento do autor na polêmica contra o darwinismo social de Herbert Spencer, por meio da defesa dos valores éticos nas relações humanas em detrimento dos princípios dos processos de desenvolvimento natural, a obra de Fu possibilitou a recepção da questão sobre qual sistema de valor deve ser seguido nas relações humanas, valores morais ou princípios naturais (Ibidem, p.16).

Yen Fu, discordando de Huxley, entendia o domínio humano em continuidade do natural, constituindo uma única esfera articulada mecanicamente pela lei da seleção natural, estando, portanto, a luta pela sobrevivência na ordem do dia. Todavia, deu uma nova configuração à questão de acordo com os imperativos histórico-culturais chineses. Se por um lado Fu pensou que a competição entre as nações poderia trazer progresso, a mesma conclusão já não poderia se tirar no âmbito interno. Fu acreditava que o sucesso das nações ocidentais estava, não na competição interna mediada pelo princípio do auto interesse na sociedade, mas na capacidade de os ocidentais sacrificarem seu auto interesse em nome da nação. Assim, abre-se um espaço para uma nova abordagem na questão aos moldes chineses. No âmbito externo, o progresso adviria da competição entre as nações, enquanto no âmbito interno o desenvolvimento se daria a partir do âmbito moral, tal como preceituado pelo confucionismo (Ibidem, p.19).

A posição de Liang Qichao sobre o tema, pode ser encontrada no artigo intitulado *A lição de Kidd, um revolucionário da teoria da evolução*. Segundo o artigo do filósofo chinês, Darwin lançou os fundamentos da teoria da evolução, enquanto Spencer o sistematizou, de modo que Benjamin Kidd revolucionou a teoria ao colocar a seguinte pergunta: Como pode a humanidade alcançar a evolução e para onde isso a levará?

Seguindo os termos de Yen Fu, ele se reporta à divisão entre âmbito externo internacional de competição entre as nações e o âmbito interno da sociedade onde deve prevalecer a ordem moral caso se queira alcançar a evolução. Nesse sentido, para Qichao a competição entre as nações pode trazer progresso, onde nações fracas podem se tornar fortes (Ibidem, p.25).

É nesse artigo de 1902, que em meio ao debate sobre a teoria da evolução, a referência à Nietzsche se encontra. Mencionado brevemente ao lado de Karl Marx, ambos os autores são considerados como expressão dos dois extremos do mesmo princípio, isto é, a preponderância do presente em detrimento do futuro. Indo além de Kidd, ele comenta que os pontos de ambos os autores são razoáveis, tratando Nietzsche como uma espécie de social darwinista, considerando o autor um extremo defensor do direito do mais forte. Observa-se, no entanto, que Qichao poderia ter usado essa descrição para se referir a qualquer social darwinista que defendesse a aplicação da teoria de Darwin ao âmbito interno da esfera da sociedade (Idem).

Embora o conhecimento de Qichao sobre o pensamento ocidental se tornasse maior, não há qualquer evidência de que ele tenha se dedicado à filosofia de Nietzsche. Diante as consequências desastrosas da guerra, as crises econômicas nos países em disputa e os conflitos entre as classes, Qichao acabou se afastando do darwinismo social, de modo que tal distanciamento não o aproximou do socialismo marxista, mas o conduziu de volta às suas raízes filosóficas no confucionismo e no budismo.

WANG GUOWEI E NIETZSCHE

Apesar de Liang Qichao ter sido o primeiro pensador a fazer alusão à Nietzsche na China, a breve menção feita por Qichao não foi capaz de disseminar o pensamento do filósofo alemão no país. O mérito pela divulgação e propagação das ideias de Nietzsche na China ficaram a cargo do trabalho filosófico de Wang Guowei. A influência da recepção de Nietzsche por Guowei é tamanha, que por muito tempo se pensou que ele teria sido o responsável pela primeira referência ao filósofo alemão (Cf. YU, 2000, p.30).

Wang Guowei foi um dos mais influentes pensadores chineses do século vinte, se estabelecendo como pioneiro em diversos campos do conhecimento, tais como filosofia, literatura crítica, estética, história chinesa, etimologia, epigrafia, geografia antiga, entre outros. Ademais, ele foi ainda amplamente celebrado como poeta na forma clássica da lírica Ci, que se desenvolveu no período inicial da dinastia Song (Cf. WANG, 2002, p.37).

Nascido em 1877 em Haining, na província de Zhejiang, oriundo de um contexto familiar assentado na tradição acadêmica patriótica oficial, Guowei obteve o grau *xincai* aos dezesseis anos de idade, passando a ser conhecido em sua cidade como um dos quatro talentos emergentes, como reconhecimento de seus talentos literários e amplas leituras. Em 1893 e 1897 participou de exame para obtenção do grau *juren*, mas não obteve sucesso, uma vez que acabou desistindo por falta de motivação.

Diante este insucesso em suas pretensões profissionais, se torna tutor privado como forma de obter sustento, e logo em seguida acaba se casando. Em 1898 muda-se para Shangai, onde assume o posto de escriturário e revisor do jornal *Shiwu Bao* (atualidades). Guowei teve contato com passagens de Kant e Schopenhauer por meio de ensaios do professor japonês Taoka Reiun enquanto frequentava as aulas no Instituto Oriental, razão esta que o levou a desenvolver um profundo interesse em filosofia ocidental e pelo desejo de aprender o idioma inglês (Cf. Idem).

Em 1901, Guowei foi para a Escola de Física em Tóquio, aprendendo inglês durante o dia e se dedicando à matemática no período noturno. Não mais que metade de um ano depois ele foi obrigado a voltar para a China em razão de doença. De volta à terra natal, ele inicia a edição do jornal *Jiaoyu Shijie* (Educação mundial), sob o patrocínio de Luo Zhenyu. Nesse período, ele leu e traduziu uma série de trabalhos nas mais diversas áreas, em especial, nas áreas de educação, sociologia e psicologia, bem como em ética, estética e filosofia em geral (Cf. Idem).

No período de 1903 a 1907, Guowei leu a *Crítica da razão pura* quatro vezes, lendo-a em particular a partir da filosofia de Schopenhauer presente na obra *Mundo como vontade e representação*. Desse período em diante o interesse de Guowei se divide cada vez mais entre a atividade da especulação filosófica e o sucesso do empreendimento de escrita poética (Cf. Idem).

No que se refere à Nietzsche é possível dizer que Guowei dedicou grande atenção ao filósofo, produzindo uma série de ensaios dedicados ao mundo educacional. Entre os ensaios publicados por Guowei, podem ser destacados: *A visão de Nietzsche sobre educação* publicado em março de 1904; *A vida do grande reformador cultural alemão Nietzsche* de junho de 1904; *O ensino de Nietzsche* publicada em julho de 1904; e *Schopenhauer e Nietzsche* de outubro também de 1904 (Cf. YU, 2000, p.30).

Como bem descreve o título do primeiro texto de Guowei sobre Nietzsche, *A visão de Nietzsche sobre educação*, trata-se de um escrito dedicado ao tema da educação com foco nos reflexos culturais da instrução formal. Assim, segundo Guowei, o filósofo alemão é concebido como um

crítico cultural à prática pedagógica de seu tempo levando em conta o potencial formativo da educação. Assim, enquanto um crítico da cultura de seu tempo, filósofo alemão denuncia a educação de sua época como mero ornamento social, deixando de lado seu significado formativo do indivíduo. No sentido dessa crítica, a formação pedagógica é vista como desconectada da realidade (Cf. *Ibidem*, p.31).

Segundo Guowei, o empreendimento filosófico de Nietzsche consiste nesse caso, em buscar formas de aprimoramento para a cultura moderna, e em modos de educar os homens da modernidade. Desta forma, segundo Nietzsche, quem deveria responder a questão sobre os rumos que a cultura deveria tomar deveria ser o filósofo, que a partir de uma atividade legiferante apontaria o futuro a ser perseguido (Cf. *Idem*).

Um dos objetivos do texto de Guowei é transmitir as opiniões de Nietzsche sobre a prática educacional. Nesse sentido, o conceito de educação trabalhado no texto não se refere a um grande número de pessoas comuns, mas apenas a figura dos cavalheiros. Assim, Guowei mostra maior interesse na formação de apenas poucos gênios, dando destaque na formação da personalidade desses indivíduos, argumentando que apenas um pequeno número poderia se destacar e se elevar na multidão. Em contraste com essa pessoa nobre, Guowei fala constantemente no texto de um grande número de pessoas simples que se enquadram na classe de servos. A lacuna entre senhores e servos não pode ser superada pois no estado de natureza que as pessoas estão submetidas prevalece a desigualdade.

Essa posição é enfatizada por Guowei a partir de uma comparação das ideias de Nietzsche com o pensamento Rousseau. Após expor a posição de Rousseau sobre caráter benevolente e igualitário da condição humana natural, Guowei passa a explicar a posição de Nietzsche retratando-o como um forte adversário e opositor da doutrina da igualdade tanto no âmbito político como no campo social. Nesse sentido, Guowei enxerga em Nietzsche uma forma de condição natural humana pautada numa lógica diferenciação combativa. Assim, a natureza humana seria o fundamento para o início de uma nova cultura, uma vez que a diferença enquanto lei fundamental da natureza traria consigo o potencial de realização da criatividade.

É importante ainda destacar, que foi nessa obra de Guowei que o conceito nietzschiano de *Além do homem* é apresentado pela primeira vez ao público chinês. A preocupação de Guowei com a questão da cultura pode em grande medida ser vista a partir desse conceito nietzschiano. O apelo à necessidade de se ter como meta da cultura a produção de grandes personalidades, tem na interpretação de Guowei uma forte relação com o conceito de *Além do homem* (Cf. *Ibidem*, p.33).

O segundo texto a ser trabalhado é o artigo de Guowei de outubro 1904 intitulado *Schopenhauer e Nietzsche*. O trabalho pode ser resumido em um argumento, a saber: a filosofia de Nietzsche é o desenvolvimento da filosofia de Schopenhauer. Sabe-se que Wang Guowei foi um assíduo estudioso do pensamento de Schopenhauer, todavia, especula-se a circunstância de seu afastamento da filosofia schopenhaueriana. A forma como a questão se coloca é se Guowei teria perdido o interesse por Schopenhauer a partir da leitura de Nietzsche ou se foi sua insatisfação com as posições de Schopenhauer que o levaram à filosofia de Nietzsche (Cf. *Idem*). Não obstante a especulação sobre o tema, ainda não há uma posição clara a respeito dessa questão.

O que se sabe é que de acordo com Guowei, Nietzsche concorda com Schopenhauer no que diz respeito a noção de vontade como essência da vida humana, porém questiona a posição do filósofo pessimista no que se refere a possibilidade de anulação dessa vontade. Segundo Guowei, Nietzsche argumenta que o fundamento para anulação da vontade também se refere a uma vontade, isto é, para se anular a vontade tal como quer a ética schopenhaueriana, deve-se querer mediante um ato de vontade que a vontade seja anulada, sendo, portanto, impossível essa anulação (Cf. *Idem*).

Nesse sentido, percebe-se uma forte crítica ao sentido da ética schopenhaueriana feita por Nietzsche. De outro lado, Guowei enxerga uma afinidade entre a estética de Schopenhauer e o pensamento de Nietzsche em termos de herança intelectual, não obstante a crítica de Nietzsche à ética de Schopenhauer. Nesse sentido, enquanto continuação da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche teria recepcionado o elitismo intelectual e a teoria do gênio como modelos para constituição da própria noção de Além do homem enquanto horizonte ético de sua filosofia (Cf. Idem.).

Pode-se perceber assim que em comparação com as reflexões políticas feitas por Qichao, a contribuição feita por Wang Guowei a recepção do pensamento de Nietzsche na China se mostra muito mais substancial. Mais do que a instrumentalização de Nietzsche para reflexões dos problemas políticos de sua época, Guowei realizou um verdadeiro trabalho exegético com o escaço material que tinha em mãos, fazendo uma contribuição fundamental para a divulgação do pensamento de Nietzsche na China.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pôde ver, a influência do pensamento de Nietzsche na China foi marcante desde o início, de modo a não haver um intervalo significativo entre a publicação das obras do filósofo alemão na Europa e a posterior recepção de seu pensamento na China. Embora ainda não exista uma vasta bibliografia disponível sobre o tema, a área de pesquisa sobre a relação do pensamento de Nietzsche e a filosofia chinesa é um campo fecundo para o desenvolvimento de trabalhos. Ademais, vale ainda mencionar que o âmbito de influência de Nietzsche na China não se limitou apenas a esses dois filósofos chineses, ficando de fora do presente trabalho pensadores importantes como Chen Duxiu, Li Dazhao, Lu Xun, até mesmo Mao Zedong e outros.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Gruyter, 1967-1977).

NIETZSCHE, Friedrich. **Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Gruyter, 1967-1977).

NIETZSCHE, Friedrich. **Além de bem e mal**. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia de Bolso, São Paulo, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia de Bolso, São Paulo, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução Paulo César de Souza. Companhia de Bolso, São Paulo 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Tradução Paulo César de Souza. Companhia de Bolso, São Paulo, 2016.
- PALMQUIST, Stephen R. **How “Chinese” was Kant**. *The philosopher*, volume LXXXIV, nº 1, march 1993.
- PARKER, Graham. **Nietzsche e o pensamento do leste asiático: influências, impactos e ressonâncias**. Companion Nietzsche. Ed. Ideias e Letras. São Paulo, 2017.
- SHAO, Lixin. **Nietzsche in China**. UMI Company, NY 1995.
- TANG, Xiaobing. **Global space and the nationalist discourse of modernity: The historical thinking of Liang Qichao**. Stanford University Press, 1996.
- WANG, Keping. **Wang Gouwei: Philosophy of Aesthetic Criticism**. Contemporary chinese philosophy, Blackwell publishers. 2002.
- YU, Longfa. **Begegnungen mit Nietzsche: Ein Beitrag zu Nietzsche-rezeptionstendenzen im chinesischen Leben und Denken von 1919 bis heute**. Wuppertal, 2000.

KIERKEGAARD E NIETZSCHE: O PROBLEMA DA MASSA E SUA LUTA CONTRA O DEVIR

[KIERKEGAARD AND NIETZSCHE: THE MASS PROBLEM AND ITS STRUGGLE AGAINST BECOMING]

Paulo Abe

pauloaltro@hotmail.com

Graduado em Filosofia pela USP em 2014, teve o início de seus estudos no curso de Filosofia na PUC 2008, onde começou uma Iniciação Científica com bolsa da CNPq sobre o conceito de desespero em Kierkegaard. Em 2020, terminou seu mestrado na USP com bolsa CNPq em conjunto com a Universidade de Copenhague e Soren Kierkegaard Research Centre com a dissertação sobre o conceito de paradoxo e desespero em Kierkegaard. Em 2022, encontra-se no doutorado na USP e se dedica a pesquisar a questão da massa/rebanho em Kierkegaard e Nietzsche. No campo literário, publicou quatro livros de ficção, sendo premiado pela SFX em 2015 no Festival da Mantiqueira. Em 2016, foi finalista da “Primeira Maratona Literária” com o romance “Sexo sagrado” (Oito e Meio). Em 2018, venceu o Programa Nascente USP na categoria Texto com o livro de contos “um corpo divisível” (Penalux) e foi finalista do Prêmio Literário Guarulbos 2020. Em 2020, foi finalista do Prêmio OFF-FLIP com o conto “O livro dos tradutores”; e em 2021, finalista com o conto “O livro das fronteiras”.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3400](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3400)

Recebido em: 12 de Outubro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 87-106

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3400](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3400)

Dossiê Nietzsche



Resumo: O presente artigo problematiza a relação entre as análises da Modernidade feitas por Kierkegaard e Nietzsche, buscando por semelhanças que podem dar luz a uma descrição de um mesmo fenômeno. Para tanto, o objetivo primário é analisar as expressões do indivíduo em sua luta contra tornar-se si mesmo, especialmente as que envolvem a inconsciência, o que Kierkegaard chama de “maior de todos os riscos”. Posteriormente, discutiremos as razões e consequências que levarão o indivíduo até a massa. O mesmo percurso será feito com Nietzsche, a fim de analisar o instinto de rebanho e a moral de escravo neste fenômeno social do século XIX. Por fim, procuraremos ver até que ponto ambos discutem o mesmo objeto e até que ponto um é objeto de crítica do outro.

Palavras-chave: Massa. Rebanho. Deus. Moralidade. Cristianismo.

Abstract: The present paper discusses the relationship between the analyzes of Modernity made by Kierkegaard and Nietzsche, looking for similarities that can give light to a description of the same phenomenon. For this, the primary objective is to analyze how the individual expresses himself in his struggle towards not becoming himself, specially when he is unconscious of it, what Kierkegaard calls “the greatest of all risks”. After this, we will discuss the reasons and consequences that will take the individual unto the mass. The same course will be taken with Nietzsche in order to analyze what he calls the instinct of herd and the moral of the slave on this XIX century social phenomenon. At the end, we will look to find a common ground on both objects of discussions and even when one is the object of critique of the other.

Key-words: Mass. Herd. God. Morality. Christianity.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo dinamarquês Kierkegaard (1813-1855) e o prussiano Nietzsche (1844-1900) testemunharam juntos as mudanças sociais, políticas e filosóficas do século XIX. Cada uma a sua maneira escreveu uma análise e crítica à Modernidade, ao cristianismo que a acompanhava, à filosofia moderna e, o que será o núcleo desta pesquisa, à sua sociedade de massa.

Este artigo procura dar sequência à dissertação feita sobre o conceito de desespero e paradoxo em Kierkegaard no departamento de filosofia da USP, financiado pelo CNPq e o governo dinamarquês numa estadia de pesquisa no Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard na Universidade de Copenhague. Entretanto, criando paralelos entre os conceitos elaborados por Kierkegaard e Nietzsche. Para tanto, na primeira parte, exporemos como Kierkegaard apresenta a questão da massa – ou multidão – e analisaremos os conceitos conectados a ela. Similarmente na segunda parte, como expõe-se a crítica de Nietzsche – instinto de – rebanho e analisaremos os conceitos envolvidos em seu interior. Na terceira parte, procuraremos evidenciar a análise nietzschiana à contraluz de Kierkegaard, atentando para intersecções e divergências. Por último, analisaremos suas saídas para a questão comparativamente.

2 KIERKEGAARD

Søren Kierkegaard escreveu sob diversos pseudônimos e também com seu próprio nome. Desde o início de seus escritos, Kierkegaard se preocupou em criticar, mas também em elevar a consciência da sociedade dinamarquesa. Em especial, discutiu sobre o que chamou de cristãos da cristandade, que consistia em todos os cristãos, pois já era generalizada a concepção de que para ser cristão, bastava nascer e não tornar-se. De uma mesma maneira, criticou também Hegel e seus seguidores por promoverem um tipo de filosofia que negasse a vida em virtude de uma abstração geral. Em sua primeira fase, Kierkegaard ataca, por assim dizer, o leitor, enganando-o a ter mais consciência de si mesmo. No entanto, em seus últimos escritos ataca a sociedade e a cristandade de maneira generalizada, dando ênfase à cultura da multidão, da massa.

Sua meta foi guiar o leitor a se tornar um indivíduo singular, isto é, si mesmo. Contudo, para fazer isso teria de fazer com que as pessoas estivessem cientes das tantas formas em que uma pessoa não é ela mesma, o que Kierkegaard chama de estar em desespero. A questão se aprofunda quando, em seus últimos trabalhos, aponta que esse comportamento está generalizado na sociedade, um eterno estado de desespero no qual ninguém visa transcender ao si-mesmo verdadeiro. Para o filósofo dinamarquês, toda a questão se resume a todos *serem* cristãos e nunca se *tornarem* cristãos. De maneira que se iludem num ser que dilui toda a irresponsabilidade na massa, mantendo-se à distância de uma mudança, um devir, um risco que provaria que, como ele diz, “a multidão é uma mentira”

2.1 POETA E ADMIRADOR

Neste sentido, procuraremos dar uma ênfase inicial ao seguinte livro: *Temor e Tremor* (1843) do pseudônimo Johannes de Silentio a fim de explicar seu tipo de existência-poeta (KIERKEGAARD, 1980, p. 77) que está logo antes do religioso (ser si mesmo), mas poetiza em vez de ser/tornar-se. Este pseudônimo por inúmeras vezes se chamará poeta a fim de ter para si um herói para projetar as grandes aventuras, o grande feito que ele mesmo não se arrisca, a fé. Neste livro, analisará Abraão e o conceito de paradoxo envolvido na fé, porém também colocará em exposição sua própria existência como admirador, poeta, alguém que canta as ações de outros, nunca tendo si próprio como protagonista: “o poeta não pode cumprir aquilo que o herói realiza: só lhe resta admirá-lo, amá-lo e rejubilar com ele (...) está enamorado, feliz por não ser herói, para que o seu amor seja feito de admiração. O poeta é o gênio do recordar” (KIERKEGAARD, 1973, p. 259).

O poeta tenta com que “todos participem de sua admiração pelo herói” (KIERKEGAARD, 1973, p. 259). Assim, contamina a todos com o amor que sente pelo herói, sua admiração. De maneira que ninguém mais possa se arriscar ou que tome a questão apenas para grandes indivíduos que não eles próprios. Contudo, esta é toda a sociedade. O poeta, que também são os pastores na época de Kierkegaard, está mais interessado em seu bem-estar, conforto ou em ser um cristão de forma segura, ainda que, para Kierkegaard, ser cristão de verdade seja um risco enorme.

Por trás de seu “vestuário verbal” (KIERKEGAARD, 1973, p. 287), sua existência se relaciona com Deus apenas pela imaginação – na qual inclui-se a recordação (Cf. FERREIRA, 199, p. 16-34)¹. Sob o pseudônimo Johannes Anti-Climacus, o cristão por excelência, Kierkegaard analisa em *A Doença para a Morte* essa existência-poeta na segunda parte sobre o pecado, afirmando que poetizar seja pecado quando em detrimento do tornar-se si mesmo diante de Deus. No entanto, Kierkegaard dirá aqui que sua consciência do pecado é obscura (KIERKEGAARD, 1980, p. 77). Em outras palavras, sua consciência de Deus e de si mesmo é obscura, vaga.

2.2 O EXÉRCITO DE ADMIRADORES

Em *Temor e Tremor*, vemos que Kierkegaard como Johannes de Silentio apresenta ao leitor três tipos de existências: o herói trágico, o cavaleiro da resignação infinita e o cavaleiro da fé. Eles representam respectivamente uma ascensão em direção à fé, isto é, ser si mesmo. O herói trágico é representado pelo personagem grego Agamenon, que é compreendido por todos, faz parte do geral e da linguagem, além de suas ações serem racionais. O cavaleiro da resignação infinita está no último ponto antes da fé, em que precisa abandonar a razão como centro de sua existência, ser humilde e se resignar do mundo para ganhá-lo de volta como cavaleiro da fé, por meio desta paixão.

Para o tema de nosso artigo, interessa-nos o herói trágico, pois ele é a expressão do mundano. Isto é, “o herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral (...) encontra

¹ O pseudônimo esteta A também comentará extensivamente sobre a recordação e a imaginação na primeira parte de *Ou-Ou*.

segurança no geral (...) sacrifica-se por ele” (KIERKEGAARD, 1973, pp. 297-8-9). Aqui podemos ver como esta definição é também a da existência-poeta, uma vez que ela, como Johannes de Silentio, não consegue ter uma mudança em seu interior, residindo indefinidamente no reino dos homens, onde tudo pode ser compreensível e seguro. Em outras palavras, critica-se a sociedade que pode apenas ter uma leitura grega ou trágica da fé, em que se procura conhecer o que é oculto. Não em vão tenta explicar ao leitor a fé que nomeia como absurda e paradoxal, pois só de forma mediada, de forma racional consegue “compreender” essa paixão incompreensível. No entanto, teria de abandonar seu conforto para enfrentar a vida cristã.

Em *A Prática do Cristianismo*, novamente sob o pseudônimo de Johannes Anti-Climacus, o cristão por excelência, Kierkegaard procura expor o que a cristandade erroneamente julga ser cristão e o que a essência do cristianismo é. Neste trabalho de 1850 de sua última fase, criticará os admiradores, poetas, bispos, ou seja, os falsos cristãos. Isso é importante, pois, para Kierkegaard e Anti-Climacus em seu *A Doença para a Morte*, tornar-se e ser cristão por meio da fé em sua relação absoluta com o absoluto é ser si mesmo. Contudo, notaremos a definição melhor pelo contraste. Assim, analisaremos sua crítica aos admiradores e poetas em contraposição aos seguidores de Cristo, isto é, àqueles que imitam – ou ao menos imitariam – Sua vida em humilhação.

Anti-Climacus criticará como os bispos e as pessoas que aceitam com facilidade suas “observações” sobre a vida de Cristo e ninguém procura de fato segui-la. De maneira que diz: “Mas ‘observar’ pode significar, em certo sentido, chegar muito perto de algo, a saber, do que se deseja observar; em outro sentido, significa manter-se muito distante, infinitamente distante, isto é, pessoalmente.” (KIERKEGAARD, 1944, pp. 227-8). Em outras palavras, com “o observar eu entro no objeto (me torno objetivo), mas me abandono ou me afasto de mim mesmo (deixo de ser subjetivo).” (KIERKEGAARD, 1944, p. 228). E aqui precisamos ter em mente que, para Kierkegaard, “a verdade é subjetividade” e que, por causa disso, seus contemporâneos “esqueceram de existir” (KIERKEGAARD, 1941, p. 223). Em suma, há “um abismo enorme entre o ator e o poeta” (KIERKEGAARD, 1944, p. 230), isto é, entre aquele que toma a ação para si e aquele que está seguro à distância.

A admiração do poeta é um esconderijo perfeito, ainda que seja o refúgio de toda a sociedade ocidental. Enconde-se à luz do dia. De maneira que a vida de Cristo que deveria ser seguida torna-se uma desculpa geral e uma fuga da exigência de nossa vida (KIERKEGAARD, 1944, p. 232), tornarmo-nos nós mesmos. Isso pode ocorrer tanto consciente como inconscientemente (KIERKEGAARD, 1944, p. 232). Neste processo, o indivíduo desaparece mais e mais, perde-se no que admira, que se torna cada vez maior; e o que admira o engole (KIERKEGAARD, 1944, p. 236).

O admirador, em *A Prática do Cristianismo* e em *Temor e Tremor*, é “apenas covarde ou egoisticamente apaixonado pela grandeza; se houver qualquer inconveniente ou perigo, ele recua” (KIERKEGAARD, 1944, p. 239). Ou seja, ele “assume uma relação pagã com o cristianismo” (KIERKEGAARD, 1944, p. 247). Kierkegaard, como Johannes Anti-Climacus em *A Prática do Cristianismo*, usará duas personagens para simbolizar o admirador que, novamente, é toda sociedade.

Nicodemos² era um admirador; o perigo da realidade era demais para ele; ele desejava manter-se pessoalmente afastado. Mas, por outro lado, a verdade o

2 Personagem bíblico, fariseu, membro do conselho judaico, que, aparentemente, por medo da lei que proibia ser ajudado por Cristo e do que outros judeus pensariam, foi se encontrar com Jesus à noite, cf. João 3:2.

envolvia a tal ponto que ele buscava um relacionamento com ela. Sob o manto da escuridão, ele roubou seu caminho — afinal, ele estava caminhando por caminhos proibidos — para a verdade desprezada; certamente já lhe custou um grande esforço correr esse risco, procurar a companhia do desprezado. (KIERKEGAARD, 1944, p. 241)

Neste caso, fica no meio do caminho, pois nem negava que Jesus era o que dizia ser, mas também não ousava tornar pública sua relação com ele. Ou seja, procurava estar seguro, ser apenas um admirador à distância (na escuridão), mas ser um seguidor é se jogar no perigo, seguir o modelo, Cristo. Onze dos seguidores de Jesus, apesar de terem se escandalizado ao fim, principalmente Pedro, poderiam ser considerados de fato seguidores por Anti-Climacus. Contudo, um foi desde sempre um admirador, Judas. Neste sentido, o pseudônimo procura indicar ao fim do livro, como é de praxe em sua escrita, uma ascensão de consciência no leitor – o que é chamado de comunicação indireta – para o fato de que manter-se sempre como um admirador, como a sociedade se mantém, é escolher ser o traidor de Cristo, não seu seguidor (KIERKEGAARD, 1944, p. 239).

2.3 O DESESPERO COMO CRISTANDADE

Parte da crítica de Kierkegaard em relação à sua sociedade e cultura vem de uma completa mundanização da vida, especialmente da Igreja. Como Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, o filósofo já alertava sobre um “grande perigo”. Neste livro, ele discorre sobre o conceito de desespero, que seria a “doença”, e se definiria como a relação discordante entre o indivíduo e Deus. Contudo, uma forma das tantas apresentadas e não tão destacada aparece como sendo o “grande perigo”, o desespero da necessidade. Nesta forma, o desespero passa despercebido ou ao menos não se eleva a consciência de um eu e de Deus para além de algo vago – ou obscuro –, afundando-se numa abstrata universalidade (Estado, Nação, Igreja), anulando-se em desespero (KIERKEGAARD, 1980, p. 46). Sua preocupação é justamente do indivíduo, sem consciência, juntar-se aos seus iguais na massa.

Kierkegaard analisa o desespero em suas formas: finitude, infinitude e necessidade, possibilidade; mas também as analisa através da lente da consciência: falta de consciência, um pouco de consciência, consciência total. Aqui procuraremos analisar o desespero da finitude, necessidade e da pouca consciência, pois indicam fazer parte de um mesmo fenômeno: o da incapacidade de transcendência – ou, como visto antes, a admiração segura.

No desespero da finitude, o indivíduo se ocupa de coisas indiferentes e lhes dá um valor desproporcional. Ele é marcado por um autorreducionismo. Seu eu evapora-se “porque se fecha no finito, e porque em vez dum eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero” (KIERKEGAARD, 1980, p. 352), uma “repetição vazia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 37). De modo que esse tipo de desespero que sofre é caracterizado pela “mundaneidade, conformismo e uma atitude meramente prudente frente a vida” (GLENN, 1987), espiritualmente se castrando e não se dando conta de sua única necessidade, concretizar-se espiritualmente, ser si mesmo.

O homem que se desespera na finitude tenta cortar sua ligação com seu Autor, mesmo inconscientemente; tenta se tornar a-espíritual – e para Kierkegaard, o espírito é precisamente o si-mesmo (KIERKEGAARD, 1980, p. 13). Em vez de concretizar seu eu como o quer, se deixa frustrar por “outro”, pela multidão, a massa, esquece-se de si próprio e, entre tantas vezes, esquece-se ou não se preocupa mais com seu nome divino. Ser si próprio é uma ousadia e um perigo em meio à abstração da massa. Para ele, é “muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, se tornar uma cópia, um número, um homem da massa” (KIERKEGAARD, 1980, p. 34). Sua vontade – ao menos a pouca que tem – é se esconder no rebanho.

Desta maneira, aprimorando sua arte no disfarce pela mimésis na multidão, o desesperado passa despercebido ou, ainda melhor, passa a ser bem-visto, como elevando-se na sociedade. Ou seja, ele lima os ângulos do seu eu e, liso, polido, é “tão circulante quanto uma moeda (...) é precisamente um ser humano assim como deve ser” (KIERKEGAARD, 1980, p. 34), fato que ainda lhe facilita a vida, já que lhe parece uma premiação, ainda que, espiritualmente falando, condene-se.

Sob o aspecto do desespero da necessidade, o indivíduo está carecendo de possibilidade em sua vida. Isto é, vive sua vida de forma absolutamente mundana, uma vez que é a possibilidade que habilita a fé no ser humano. Esta pessoa é incapaz da crença e não crê que a Deus tudo é possível (KIERKEGAARD, 1980, p. 39). Para ela, o mundo decorre da probabilidade, ou seja, da racionalização ou mediação de certos eventos. Nada está além de seu “poder”, não observando que se deixasse nas mãos de Deus mesmo o que considerava impossível poderia ser possível.

Para o indivíduo neste desespero, tudo se torna necessário e o fatalismo é sua marca. Não há nada que ele possa fazer. Não há forças maiores que as do mundo e ele pode entendê-las de forma a precisar quando algo é possível e quando não é. Ele é tomado por uma visão determinista de toda a vida, tornando tudo trivial e ele próprio a-espíritual. Em outras palavras, não se torna si mesmo.

Por fim, temos o desespero visto através da lente da consciência. Neste campo, o desespero está inconsciente de um si-mesmo, de Deus e da eternidade. Este é o mais comum. Engloba as pessoas que são a-espírituais. Kierkegaard, como Anti-Climacus, afirma que uma marca de sua a-espíritualidade – que pode ser vista em *O Conceito de Angústia* – é que sua angústia lhe dá a sensação de segurança (KIERKEGAARD, 1980, p. 44). Ou seja, inconsciente de seu desespero tudo se passa como se estivesse bem e esse alívio é a sensação de quase todos os seres humanos, um engano quanto à própria condição ou ao que se esconde da consciência. Por esta razão, Kierkegaard afirmará que esta pode ser a forma mais perigosa de desespero (KIERKEGAARD, 1980, p. 44).

Aqui há a ênfase no fato de que este engano reside em, por causa da generalizada “vaga” e “obscura” consciência de si mesmo na sociedade, todos se considerem erroneamente cristãos, pois não passam, ou ainda, lutam contra qualquer devir, isto é, contra o si mesmo. Kierkegaard procura afirmar que todos – ou ao menos grande parte do mundo – ainda se encontram no paganismo – mesmo que um moderno –, pois não têm consciência plena tanto de seu desespero quanto de Deus e si próprios. De maneira que “residem vagamente e se mesclam em alguma abstrata universalidade (Estado, nação etc) (...) [estão] no escuro quanto ao seu próprio eu” (KIERKEGAARD, 1980, p. 46) e estacionam-se no desespero.

Então, este desespero inconsciente não entrava a vida de ninguém, mas, antes, a impulsiona mais profundamente na finitude, o que faz com que seu encadeamento na sociedade lhe seja algo de muito valor, pois ainda nada de imaginário no sentido do possível ou do infinito

existe na vida para criar a ponte em direção a Deus. Neste contexto, procura apenas preservar seu status. Seria sábio evitar riscos: não falar muito, não ser original, imitar os outros etc. Mas não é este mesmo o maior de todos os riscos do qual Kierkegaard fala? Isto é, o de perder si próprio sem sequer o perceber. Sua situação, para Kierkegaard, é esta: “ganho covardemente todas as vantagens temporais – e perco o meu eu” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35). Não em vão, Kierkegaard em sua última fase, lançará um grande ataque à Igreja e à cristandade – assim como também ao Estado –, uma vez percebendo o papel crucial de ambas na castração do eu no indivíduo moderno e na ilusão de um “crescimento espiritual da Igreja” (HUBBEN, 1962, p. 41).

2.4 A IGREJA TRIUNFANTE

Para Kierkegaard, como Anti-Climacus, em *A Prática do Cristianismo*, a igreja em sua origem já foi uma Igreja militante. Ou seja, já houve uma luta espiritual pela qual se alistar e lutar. Sua recompensa estaria em outro mundo e seu modo de combate seria por imitar a vida de Cristo em humilhação e sofrimento, na relação absoluta com o absoluto na fé, o que permitiria ser um indivíduo singular, si mesmo. Contudo, o mundo se secularizou. A Igreja militante se tornou uma Igreja triunfante e procura oferecer os espólios do paraíso no próprio mundo terreno. Já não havia mais combate, mais tensão, apenas alívio e conforto. De maneira que esta cristandade da Igreja triunfante prega até hoje, na verdade, 1) o paganismo, pois não consideram Deus ou o paraíso, já venceram no mundo; 2) a admiração, pois tomando por vencida a batalha e lendo as Escrituras apenas como contos de fadas não precisam seguir o exemplo de Cristo, estão seguros; 3) a abolição do cristianismo, pois ao não acreditarem e se limitarem a fazer “observações” à distância, não vivendo o cristianismo, traem-no como Judas o fez – inconscientemente.

2.5 A INVEJA NIVELADORA DAS MASSAS

Em *Uma revisão literária* (1846), Kierkegaard nos apresenta um passo adiante na discussão da massa. De maneira que, se temos em mente o conjunto de seu trabalho, poderíamos inferir que respectivamente de forma consciencialmente descendente temos: 1) a imitação (de Cristo); 2) a admiração; 3) a inveja. Neste livro, Kierkegaard analisa profundamente o fenômeno das massas e a mente coletiva.

Kierkegaard havia notado que a intensificação das emoções e a inibição do intelecto são alterações fundamentais que ocorrem na atividade mental de um indivíduo inserido na multidão. O que provoca tais alterações são, por um lado, o contágio mútuo de certa disposição emotiva entre os membros do grupo e, por outro, a influência que o seu modelo é capaz de exercer sobre eles. Aquele que estiver especialmente apto a sugestionar os indivíduos acaba por adquirir prestígio e autoridade junto ao seu grupo, tornando-se o seu líder. No que se refere especificamente ao líder da multidão, se os seus sectários tendem a se subordinar à sua vontade ou se estão dispostos a *macaqueá-lo* (atefteraber), isso

se deve basicamente ao seu poder de sugestão e à sua eloquência. (FARIA, 2019, p. 28)

Por meio da sedução do líder – sejam políticos ou pastores –, que tem uma relação de simbiose com a multidão, a massa apreende a ideia de que há um antagonismo, ameaça, medo contra o qual precisa combater e somente conseguirá fazê-lo dentro deste grupo. Assim, sua esperança é conseguir manter a união contra uma negatividade absoluta – como Sócrates e Cristo o foram, no sentido de um contra todos. A relação – de poder – do líder e sua massa é de retroalimentação, cada um incendeia o outro, modificando sua personalidade, seu senso de realidade, sua própria identidade.

[Neste sentido] o numérico inebria o orador, e ele avalia [as coisas] de modo completamente diferente do que normalmente faria (...) O numérico muda os homens, inebria-os, torna-os obcecados, como se por serem muitos eles fossem algo completamente diferente do que cada indivíduo particular é. Eles ficam inebriados e interpretam tudo de maneira diferente. (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, pp. 29-30)

Assim, o numérico, para Kierkegaard, protagoniza a relação líder-massa. Ou seja, ambos estão submetidos a ele. Sob esta abstração, o indivíduo não caminha em direção ao espírito – ser si mesmo –, mas ao que Kierkegaard chama de animalidade, pois as pessoas macaqueiam a fim de copiar o próximo. Ainda assim, têm a impressão de que “A sabedoria de sempre fazer como ‘os outros’ fazem é [...] muito conveniente. Isso traz todas as vantagens terrenas e, por acréscimo, estima – porque se é sábio. Cada um bajula o outro, admirando isso como sabedoria” (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, p. 32). E é neste tipo de (in)existência mimética que a tensão da inveja se dá.

A inveja (*Misundelse*), para Kierkegaard, é a paixão de uma época quase estritamente reflexiva, que é marcada pela “formação das massas e pela deificação do numérico” (FARIA, 2019, p. 34). Ela comumente pode estar disfarçada sob um véu de ideias nobres a fim de esconder uma ânsia por possuir algo alheio ou mesmo destruí-lo. O antagonismo de outro grupo ou pessoa vem para “aliviar” esta paixão que muito provavelmente também se voltará contra os próprios integrantes do grupo, autodestruindo-se.

Esta paixão, por fim, tem a finalidade de ser um nivelamento (*Nivellering*) da sociedade. A multidão, uma vez guiada pela retroalimentação de poder oferecida pelo numérico, segue seu líder disposta a se sacrificar por ele ou pela abstração da qual faz parte. O que tem a ganhar com isso, porém, é a liberação de outras paixões reprimidas e/ou brutais sob o manto de valores nobres³.

Para Kierkegaard, “o nivelamento é um empreendimento silencioso, matemático e abstrato que previne toda agitação” (KIERKEGAARD, 2009, p. 84). Além disso, torna a uniformidade em algo positivo, quando impossibilita alguém de se tornar um indivíduo singular. Todavia, como aponta Faria, há outro lado, o “aspecto negativo, porque iguala não de acordo

³ Justamente o pseudônimo burguês Juiz William justifica todo seu ponto de vista pelo enobrecimento do modo de vida alheio ao seu.

com a excelência, mas sim com aquilo que é ordinário, vulgar e medíocre. ‘Mediocridade é o princípio que forma a massa compacta da raça humana’ (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, p. 38), observa Kierkegaard” (FARIA, 2019, p. 38).

O filósofo dinamarquês parece nos alertar que vivemos numa época em que não há mais ninguém que seja singular, criticando qualquer grupo que nivele o indivíduo, como a Igreja, o Estado ou a política. Mesmo em sua obra tardia, *O Instante*, Kierkegaard enfatizará que sua época está afundada no “covarde temor humano, na mediocridade, no interesse temporal” (KIERKEGAARD, 2019, p. 42). Ao contrário de como tomou Sócrates, como um indivíduo singular frente o geral, o que marcou um antes e depois na história humana, Kierkegaard sugere ter sido testemunha de um bem-estar e segurança na massa, porém por um preço alto demais: o si mesmo.

3 NIETZSCHE

3.1 FILOSOFIA X CRISTIANISMO

Assim como Kierkegaard, Nietzsche procura por seres únicos numa época de homens medíocres que formavam a massa da sociedade moderna. Acreditava também que o Estado e a Igreja limitavam o indivíduo nesta empreitada. Mas até que ponto? A “grande maioria”, como Nietzsche o põe, não tem consciência intelectual e vê somente no antigo algo bom. Isso poderia ser explicado pelos instintos serem mais fortes que a consciência (NIETZSCHE, 2012, p. 61). Um destes instintos é precisamente o de rebanho. Ele perpassa tanto o cristianismo quanto a filosofia chamada ateísta. Com isso em mente, nesta parte procuraremos demonstrar e analisar as manifestações do instinto em ambos os casos e os problemas que decorrem dele.

O cristianismo, como no platonismo, impõe a dualidade de “mundo suprassensível” e “mundo sensível”, sendo o primeiro o “mundo verdadeiro” e o segundo, “o mundo aparente”. Assim, desvaloriza-se o mundo em que vivemos, numa negação da vida a fim de valorizar um pós-mundo pelo qual todo os homens devem viver, sofrer e morrer. O “mundo aparente” em que vivemos se torna um nada quando diante deste mundo que é o “verdadeiro”.

Nietzsche afirma que essa “grande maioria” fraca e ressentida por sua posição no mundo e por ser incapaz de ser forte, diz ser um erro sê-lo – justificando sua posição – e impondo a culpa moral nos que possuem força. De maneira que dá mérito à renúncia, eleva a fraqueza, premiando o ressentido no pós-mundo. Desta forma, o reino de Deus é um produto do ódio, da vingança (imaginária) e dos ideais dos fracos, impotentes, ou seja, cristãos contra os fortes, pois justamente em seu ressentimento por sua fraqueza odeiam os fortes e se vingam com sua moralidade ao colocar o inimigo como mau e eles como bons (NIETZSCHE, 1998, p. 31).

Neste sentido, em *O Anticristo* (1888), Nietzsche ataca Paulo, o chamado disangelista, “o gênio do ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio” (NIETZSCHE, 1974, p. 360). Justificou sua revolta contra Paulo por ele apenas querer potência e isso significava precisamente que os sacerdotes tivessem potência, ou seja, o próprio Paulo (NIETZSCHE, 1974, p. 360). “Se ele mesmo não acreditava, os idiotas entre os quais lançou seu ensinamento acreditariam nisso (...) só podia aproveitar conceitos, ensinamentos, símbolos, com os quais se tiranizam massas, se formam rebanhos” (NIETZSCHE, 1974, p. 360). Desta maneira, então, Paulo inventou a crença na imortalidade da alma que daria todo o poder para a tirania dos padres⁴. Ou seja, na doutrina

4 De uma mesma maneira Nietzsche ataca os filósofos no capítulo 1 de *Para Além do Bem e do Mal*.

do “Julgamento” (NIETZSCHE, 1974, p. 360) no ultra-mundo e sua recompensa para os ressentidos. Assim, teria em sua moralidade e na imortalidade da alma a emboscada para o além e não a própria vida.

Aqui Nietzsche alerta sobre essa pedra angular da moralidade dos ressentidos, a saber, a imortalidade. Sob ela o além se dispõe; sob ela o ultra-mundo é possível. Desta maneira, no Julgamento, o cristão pressupõe que as forças do mundo tenham um fim, uma finalidade, um objetivo, um equilíbrio na eternidade e de tal perspectiva retiram sua moralidade. Pensando o mundo ter um fim, justificam que foi criado também, justificando “o ódio instintivo contra a realidade” (NIETZSCHE, 1974, p. 359). No entanto, se referindo à visão cristã, Scarlett Marton diz: “Fabricou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na tentativa de negar este mundo [...] procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno” (MARTON, 2009, p. 91). Tal é a justificativa da eternidade – imóvel – cristã.

Por outro lado, buscaremos analisar o papel do filósofo que não se torna uma “má consciência para seu tempo”, apenas toca o refrão do “tu deves” ao qual o cristão é tão familiar, e, apesar de sob nomes diferentes, ainda falamos de platonismo. Em outras palavras, apesar de Deus e a religião não estarem mais na equação, seu veneno continua.

Os “professores da meta da existência” a cada nova representação impõem um novo horizonte para todos os homens agirem de determinada forma para alcançá-lo⁵. Todavia, sempre algo ideal. Neste sentido, Nietzsche afirma no prefácio de *Além do bem e do mal*: “um erro dogmático, isto é, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si” (NIETZSCHE, 2009, p. 8). O filósofo dogmático é “aquele que estabelece uma determinada relação com a verdade. O ‘dogmatismo’ é a pretensão à universalidade da verdade” (MOURA, 2014, p. 33). De maneira que ao dar uma explicação ao todo da existência no momento em que aponta um norte unânime para toda a raça humana, estamos diante de um ideal e uma “verdade” a serem obedecidas. E a obediência é “o traço fundamental do instinto gregário, do instinto de rebanho” (MOURA, 2014, p. 215).

No entanto, “a intelectualidade dos filósofos é apenas a impressão pálida de um ‘fato fisiológico’, visto que o decisivo não é a ‘verdade’, mas o ter por verdadeiro, e essa decisão é sempre interessada” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 74). Ou seja, em certo sentido, para Nietzsche, nunca existiu o que se poderia chamar de filosofia, um amor pelo saber ou “instinto de conhecimento”, mas apenas um instinto de apropriação e dominação.

Assim, para além da discussão de cristianismo e filosofia, podemos ver como o instinto de rebanho envolve também analisar as relações de poder. Isto é, a relação entre a maioria e a minoria, fracos e fortes, servos e mestres. Nesta relação de dominância, encontra-se um dos pontos de nossa pesquisa.

3.2 ESQUECIMENTO E SEGURANÇA

Para Nietzsche, tanto no caso do cristianismo como no da filosofia há uma sede por convicções e uma exigência por um ideal. O ideal serve a todos os homens. É uma “verdade”

⁵ Neste ponto, Kierkegaard se encontraria entre esses.

encontrada por um indivíduo para toda a humanidade. Neste sentido, o ideal é um guia para o “espírito servo”, mas o aborto do “espírito livre”. Não em vão Zaratustra não busca discípulos, “convicções [de outros] são prisões” (NIETZSCHE, 1983, p. 357). Ou seja, “se o cristianismo sobrevive na ‘velha Europa’, é porque ele ainda é necessário à *maior parte das pessoas* e porque o homem é tal que, se refutássemos cem vezes um artigo de sua crença, ‘se ele precisa dele não cessa de considerá-lo ainda como verdadeiro’” (MOURA, 2014, p. 54). A verdade não está nas razões que alguém apresenta, mas na relação *apaixonada* com seu objeto⁶. Contudo, essa convicção pelo verdadeiro também se dá na filosofia. Encontramos aqui uma necessidade de certeza maior do que uma de estar certo de fato e por quê?

Moura afirma em seu livro, *Nietzsche: Civilização e Cultura*, que mesmo no contrato social ou para escolher viver em sociedade precisamos de um “esquecimento de si” (MOURA, 2014, p. 65), abnegação. A fim de obter um acordo de paz e viver em segurança, o ser humano aceitou sua transformação em cidadão. Existiria socialmente, em rebanho. Ou seja, a partir de então aceitaria uma obediência completa, pensando ser parte do todo, absorvido no todo. Apenas assim em seu próprio desaparecimento particular na massa o cidadão pode ter a impressão de que obedece a si mesmo e está livre. No entanto, o geral está acima do particular e o particular deseja somente o geral, a vontade geral. Na obediência, está seguro. Isto é, no “tu deves” acima do “eu quero”.

A renúncia do ego é um refrão comum seja na instituição do Estado ou nas doutrinas e partidos políticos. O *pathos* — cristão — por *nivelamento* (MOURA, 2014, p. 68) é a intersecção de várias esferas na história da moral. A individualidade se torna inimiga do altruísmo e, uma vez taxada como egoísmo, é suprimida ao ponto que apenas uma moral sobreviva. Assim a unanimidade sobrevive.

A unanimidade a que se chega na república nunca passará de um “ponto de vista” particular, promovido a opinião comum, em benefício do fim da “discórdia”. E isso talvez nos ajude a precisar a posição de Nietzsche. Essa ancoragem do “impulso à verdade” na vida gregária, no “rebanho”, onde nos reportamos a significações que são unívocas apenas por “convenção”, explica o nascimento da oposição entre verdade e mentira, já que agora há o nascimento de um padrão comum, em função do qual se pode medir os desvios individuais. (MOURA, 2014, p. 40)

Aqui observamos o “instinto de conservação dos fracos” como essencial para o “instinto de rebanho”, mantendo o pacto de paz ainda que por meio de uma violência. E o que deve ser a primeira coisa a sobreviver disso? A moral. Neste sentido, precisam estabelecer o que é verdadeiro e o que é falso por meio do ideal e do dogma. Não pode haver morais, apenas moral. Desta forma, a moral de um rebanho visa apenas a sobrevivência da espécie, levando o indivíduo a se tornar apenas uma função do rebanho (NIETZSCHE, 2012, p. 132). De maneira que o único temor gregário é a mudança, o dever.

Não em vão “as virtudes de um homem não são chamadas boas em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade” (NIETZSCHE, 2012, p. 67). Do contrário, entenderíamos as virtudes, que são diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça, como prejudiciais ao indivíduo. Ou seja, a moral e

⁶ Neste ponto, Kierkegaard concordaria completamente com o uso da paixão.

o instinto tomam por pressuposto que o sacrifício de um indivíduo seja válido pelo bem geral, inclusive do melhor deles (NIETZSCHE, 2012, p. 68), pois a alternativa seria ter o indivíduo superior ao gênero e isso não beneficia a espécie em nada.

O imaginário europeu tem por pressuposto um culto ao bem-estar social, adota um princípio de convivência não conflituosa. Por outra perspectiva, ao fazer isso, não há mais um vir-a-ser no mundo, apenas um *é* eterno. Moralmente seguro, o ser humano se esgota e encontra uma felicidade espinosana, em que a vontade é paralisada (MOURA, 2014, pp. 95-6). Em outros termos, a “grande maioria” teria por transformação do espírito o camelo, uma vez sem vontade para se transformar no leão, isto é, querer algo por si próprio.

3.3 O CONFLITO GREGO

Outro ponto a se discutir é o texto de Nietzsche: *Disputa de Homero*. O filósofo aqui procura enfatizar como na Antiguidade grega a boa convivência não era diferente de um estado de conflito sem fim. Para ele, “a ‘porta de entrada’ da ética grega são as duas Eris, as duas deusas da discórdia que Hesíodo descreve em *Os trabalhos e os dias*” (MOURA, 2014, p. 96). A Eris boa seria responsável por manter a sociedade num estado de conflito constante por meio da inveja, do ciúme e da ambição. Contudo, é preciso notar que o grego vê isso como uma influência divina, não como algo ruim. Essa rivalidade generalizada era um incentivo para um movimento em toda a sociedade. Isto é, um devir constante. Somente assim de forma “heraclitiana” o grego tinha um bem-estar social e o Estado se encontra saudável. Do contrário, tinham o ostracismo para remediar a questão.

Os efésios, banindo Hermodoro: “Junto a nós, ninguém deve ser o melhor; mas se alguém se torna o melhor, que ele o seja alhures e junto a outros”. Por que ninguém teria então o direito de ser o melhor? Porque assim a disputa terminaria por desaparecer e o fundamento eterno que está no princípio da vida do Estado grego estaria posto em perigo. ((NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 98)

A Eris ruim, por outro lado, encerra a provocação, rivalidade e disputa ao produzir o desmedido, uma guerra generalizada. Assim, a sociedade se encontra com a crueldade, a selvageria e a destruição. O bem-estar de outrora finda num resultado, ou seja, ao não haver mais exílio para resolver o fim de um conflito, a guerra estabelece um vencedor, um melhor que está fora da disputa diante de outros que são piores. Não há mais movimento e a decadência e a degeneração da sociedade grega começa.

[Desta forma] o europeu moderno perdeu o sentido grego da disputa na *justa medida* e, desde então, só pode enxergar no conflito a sombra projetada pela má Eris, o prenúncio da guerra mortal de todos contra todos, a “contradição” a ser superada. Graças a essa singular miopia, o conflito só pode ser visto como

fonte de temor na convivência, nunca um estimulante para a ação. (MOURA, 2014, p. 100)

Compõe-se, então, um ideal de neutralização de conflitos. O instinto de rebanho prevalece sobre o bem-estar grego e um bem-estar moderno assume⁷, no qual não existe mudança, devir, apenas uma condição quase tão imutável quanto pretensamente eterna. No entanto, para manter tal estado de coisas, é preciso construir valores.

3.4 VALORES E VIRTUDES

No intuito de criar uma sociedade que não pense em se modificar, é preciso revalorizar o que era o bom dos gregos para o que é o bom para o europeu moderno. Na lista de virtudes essenciais para esse “cidadão”, poder-se-ia enumerar o altruísmo, a piedade, a renúncia, e, principalmente, ou acima de tudo, a abnegação, pois nenhum Estado se mantém imutável sem o autossacrifício generalizado do espírito livre.

As virtudes são medidas de acordo com seu fim, o geral, o Estado. Assim, o virtuoso guia o ser humano para o constante fim de sua existência, no sentido de que evitar-se-á o conflito, o devir e o “eu quero”. Sob uma constante negação da vida, a humanidade mantém-se apenas como geral, abstrato, divíduos.

Aqui vivemos, porém, as consequências dessa doutrina recentemente pregada do alto de todos os telhados, de que o Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para um homem nenhum dever superior ao de servir o Estado: onde eu não reconheço uma recaída no paganismo, mas sim na estupidez. (NIETZSCHE, 1974, p. 292).

Em suma, as virtudes só têm este valor porque quem as funda é a própria moralidade. O indivíduo age de acordo com ela enganado dos perigos que impõe a si mesmo pelo bem comum. E Nietzsche enfatiza o poder totalitário deste dever ao sacrifício logo no primeiro parágrafo de *A Gaia Ciência*:

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, *todos e cada um em particular*: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada, neles, é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que esse instinto – porque ele é precisamente a *essência* da linhagem e rebanho que somos. (NIETZSCHE, 2012, p. 50)

⁷ Curiosamente, o mal-estar na civilização de Freud tem relação com esse “esquecimento de si” em prol do social ou de abstrações como Estado, religião e o exército.

Nietzsche vê que a moral social cria suas próprias regras a fim de se conservar. Apesar de a sociedade se modificar com o tempo, ele rastreia essa moralidade até uma época, que chama de o período mais longo da humanidade, em que “não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular [...] não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a ‘ser indivíduo’” (NIETZSCHE, 2012, p. 133). Assim, o que quer que fosse destacado do geral seria isolado, ainda que livre; miserável, ainda que indivíduo. Em outras palavras:

Naquele tempo, o “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também ao seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! (NIETZSCHE, 2012, p. 133)

Desta maneira, observamos que, uma vez todos os indivíduos tendo se sacrificado pelo bem comum, a pessoa que traísse o pacto e tivesse orgulho, fosse responsável apenas pelos seus atos, ou agisse apenas pelo bem próprio não seria virtuoso ou moral, isto é, parte do rebanho. De modo que não seria pouco dizer que a solidão – ou o ostracismo – fora sempre associada a um terror – moral. Pela própria moralidade, a sociedade construiu mecanismos que inibissem o indivíduo de nascer, e, mesmo quando ousa, é tragado de volta pela ressaca moral do remorso. Este age como um sentimento de culpa, uma forma de desejar talvez instintualmente pelo retorno à sociabilidade, ao passo que, para Nietzsche, o filósofo deve se tornar “má consciência”, ter “livre arbítrio”, isto é, poder dizer “eu quero”.

4 KIERKEGAARD x NIETZSCHE

O instinto de rebanho impõe à sociedade uma necessidade de escravidão, impedindo “a maturação do ovo e o iminente romper da casca” (NIETZSCHE, 2012, p. 148). Dito de outra forma, a imensa maioria tem pouquíssima vontade ou nenhuma vontade, pois a moralidade mina seu nascimento, que daria à luz a vontade, o egoísmo, o espírito livre. Só a *natureza de instrumento* pode trazer benefícios à sociedade, educando o caráter dos homens e *difamando* toda mudança, o que é, para Nietzsche, a mais nociva espécie de julgamento geral (NIETZSCHE, 2012, p. 178). Assim, o instinto de rebanho reafirma a imutabilidade eleata, negando qualquer movimento, qualquer dever. Contudo, isso é uma ilusão: “por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la” (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

De uma mesma maneira, Kierkegaard também critica sua sociedade que se julga cristã sem nenhum processo de atualização, bastando nascer. Ao pressupor isso erroneamente, não há nenhuma transformação. E o eu que estava adormecido nunca cogita um despertar, algo além de sua condição. Basta esconder-se como número na massa e na diluição da culpa de um eu sabotado, todos podem viver suas vidas com uma normalidade “doente para a morte”, ou seja, em desespero. Neste sentido, em ambos os casos um vir-a-ser é necessário para o indivíduo se tornar si mesmo.

Para Nietzsche, “o homem ainda não é realmente um indivíduo, um *ego*, o egoísmo ainda é infinitamente débil, o ‘indivíduo’ do individualismo, a pessoa privada, ainda é um ego que se desenvolve apenas graças aos sentimentos que formam o ‘animal de rebanho’” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 177). Há uma falsa distinção entre ego/indivíduo e espécie. Ambos vêm da mesma raiz chamada cristianismo. Mesmo os filósofos que se colocam contra o cristianismo, ainda assim, serão cristãos neste sentido do rebanho.

É o tema cristão do aniquilamento do ego, da equalização depois da queda, que se prolonga no motivo político da supressão da individualidade na vontade geral, da perfeita integração ao todo como membro de um organismo, socialização absoluta que infelizmente fracassará para um homem pensado sob o signo da queda. Como também é o tema cristão da igualdade ontológica de todas as almas diante de Deus que se prolonga no ideário dos indivíduos naturais e iguais do primeiro *Discurso*, aqueles que eram naturalmente bons, mas foram corrompidos pelas instituições, que introduziram a desigualdade, o que a integração no todo social autêntico virá ao menos corrigir, reencontrando um *Ersatz* daquele estado originário de equilíbrio, hoje infelizmente perdido. (MOURA, 2014, p. 179)

Mesmo a Queda cristã é emulada no *Discurso* de Rousseau, o que levará a uma busca pela igualdade, pelo rebanho. Assim, para Nietzsche, não basta a “morte de Deus” para transformar essa civilização, é preciso da morte do próprio homem. Para tanto, “o homem deve ser superado” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 80).

Desta forma, considerando os argumentos de Nietzsche e Kierkegaard, temos um possível diagnóstico da impossibilidade do indivíduo singular e do espírito livre ao menos em suas épocas. Apontamos também para a questão de Kierkegaard “explicar a politização como uma consequência do desaparecimento da fé cristã” (MOURA, 2014, p. 90).⁸ É por outro lado: “A ilusão política, diz Nietzsche, da qual sorriu do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão da religião de outros tempos, é antes de tudo mundanização, a crença no *mundo* e o tirar da cabeça ‘além’ e ‘ultramundo’” (NIETZSCHE, 1974, p. 390).

Podemos observar que Nietzsche e Kierkegaard, apesar de grandes diferenças em suas filosofias, se cruzam em alguns pontos. Por exemplo, na crítica de uma sociedade excessivamente racional em detrimento da paixão; na crítica da sociedade de massa; na crítica de um vício do bem-estar e segurança em troca da abnegação em prol do geral; crítica dos líderes religiosos e filósofos em reproduzir o “veneno” gregário; crítica do que é considerado nobre a Kierkegaard e o que é moral a Nietzsche; crítica à mediocridade e a decadência generalizada. Ambos se utilizam de Sócrates e do mundo helênico para criticar e apontar soluções que repousam na paixão, ainda que não a concebiam da mesma forma; se utilizam do “livre” como expressão autêntica da existência, no caso de Kierkegaard “o si-mesmo [que é espírito] é liberdade” (KIERKEGAARD, 1980, p. 13), em Nietzsche, temos o espírito livre. Nos dois casos, há uma ênfase na vontade como fator crucial ao si-mesmo, como no caso de “quanto mais vontade, mais si-mesmo” (KIERKEGAARD, 1980, p. 29) em Kierkegaard e a vontade de potência em Nietzsche⁹. Esta

8 “Pois precisamos voltar a ser *religiosos* – a *política* deve tornar-se religião” FEUERBACH, L. apud Idem.

9 Em ambos os casos, a vontade é uma questão de grau, podendo também expressar uma forma doentia, como a vontade de vingança em Nietzsche e o desespero em Kierkegaard.

vontade que “curaria” a doença em um é representada pela decadência e decadente, e em outro como o indivíduo em desespero. Nestas duas representações da doença, temos como definição um desequilíbrio ou uma relação discordante – dos instintos em Nietzsche e na estrutura do si-mesmo em Kierkegaard – no interior do indivíduo.

Nossa meta aqui foi discutir tais encontros e desencontros dentro do limite do escopo da massa e das saídas apontadas por Kierkegaard e Nietzsche. Como William Hubben escreveu, “A direção de seus esforços foi diferente em cada caso, mas Kierkegaard e Nietzsche concordaram em sua demanda por transcendência” (HUBBEN, 1962, p. 41) e por tornar-se exceção, ainda que, no caso do filósofo dinamarquês, haja uma chamada para uma negação da vida por meio do sofrimento, e, no caso de Nietzsche, uma afirmação da vida. Ambos veem que suas sociedades pressupõem já ter consciência de sua condição, que são de alguma forma livres, ainda que longe disso. Além do mais, apontam para essa ilusão da percepção de sua condição e de que é preciso um devir para uma cultura confortável e apoiada em certo bem-estar social.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Noel S.. “The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolut Paradox”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- CLAYTON, J. P. “Zarathustra and the stages on life’s way: a Nietzschean riposte to Kierkegaard?” In: **Nietzsche-Studien**, nº 14, Berlin/New York: Walter de Gruyter, (1985) p. 179-200.
- DEUSER, H. “Religious dialectics and Chistology”. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- DAVENPORT, John J.. “Faith as escathological trust in Fear and Trembling”. In.: MOONEY, Edward F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- ELROD, John. “Passion, reflection and particularity” In.: **International Kierkegaard Commentary** Volume 14: Two Ages. Macon: Mercer University Press, 1984.
- ERIKSEN, Niel Nymann. **Kierkegaard’s category of Repetition: A reconstruction**. New York: Walter de Gruyter, 2000.
- ERIKSEN, N. N. “Kierkegaard’s concept of motion: Ontology or philosophy of existence?” In SCHULZ, H.; STEWART, J.; VERSTRYNGE, K. (Eds.) **Kierkegaard Studies**, Yearbook, 1998.
- EVANS, C. Stephens. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006.
- EVANS, C. Stephens. “Who is the Other in Sickness unto death?”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

FARIA, T. C. “A inveja como princípio regulador da multidão”. In: **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XXII – Volume II – dezembro de 2019, Rio de Janeiro, p. 25-41.

FAWZIA, A-M. “Kierkegaard interprète de Nietzsche”. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 78e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1973), pp. 45-87.

FAWZIA, A-M. “Nietzsche et Kierkegaard. Des possibilités d'une interprétation nietzschéenne de Kierkegaard (Dialogue des morts-vivants)” In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 71e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1966), pp. 463-482.

FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 16-34.

GIACOIA, O. **Nietzsche: o humano como memória e promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GIACOIA, O. **Labirintos da Alma**. Campinas: UNICAMP, 1997.

GLENN Jr., John D. “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work”. In.: Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

HANNAY, Al. “Kierkegaard and the variety of despair”. In: HANNAY, A; MARINO, G. D. (org.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HARTOG, W. “The Philosopher as a Physician of Culture”: Kierkegaard, Nietzsche and their Diagnosis of Modern Culture. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 2012. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p. 267-299.

HYDE, J. K. **Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche**. New York: Routledge, 2016.

HOBERMAN, John M. “Kierkegaard on vertigo”. In. Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

HUBBEN, William. **Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: The four prophets of our destiny**. New York: Collier books. 1962.

KIERKEGAARD, S. **Attack upon “Christendom**. New Jersey: Princeton University Press, 1972.

KIERKEGAARD, S. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments – Volume I II**. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

KIERKEGAARD, S. **Either/Or**. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling; Repetition**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, S. **O Instante**. São Paulo: Liber Ars, 2019.

KIERKEGAARD, S. **Philosophical fragments**. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, S. **The sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, S. **Two Ages: the age of revolution and the present age**. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

KOSCH, Michelle. “‘Despair’ in Kierkegaard’s Either/Or”. In: **Journal of the History of Philosophy**, vol. 44, no. 1, 2006.

LEWIS, C. “Kierkegaard, Nietzsche and the faith of our fathers”. In: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. **Philosophy of Religion** 20:3-16 (1986)

MACARTHY, Vincent. “Melancholy and Religious Melancholy in Kierkegaard”. In: THULSTRUP, Niels (Org). **Kierkegardiana 1977**, pp. 151-165.

MARTON, S. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MARTON, S. **Nietzsche: A Transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

MILES, T. P. **Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

MILES, T. “Nietzsche and the Problem of Subjectivity”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 2013. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 435-50.

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia de bolso, 2019.

- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia de bolso, 2006.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Humano demasiano humano**. São Paulo: Companhia de bolso, 2000.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NISHITANI, Keiji. “The self-overcoming of nihilism”. Albany: State University of New York, 1990.
- PATTISON, George. “»Before God« as a Regulative Concept”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the self before God – Anatomy of the abyss**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
- RICOEUR, Paul. Leituras 2. **A Região dos filósofos**. São Paulo. Editora Loyola, 1996.
- ROSENAU, H; SCHULZ, H. **Aesthetic nihilism: The dialectic of repetition and nonrepetition in Nietzsche and Kierkegaard**. The European Legacy: Toward New Paradigms, 2:4, 627-634.
- RYAN, B. “The Plurality of the Subject in Nietzsche and Kierkegaard: Confronting Nihilism with Masks, Faith and *Amor Fati*”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, J. M.; RYAN, B. **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. New York: De Gruyter, p. 317-42.
- STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- TUTTLE, H. N. **The crowd is untruth: the existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset**, New York: Peter Lung, 2005.
- VALLS, Á. “Kierkegaard, um leitor de Nietzsche avant la lettre”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 21 (2006), p. 47-62.
- WESTPHAL, J. “Ironic midwives Socratic maieutics in Nietzsche and Kierkegaard”. In: **PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM** • vol 35 no 6 • pp. 627–648.

**ALGUMAS CARTAS DO JOVEM NIETZSCHE SOBRE RICHARD
WAGNER**

Tradutor de **Micael Rosa Silva**

micael.silva@ifpr.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-4578-2742>

Mestre em Filosofia pela UERJ, Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, atualmente é Professor Adjunto de Filosofia da Educação do IFPR-Palmas e do PPG-FFP da UERJ.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3491](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3491)

Recebido em: 1 de Outubro de 2021. Aprovado em: 14 de Julho de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 107-119
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3491](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3491)
Dossiê Nietzsche



APRESENTAÇÃO

Poucos encontros na história da filosofia foram tão intensos e profícuos quanto o de Nietzsche e Richard Wagner. Não há nenhum exagero em afirmar que a filosofia nietzschiana foi completamente marcada pela presença do compositor, primeiramente na forma de um lume que norteia e influencia decisivamente a construção de pensamento e posteriormente, na forma de um *antípoda* ao qual toda a então produção filosófica se consolida como graves críticas¹.

Foi em meados de 1866 quando Nietzsche, na época estudante de filologia da universidade de Leipzig, deslumbra-se com a música wagneriana, isso ao assistir as peças *Mestres Cantores* e *Tristão e Isolda*²; antes dessa ocasião Nietzsche tinha um olhar um tanto quanto reticente para a obra do já consagrado musicista³, entretanto, a partir dessa audição o *maestro* passa a ocupar o imaginário nietzschiano como fonte de inspiração, isto é, convertendo-se em uma espécie de base fundante para suas ideias. Assim sendo, essa inicial admiração estética acaba ganhando contornos filosóficos, principalmente quando Nietzsche reconhece nas composições de Wagner a contundente influência da filosofia schopenhauriana. Neste sentido, Schopenhauer passa a ser, no ponto de vista do pensamento, um elo entre a música wagneriana às especulações estético-filosóficas do jovem filólogo⁴.

Com isso em mente, apresentaremos a tradução de algumas correspondências que ilustram com clareza todo entusiasmo do jovem Nietzsche pela figura de Richard Wagner. Além de serem importantes documentos biográficos que revelam com detalhes a rotina de Nietzsche no período em que estudava em Leipzig e dos primeiros anos como docente na Basileia, as cartas selecionadas trazem também elementos filosóficos importantes que bem podem contribuir com aqueles que se interessam pelo pensamento nietzschiano, por exemplo, o nascimento embrionário de uma estética e filosofia da música, a compreensão crítica e nada ortodoxa da filologia oitocentista, a apropriação *sui generis* da filosofia de Schopenhauer, além é claro, de demonstrar como Nietzsche experimentava os apreços das amizades de uma forma tão vivaz que nós, hoje em dia, mal compreendemos.

Sabendo disso, a primeira carta que oferecemos nossa tradução, narra de forma bastante extrovertida e com muitos detalhes insólitos aquele que foi de fato o primeiro encontro entre

¹ Sobre as reverberações filosóficas dos encontros e desencontros entre Nietzsche e Wagner sugiro a leitura de ROSA SILVA, Micael. (2020). “O papel de Beethoven no pensamento estético-musical decorrente da relação Nietzsche-Wagner”. *Revista Limiar*, 7(13), 108–143.

² Sobre esta ocasião, Nietzsche escreve o seguinte ao amigo Erwin Rohde: “Esta tarde eu estive na [sala de concertos] Euterpe, quando começaram os seus concertos de inverno. Desfrutei-me com o prelúdio de *Tristão e Isolda*, bem como a *ouverture* de *Mestres cantores*. É impossível manter-me friamente crítico frente a essa música; toda fibra, todo nervo se estremece em mim, faz muito tempo que não sentia um êxtase tão duradouro quanto ao que se apoderou de mim ao escutar essa última *ouverture*”. KSB II 1866, 596.

³ Sobre essa inicial reticência, Nietzsche escreve em uma carta ao amigo Carl von Gersdorff: “Por outro lado, tenho acompanhado uma redução para piano da Walkiria de Rich. Wagner, de quem tenho sentimentos muito confusos, de modo que não ousa emitir sobre ele nenhum juízo. As grandes belezas e virtudes são igualmente equilibradas com as grandes feiuras e defeitos”. KSB II 1866, 523.

⁴ Sobre o deslumbre que Nietzsche tem por Wagner no campo intelectual, podemos verificar o seguinte excerto de uma carta ao amigo Paul Dussen: “Aliás, eu também descobri o verdadeiro santo da filologia, um filólogo real e autêntico, definitivamente um mártir (todos os estúpidos <historiadores> da literatura acreditam que têm o direito de urinar nele: isto é um martírio) Você sabe qual é o nome dele? Wagner, Wagner, Wagner! Oh, esse é um livro perigoso, o *Fausto* de Goethe!”. KSB II 1868, 588.

Nietzsche e seu ídolo, Richard Wagner. Trata-se da carta escrita em 9 de novembro de 1868 em Leipzig e endereçada ao bom amigo Erwin Rohde que se encontrava em Hamburgo.

Vale dizer que Erwin Rohde consagrou-se como um prestigiado filólogo alemão, autor da importante obra *Psyche* (1890 – 1894)⁵ e durante os anos de 1860 e 1870 foi o mais próximo interlocutor de Nietzsche. Os dois já se conheciam dos tempos de Bonn, onde nosso filósofo frequentou por um curto período a Faculdade de Teologia. Entretanto, foi apenas no verão de 1866 em Leipzig, depois de rotineiras tardes de conversa no café Kintschy, que o laço de amizade entre eles se estreitou definitivamente. Nietzsche admirava esse tímido jovem de “cabeça muito inteligente, teimosa e obstinada”⁶, “reconhecia nele não um extraordinário talento filosófico, todavia, uma grande abertura e flexibilidade espiritual que buscava ir sempre além da mera filologia”. Ambos pertenciam ao pequeno grupo de estimados alunos de Ritschl, professor por quem Nietzsche nutria enorme fascínio e que se converteu em seu grande mentor acadêmico⁷. Foi inclusive Ritschl que sugeriu a Nietzsche e a mais três estudantes que fundassem uma “associação filológica”, a qual permitiria a cada um desenvolver, de forma independente das obrigações universitárias, temas de pesquisas especiais e compartilhar o resultado com os colegas, submetendo-os à crítica dos mesmos. Tal “associação filológica”, da qual lemos menções nas cartas aqui traduzidas, inicia-se apenas com quatro membros e logo floresce para dezenas de associados, compondo aquele que foi o círculo mais próximo de amizade de Nietzsche do período de Leipzig, incluindo, é claro, Rohde⁸. A cumplicidade entre estes dois amigos foi por certo tempo tão grande que podemos aludir, como exemplo, o socorro que o companheiro presta a Nietzsche no angustiante período em que este é atacado pela publicação de *O Nascimento da tragédia*: em 1872, com o lançamento ao público de sua primeira obra, que se pretendia um tratado de filologia com ecos estético-filosóficos, Nietzsche é alvo de implacáveis críticas, sobretudo do jovem filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Naturalmente aflito, pede para que seu mentor o defenda publicamente, contudo, Ritschl o renega veementemente. Apenas Erwin Rohde aceita entrar no campo de batalha para defender as ideias recém-publicadas de seu amigo⁹.

Já a segunda tradução refere-se à parte final da epístola também endereçada a Erwin Rohde em Hamburgo, redigida em Leipzig no dia 9 de dezembro de 1868. Este excerto enfatiza a profunda veneração de Nietzsche pela estética, pela música, pela poesia e pelo caráter de Wagner, a quem agora já conhecia pessoalmente e com quem já estabelecia certo laço de proximidade. Enquanto a terceira e a quarta traduções são de correspondências de Nietzsche com o próprio compositor, sendo a primeira delas uma carta elaborada em 22 de maio de 1869 e a seguinte escrita em 10 de novembro de 1870, ambas encontraram Wagner em seu retiro nas montanhas de Tribschen, na Suíça, e enviadas da Basileia onde Nietzsche assumiu a cátedra de filologia.

⁵ ROHDE, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. (Algo como *Psyche: o culto da alma e a crença na imortalidade dos gregos*).

⁶ Ver Carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff em Feld do final de agosto de 1866. KSB II 1866, 517.

⁷ Em 4 de abril de 1867, Nietzsche escreve a seguinte afirmação em uma carta a seu amigo Paul Dussen: “Você não acredita o quanto estou pessoalmente acorrentado a Ritschl, de tal modo que não posso e nem quero libertar-me dele. Ademais, tenho sempre a triste sensação de que a sua vida não se prolongará por muito mais tempo; receio que chegue ao fim rapidamente. Você não faz ideia do quanto este homem cuida e trabalha para cada um que ele ama, como é solícito para os meus desejos, como ele é livre daquela arrogância repleta de poeira, típica de tantos estudiosos. [...] é a única pessoa da qual recebo críticas com prazer, pois todos os seus juízos são sensatos”. KSB II 1867, 539.

⁸ Sobre a relação entre Nietzsche e Ritschl e sua amizade com Erwin Rohde Cf. JANZ, Curt Paul, 2016, pp. 145 -183.

⁹ Sobre este interessante assunto ver MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polémica de O Nascimento da tragédia: Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Moellendorff*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Por fim, apresentamos a tradução de um peculiar rascunho de uma carta que seria enviada a Richard Wagner e sua esposa, Cosima, juntamente com o manuscrito de *Humano, demasiado humano*. O conteúdo deste esboço é repleto de metáforas e imagens enigmáticas que sugerem o derradeiro afastamento do filósofo de seu até então “veneradíssimo mestre”. Tal esboço, se comparado às reflexões nietzschianas contidas em *Ecce homo*, a sua autobiografia intelectual¹⁰, demonstra-nos que Nietzsche se decepcionou profundamente com os direcionamentos ascético e religiosos que o compositor de *Parsifal* atribuiu aos seus dramas e portanto, marca a radical decisão de erigir uma filosofia mais autêntica que se afasta por completo das influências de Wagner e Schopenhauer.

SOBRE A TRADUÇÃO

Todo o epistolário de Nietzsche que se conserva hoje está publicado em 18 volumes da edição crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e finalizada por Norbert Miller e Annemarie Pieper. Esta edição crítica é intitulada *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*¹¹ e convencionalmente abreviada como KGB. Estes 18 volumes são subdivididos em 25 *tomos* que contêm tanto a correspondência escrita por Nietzsche, quanto a correspondência enviada ao filósofo por seus familiares, amigos, editores, etc. Além dessa edição mais completa, existe outra versão, também organizada por G. Colli e M. Montinari em 8 volumes e publicada em 1986, chamada *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* e abreviada como KSB¹², contendo apenas as cartas enviadas por Nietzsche. Essa segunda versão enumera as cartas em cada um dos 8 volumes.

Entrementes, as nossas traduções tiveram como fonte as cartas originais em alemão contidas na *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (eKGWB), a versão digital da edição de referência publicada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari de todas as obras de Nietzsche, que por sua vez podem ser facilmente acessadas no sítio eletrônico <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, cuja organização das cartas segue a numeração estabelecida na versão KSB, a mesma numeração que utilizamos nas citações aqui.

No que se refere ao estilo de nossa tradução, optamos por ser o mais literal quanto possível, ou seja, procuramos reproduzir, em certa medida, o equivalente em português das palavras empregadas por Nietzsche em alemão. Entretanto, em alguns momentos utilizamos uma estratégia mais livre, isto é, traduzimos a ideia presente no excerto com expressões mais correntes no português a fim de torná-las mais compreensíveis ao leitor brasileiro, esquivando-se assim um pouco dos termos originais em alemão, contudo, esforçamo-nos para exprimir a beleza estilística nietzschiana, ora com a informalidade de quem conversa com o amigo, ora solene, quando se corresponde com o venerado mestre.

¹⁰ Sobre a profunda decepção de Nietzsche com o que se tornou a obra de Richard Wagner, cujo estopim foi a abertura do primeiro Festival de Bayreuth [*Bayreuther Festspiele*] ocasião da estreia da ópera *O Anel do Nibelungo* [*Der Ring des Nibelungen*], ver NIETZSCHE. *Ecce homo*, “Humano, demasiado humano”, §1 a §6.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1975 – 2004.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1986 (KSB).

SIGNOS UTILIZADOS

< > Palavra ou complemento de palavra incluída pelos editores.

[+] Lacuna de alguma palavra no manuscrito.

[+ + +] Lacuna inteira no manuscrito.

KSB II, 599. Carta de Nietzsche a Erwin Rohde em Hamburgo, (Leipzig, 9 de novembro de 1868).

Meu querido amigo,

Hoje pretendo te contar uma série de coisas divertidas, olhar com alegria para o futuro e adotar uma atitude tão confortavelmente idílica que seu espírito maligno, essa febre gatuna, vai se curvar e fugir de raiva. E para evitar qualquer dissonância, quero falar da conhecida *res severa* que motivou a segunda carta em uma folha separada, que depois poderá ler no momento oportuno e em local adequado. Os atos da minha comédia se intitulam: 1. Um clube noturno ou o professor auxiliar; 2. O alfaiate expulso; 3. Um encontro com +. Algumas mulheres mais velhas participam da apresentação.

Na tardezinha de quinta-feira, Romundt¹³ seduziu-me para ir ao teatro, pelo qual meus sentimentos se tornaram muito frios: queríamos ver uma peça de nosso futuro diretor Heinrich Laube¹⁴, e nos sentamos como deuses entronizados no Olimpo para julgar uma obra chamada *Conde Essex*¹⁵. Claro que repreendi meu sedutor que se referiu aos sentimentos de sua infância de quando tinha dez anos, e me senti feliz por poder sair de uma sala em que não se encontrava nem sequer ΓΛΑΥΚΙΔΙΟΝ¹⁶, tal como demonstrou uma busca microscópica que fizemos por todos os cantos do teatro.

Em casa encontrei duas cartas, a sua e um convite do Curtius¹⁷, a quem agora tenho o prazer de conhecer melhor. Aliás, quando dois amigos como nós se escrevem, os anjinhos, como bem se sabe, ficam muito felizes; e então eles ficaram exultantes de alegria quando li sua carta, eu acho até que eles riram alto, às gargalhadas.

Na manhã seguinte saí festivamente para agradecer a Curtia¹⁸ pelo convite, pois infelizmente não pude aceitá-lo. Eu não sei se você conhece esta senhora, gostei muito dela e de seu esposo e surgiu uma alegria indestrutível entre o casal e eu. Com esse estado de espírito fui ver o meu *editor-chefe*,

¹³ Heinrich Romundt (1845–1919) era membro da associação filológica (*Philologisches Verein zu Leipzig*) desde 1866 e tornou-se amigo de Rohde e Nietzsche.

¹⁴ Heinrich Laube (1808 – 1884) foi um dramaturgo, novelista e tornou-se diretor do Teatro Municipal em 1869. Suas peças nunca chamaram a atenção, diferentemente de sua proeminente atuação no palco.

¹⁵ Drama de Heinrich Laube.

¹⁶ Γλαυκιδιον (corujinha), é assim que Nietzsche e Rohde chamavam Susanne Klemm, jovem atriz do Teatro Municipal de Leipzig, de quem eles eram admiradores fervorosos desde 1867, inclusive compraram um cartão com sua foto para afixá-lo na parede de seu apartamento.

¹⁷ Georg Curtius (1820 – 1885) era professor de Filologia clássica em Leipzig.

¹⁸ Nietzsche brincava com os sobrenomes, transformando-os em feminino, para chamar as esposas. Assim, por exemplo, chamava a mulher de Ritschl de “die Ritschlin”, “Curtia” é Amalie, a mulher de Georg Curtius.

Zarncke que me deu uma recepção calorosa, em seguida combinei com ele qual seria a minha atividade na revista – meu escopo de avaliações agora inclui, dentre outras coisas, quase toda a filosofia grega, com exceção de Aristóteles, que pertence a Torstrik, e outra parte da qual se ocupa meu antigo professor Heinze (conselheiro da corte e preceptor dos príncipes de Oldenburg). Por um acaso, você leu minha resenha do *Symposiaca Anacreontea* de Rose? Em breve será a vez do meu homônimo que se tornou um cavaleiro de *Eudoxia* – entediando a senhora e entediando o cavaleiro!

Quando cheguei em casa encontrei sua segunda carta, fiquei indignado e resolvi fazer um ataque.

À noite celebrava-se em nossa associação filológica, a primeira palestra marcada para este semestre: pediram-me, muito educadamente, para que assumisse a comunicação. Eu, que necessito de oportunidades para me exercitar com as armas acadêmicas, fiquei imediatamente pronto e quando entrei no Zaspel¹⁹, tive o prazer de me deparar com uma massa negra de 40 ouvintes. Eu havia encarregado Romundt que escutara cuidadosamente minha conferência, para que depois me dissesse os efeitos causados pelo lado teatral de minha palestra, ou seja, voz, estilo, atitude. Falei com bastante liberdade, apenas com a ajuda de uma nota mínima, a respeito das sátiras varronianas e do cínico Menipo: e olha, tudo foi *καλὰ λίαν*²⁰. Essa carreira acadêmica vai ficar bem!

Agora devo mencionar aqui que pretendo, antes de que chegue a páscoa, terminar com todas as dificuldades da habilitação e, ao mesmo tempo, aproveitar esta ocasião para fazer o meu doutorado. Isso bem pode ser, apenas preciso de uma dispensa especial na medida em que ainda não tenho concluído o quinquênio habitual²¹. Bem, é claro que se habilitar e ensinar são duas coisas distintas: mas, parece-me bastante apropriado, uma vez que tenha as mãos livres, viajar pelo mundo uma última vez antes que assumo um cargo oficial! Ah, querido amigo, será como o sentimento de um noivo, humor que mescla alegria e raiva, *γένος σπουδογέλοιον*²², Menipo!

Consciente de ter aproveitado bem o dia, fui para a cama refletindo sobre a cena familiar representada na casa de Ritschl: como aquela que também seria encenada no dia seguinte ao meio-dia.

Quando retornei para minha casa, encontrei uma nota endereçada a mim com um pequeno bilhete: Se você quer conhecer Richard Wagner, venha ao *Café théâtre* às 3:45h. Windisch²³.

Essa notícia confundiu um pouco minha mente, me perdoe! De modo que esqueci completamente a cena que acabava de vivenciar e entrei em uma espécie de turbilhão.

Claro que corri para lá, e encontrei o nosso honesto amigo que me deu novas informações. Wagner estava no mais estrito incógnito, na casa de seus parentes em Leipzig: a imprensa não tinha nenhuma suspeita, e todos os serviços dos Brockhausen estavam mudos como túmulos uniformizados. Já a irmã de Wagner²⁴, a esposa do professor Brockhaus, mulher experta e consciente também havia apresentado ao irmão a sua boa amiga, Sra. Ritschl: por isso ela tinha o orgulho de se gabar para o irmão de sua amiga e, para a amiga, de seu irmão, feliz criatura! Wagner tocou o *lied* de *Mestres* na presença de Frau Ritschl, aquela que você também conhece: e a boa mulher lhe disse que esta *canção* lhe era muito familiar, *mea opera*. A alegria e o estupor de Wagner que expressou a decidida vontade de me conhecer. Eu deveria ser convidado na sexta-feira à tarde,

¹⁹ Café de Leipzig

²⁰ Expressão que significa “muito belo”. Ver Gênesis 1:31.

²¹ Nietzsche tem em mente a regra que diz que quem for aprovado no exame de doutorado, deve decorrer cinco anos após a sua matrícula para ter acesso à habilitação.

²² Uma composição formada por *spoudaion*, “sério” e *geloion* “sorriso”, transmite a ideia de algo que seja sério e cômico ao mesmo tempo, refere-se portanto ao artifício literário sério-cômico utilizado nas comédias e pelos cínicos.

²³ Ernst Windisch, estudante de filologia e colega de Nietzsche, compunha seu círculo de amigos em Leipzig.

²⁴ Ottilie Brockhaus, irmã de Wagner, casada com o orientalista e autoridade nos idiomas sânscrito e persa, Hermann Brockhaus.

contudo, Windisch explicou que estaria impedido por meus compromissos, meus deveres e minha profissão. Então, propuseram sábado à tarde. Assim, Windisch e eu fomos até lá e encontramos a família do professor, contudo, não a Richard, que havia saído com um chapéu enorme sobre a sua grande cabeça. Foi, neste contexto, que conheci esta extraordinária família e recebi um amável convite para a tarde de domingo.

Meu estado de ânimo estava nestes dias algo realmente romanesco; admito que os preliminares da apresentação desse conhecido, dada a grande inacessibilidade do excêntrico personagem, beirava a um conto de fadas.

Pensando que seria uma grande festa com muitos convidados, decidi ir muito bem vestido e fiquei feliz porque meu alfaiate havia prometido que um terno de baile estaria pronto para mim no domingo. Fazia um dia terrível de chuva e neve, dava até medo de sair à rua, então fiquei muito alegre quando Roscher²⁵ me visitou de tarde; ele me contou algo a respeito dos eleatas e sobre a ideia de Deus na filosofia – pois ele está trabalhando como *candidandus* no tema proposto por Ahrens²⁶: “Desenvolvimento do conceito de Deus até Aristóteles”, enquanto que Romundt procura conseguir a premiação da Universidade com o tema “Sobre a vontade” –. Estava escurecendo, o alfaiate não chegava e Roscher foi embora. Acompanhei-lhe e fui pessoalmente ver o alfaiate, quando encontrei os subalternos muito ocupados com o meu traje: prometeram mandá-lo dentro de 45 minutos. Fui embora satisfeito, ainda passei no Kintschy, li o *Kladderadatsch*²⁷ e encontrei com prazer uma nota de jornal dizendo que Wagner encontrava-se na Suíça, mas que uma bela casa estava sendo construída para ele em Munique. Embora eu soubesse que o veria esta noite e que ontem chegara a ele uma carta do pequeno rei²⁸ com a seguinte dedicatória: “ao grande poeta musical alemão, Richard Wagner”.

Em casa, não encontrei nenhum alfaiate, então continuei lendo calmamente a dissertação sobre a Eudóxia, e só era interrompido de vez em quando pelos sons estridentes que vinham de longe. Por fim, tive a certeza de que alguém estava esperando no antigo portão de ferro: estava trancado, assim como a porta da frente. Gritei através do jardim para que o homem entrasse pela Naundörfchen²⁹: impossível se fazer entender com o barulho da chuva. A casa estava um alvoroço, finalmente o portão foi aberto e um velho veio até mim com um pacote. Eram seis e meia; hora de vestir a roupa e ir ao *toilette*, pois moro muito longe. Tudo certo, o homem está com minhas roupas, eu experimento-as, elas servem. Virada suspeita! Ele me apresenta a conta. Aceito educadamente: ele quer ser pago assim que o traje for recebido. Estou pasmo e lhe explico que não tenho nada a ver com ele enquanto trabalhador de meu alfaiate, apenas com o próprio alfaiate, a quem fiz a encomenda. O homem insiste, o tempo fica em cima da hora; pego o terno e começo a vesti-lo, o homem segura e me impede de fazê-lo. Violência da minha parte, violência da dele! Cena. Eu luto apenas de camisa, porque quero vestir minha calça nova.

Finalmente um esforço de dignidade, uma ameaça solene, uma maldição sobre meu alfaiate e seu assistente, um juramento de vingança: durante esse tempo o homenzinho vai embora com o meu traje. Fim do segundo ato: eu fico pensando no sofá com minha camisa e olho para um traje preto, pensando se ele será bom o suficiente para Richard.

- A chuva está caindo lá fora. –

²⁵ Wilhelm Heinrich Roscher (1845 – 1923) foi um erudito clássico alemão. Ele se especializou em estudos de mitologia grega e romana. Também era membro da associação filológica de Neitzsche.

²⁶ Franz Heinrich Ludolf Ahrens (1809-1881), diretor do Instituto de bacharelado e deputado por Hannover. Escreveu sobre os dialetos homéricos e áticos.

²⁷ Periódico humorístico.

²⁸ Luis II de Baviera.

²⁹ Rua estreita que passa atrás da casa de Nietzsche.

São sete e quinze: marquei um encontro com Windisch às sete e meia, nos encontraremos no café do teatro. Saio furioso na noite negra e chuvosa, um homenzinho também de negro, sem fraque, mas em um estado romanesco de excitação: a sorte me é favorável, até a cena da alfaiataria tem algo incrivelmente incomum.

Chegamos ao aconchegante salão de Brockhaus: não há lá ninguém a não ser a família próxima, Richard e nós dois. Sou apresentado a Richard e dirijo-lhe algumas palavras de admiração: ele me pergunta como exatamente familiarizei com sua música, xinga terrivelmente todas as apresentações de suas óperas, com exceção das famosas de Munique, e zomba dos diretores que, com suave tom, interpelam sua orquestra dizendo: “Senhores, agora apaixonadamente”, “Meus queridos amigos, ainda um pouco mais apaixonadamente!”. W. se diverte imitando o dialeto de Leipzig. —

— Agora vou te contar resumidamente o que esta noite nos ofereceu: emoções verdadeiramente prazerosas, e de um sabor peculiarmente tão picante que ainda hoje estou dominado por elas e não consigo voltar à antiga rotina, de modo que não posso fazer nada melhor do que falar com você, meu querido amigo, e anunciar uma “novidade maravilhosa”. Antes e depois do jantar, Wagner tocou todas as partes importantes de *Mestres cantores* imitando todas as vozes de forma desinibida. Ele é um homem fabulosamente vivo e ardente que fala muito depressa, é muito engraçado e consegue alegrar completamente um encontro privado como aquele. Nesse ínterim, tive uma longa conversa com ele sobre Schopenhauer: Ah! Você entende como foi um prazer ouvi-lo falar sobre isso com um calor indescritível, pelo que também ficou agradecido, pois considera que Schopenhauer foi o único filósofo que compreendeu a essência da música; então ele quis saber como os professores de agora se comportam em relação a ele, riu muito do Congresso de Filósofos em Praga³⁰ e falou dos “filósofos vassalos”. Depois, ele leu um trecho de sua biografia que aliás está escrevendo neste momento, uma cena extremamente encantadora de sua vida de estudante em Leipzig, na qual não consigo pensar agora sem ter um ataque de riso. A propósito, ele escreve de forma extraordinariamente hábil e espirituosa. — No final, quando estávamos ambos nos preparando para ir embora, ele me deu um abraço caloroso e muito gentilmente, me convidou para visitá-lo, tratar de música e filosofia. Ele também me encarregou de apresentar música para sua irmã e seus familiares, o que aceitei solenemente. — Você ouvirá mais quando eu tiver uma visão um pouco mais objetiva e distante dos acontecimentos desta noite. Por hoje um afetuoso adeus e os melhores desejos para sua boa saúde.

F. N.

*Res severa! Res severa! Res severa!*³¹

Meu querido amigo, peço que entre em contato com o doutor Klette³² em Bonn e (sem mais formalidades e explicações) solicite que devolva o manuscrito. Pelo menos é assim que eu agiria.

A falta de tato de Ritschl é muito grande: e ficou evidente na conversa que ocorreu: tanto é que eu falei com ele um pouco friamente, o que o chocou fortemente.

É verdade que neste momento o *Museu Rheinisches* está sobrecarregado: e isso pode se ver no último número deste ano que saiu com mais 4 folhas em relação ao número habitual de páginas.

³⁰ Celebrado de 20 de setembro a 4 de outubro.

³¹ Esta é a segunda carta em uma folha separada que Nietzsche comenta no começo.

³² Anton Klette (1834-1886), filólogo e arquivista da Biblioteca de Bonn até 1870. Foi editor junto com Ritschl da revista *Rheinisches Museum für Philologie*.

É compreensível que ele ainda esteja pessoalmente chateado com essa história. Fui eu que, com a melhor intenção e com o espírito mais amigável, propus-me a confiar o seu manuscrito ao *Museum Rheimisches*: pensei que estava a fazer algo muito cordial com isso. Fico especialmente irritado quando penso sobre o propósito para o qual seu belo trabalho foi originalmente planejado.

Se você quer se vingar, mande o escrito para *Hermes*; no entanto, eu mesmo não sou amigo de uma vingança desse tipo. Nessas circunstâncias, não se pode falar de *Philologus*, e com os *Jahrbücher*³³ de Fleckeisens. Estamos na mesma situação com o *Rheimisches Museum*.

Portanto, caro amigo, você tem que encontrar um editor (e se me permite te aconselhar, publique o *Övoç* ao mesmo tempo, de acordo com a relação que você reconheceu entre os manuscritos). Naturalmente é muito melhor que você procure um editor em Hamburgo: do contrário, acredite em mim, procurarei com zelo para ver se encontro um editor nobre, caso você precise.

De todo modo, o assunto tem que ser solucionado rapidamente, pois, o manuscrito de 3 – 4 folhas tem que ser impresso dentro de um mês. –

Se você não tem tanta pressa, talvez um pequeno plano possa ser arranjado entre nós dois: fazemos um livro juntos, intitulado “Contribuições à História da Literatura Grega”, no qual combinamos artigos mais extensos (por exemplo, o meu sobre a atividade literária de Demócrito, sobre o *ἄγων* de Homero e Hesíodo, sobre o cínico Menipo), e também adicionar um certo número de miscelâneas.

O que você pensa sobre isso?

Com a mais leal amizade e simpatia
in rebus secundis et adversis
o idílico de Leipzig

Parte final da Carta KSB II, 604. A Erwin Rohde em Hamburgo, (Leipzig, 9 de dezembro de 1868).

(...)

Cada uma de suas cartas me prova que é realmente uma pena todos os bons momentos que *não* passamos juntos, por exemplo, este inverno que de fato me oferece todos os tipos de estímulos e passatempos divertidos no estilo de Leipzig, mas que me tem negado o contato direto e diário com alguém que tenha a minha mesma visão de mundo: eu teria que mencionar o bom Romundt, que certamente agradaria a você também, ao contrário de algumas mentes tão vulgares, mas eruditas que orgulhosamente consideram com condescendência este estranho misto de discernimento, de vontade e incapacidade, que tem o nome de Romundt. — Ficou claro para mim novamente, graças a uma coincidência realmente divertida, o quanto nós dois percorremos o mesmo caminho; pois, exatamente ao mesmo tempo, nos ocupávamos do romantismo e aspirávamos avidamente os odores familiares e afins, sem que nenhum soubesse da ocupação insólita do outro. Chamar algo assim de mero acaso seria um pecado contra o espírito sacro de Schopenhauer. Depois deste caso e depois de todas as semelhanças surpreendentes entre suas cartas, que sempre aprecio com um coração agradecido e enorme prazer, e minha atual linha de pensamento, tenho a firme convicção de que vamos nos entender completamente sobre um gênio, que parecia para mim como um

³³ *Jahrbücher für classische Philologie*, editados por Alfred Fleckeisen.

problema insolúvel e que ano após ano, fiz renovado esforço para entendê-lo: esse gênio é Richard Wagner. Este é agora o segundo exemplo de como nós criamos nossos próprios ídolos, quase despreocupados com a opinião dominante que é especialmente válida entre os eruditos; e esta é a segunda vez que se dá este passo com mais certeza e confiança em si mesmo.

Wagner, tal e como o conheço agora, por sua música, sua poesia, sua estética e em grande parte por aqueles momentos felizes em que convivi com ele, é a expressão mais viva do que Schopenhauer chama de gênio³⁴: de fato, salta aos olhos a semelhança em cada uma de suas características. Ah, como eu gostaria de poder te contar, em uma noite aconchegante, sobre os muitos pequenos detalhes que sei sobre ele, a maioria deles por meio de sua irmã! Quem me dera pudéssemos ler juntos os poemas (que Romundt valoriza tanto, ele considera RW de longe o primeiro poeta da geração, aliás, Wagner me disse que Schopenhauer também tinha uma opinião muito boa sobre eles), poderíamos caminhar juntos ao longo do arrojado e certamente vertiginoso percurso de sua estética destrutiva e construtiva, poderíamos finalmente deixar-nos arrastar pelo arrebatamento emocional de sua música, por este mar de sons schopenhaurianos, cujas ondas mais secretas sinto bater em mim, de tal modo que escutar a música wagneriana é uma intuição jubilosa, sim, uma assombrosa descoberta de mim mesmo.

Mas desfrutar de tudo isso, com um amigo como você, é para mim realmente uma necessidade ardente, de tal modo que penso com ansiedade no momento em que voltaremos a nos encontrar. Que não tarde muito!

Com leal amizade,
teu Friedrich Nietzsche

KGB III, 4. Carta de Nietzsche a Richard Wagner em Tribschen, (Basileia, 22 de maio de 1869)³⁵

Caro senhor,

Há quanto tempo tenho a intenção de exprimir, sem hesitação, o grau de gratidão que sinto por ti; uma vez que de fato os melhores e mais elevados momentos da minha vida estão ligados ao teu nome, e conheço apenas um outro homem, o teu grande irmão espiritual Arthur Schopenhauer, a quem penso com igual veneração, sim, *religione quadam*. Estou feliz por poder fazer-lhe esta confissão em um dia festivo³⁶, e não o faço sem um sentimento de orgulho. Pois se o destino do gênio é ser durante certo tempo apenas *paucorum hominum*, então estes *pauci* podem muito bem sentir-se notavelmente afortunados e distintos, porque é-lhes concedido ver a luz e aquecer-se nela, enquanto as massas ainda estão em pé no frio e gélido nevoeiro. Entretanto, a estes poucos o gozo do gênio não lhes recai tão facilmente, pelo contrário, eles têm de lutar vigorosamente contra os preconceitos onnipotentes e as suas próprias inclinações opostas; isso de tal modo, que se a luta for felizmente concluída, tenham finalmente uma espécie de direito de conquista sobre o gênio.

³⁴ Cf. SCHOPENHAUER. *O Mundo como vontade e representação*. I, §36; II, cap. 31.

³⁵ Resposta ao convite enviado por Cosima von Bülow a Nietzsche em 20 de maio de 1869 para comparecer na celebração de aniversário de Richard Wagner.

³⁶ 22 de maio, aniversário de Richard Wagner.

Ora, me atrevi a incluir-me entre esses *pauci*, depois de perceber o quanto quase todo mundo com quem nos relacionamos são incapazes de captar a sua personalidade como um todo, de sentir a corrente unitária profundamente ética que percorre através de sua vida, escrita e música; em suma, de perceber a atmosfera de uma visão de mundo mais séria e cheia de alma, visão que nós, pobres alemães, perdemos da noite para o dia por conta de todo tipo de miséria política possíveis, pelos disparates filosóficos e por um Judaísmo tão predominante. Agradeço a você e a Schopenhauer se até agora me agarrarei à seriedade vital germânica, a uma consideração mais profunda desta existência tão enigmática e grave.

Quantos problemas puramente científicos foram me explicando aos poucos, atentando para sua personalidade solitária e singular, é claro que eu preferiria dizer-lhe pessoalmente, pois não gostaria de ter que *escrever* tudo o que acabei de lhe escrever. Quão feliz eu estaria se pudesse comparecer hoje em seu retiro na montanha à beira do lago, se a cansativa cadeia de minha profissão não tivesse me prendido em minha casinha de cachorro na Basileia.

Por fim, eu gostaria de pedir para que prestes meus respeitos à Baronesa von Bülow³⁷ e que me permita assinar

como o seu mais fiel e devoto
adepto e admirador

Dr.
Nietzsche
Prof. na Basileia

**KGB III, 108. Carta de Nietzsche a Richard Wagner em Tribtschen,
(Basileia, 10 novembro, dia de Lutero, 1870)**

Veneradíssimo Mestre,

No primeiro assalto do novo semestre que desta vez, após minha longa ausência, é particularmente intenso, nada poderia ter sido mais revigorante do que me enviar seu “Beethoven”³⁸. Quão importante tem sido para mim conhecer sua filosofia da música – e isso significa: conhecer a filosofia da música enquanto tal, inclusive eu poderia deixar particularmente claro em um ensaio que para mim escrevi neste verão, intitulado “A visão dionisíaca de mundo”. De fato, através deste estudo preliminar, consegui compreender completamente e com profundo prazer a necessidade de sua argumentação, por mais remoto que seja o círculo de ideias, por mais surpreendente e espantoso que seja tudo, e especialmente a exposição da autêntica *realização* de Beethoven. Porém, temo que hoje em dia você pareça aos estetas um noctâmbulo, a quem é desaconselhável, na verdade perigoso e, acima de tudo, impossível de se seguir. Mesmo os conhecedores da filosofia schopenhauriana serão, na sua maioria, incapazes de traduzir para si, em conceitos e sentimento, a profunda harmonia entre os seus pensamentos e os de seu mestre. E assim é seu escrito, como diz Aristóteles sobre seus textos esotéricos, são ao mesmo tempo “publicáveis e não publicáveis”.

³⁷ Cosima Liszt era casada com o compositor e virtuoso pianista Hans von Bülow (1830 – 1894), de quem se separou para viver com Wagner. Eles consumaram o matrimônio em 25 de agosto de 1870.

³⁸ WAGNER, Richard. *Beethoven*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

Creio que neste caso seguir-vos-ão como pensador somente aqueles a quem, em primeiro lugar, se tenha revelado o significado sobre todo o “Tristão”.

É por isso que considero a real compreensão de sua filosofia da música como um bem precioso de uma ordem, que por enquanto só pode ser desfrutado por muito poucos. —

No manuscrito, tem algumas letras que precisam ser definidas duas vezes e ocasionalmente são escritas apenas uma vez, por exemplo, em “*appellieren, Apperception, supplieren*”, o que deve ser notado pelo tipógrafo. —

[+ + +]

Seu agradecido e fiel
Friedrich Nietzsche

KSB V, 676. Esboço de uma carta de Nietzsche a Richard e Cosima Wagner em Bayreuth, (Basileia, começo de 1878)³⁹

R<ichard> W<agner> S<ra.>

Ao enviá-lo – confio meu segredo em suas mãos e o de seu nobre consorte, e suponho que a partir de agora será também seu o segredo. Este livro é meu: nele trouxe à luz os meus mais íntimos sentimentos sobre coisas humanas e, pela primeira vez, delimito contornos na periferia de meu próprio pensamento. Em tempos cheios de paroxismos e angústias, este livro foi meu consolo, aquele que não falhou, quando todos os outros meios de consolação falharam. Talvez eu ainda esteja vivo porque consegui escrevê-lo.

Era necessário escolher um pseudônimo⁴⁰, primeiro porque eu não gostaria de perturbar os efeitos dos meus escritos anteriores; e segundo, porque eu quero impedir com isso a ofensa pública e privada da dignidade da minha pessoa (já que minha saúde *não* suportaria *mais* isso); e por fim, especialmente, porque eu queria possibilitar uma *discussão objetiva*, na qual meus mais inteligentes amigos também possam participar, sem que um sentimento de carinho atrapalhe como antes. Ninguém quer falar ou escrever *contra o meu nome*. Mas eu sei que nenhum deles têm os pontos de vista que *este* livro sustenta, no entanto, eu estou muito ansioso para conhecer os contra-argumentos que podem ser apresentados neste caso.

³⁹ Não sabemos se a carta original, da qual traduzimos o esboço, foi enviada aos Wagner, nem mesmo se ela foi sequer redigida posteriormente. Sabemos que a intenção da carta era de ser enviada juntamente como um exemplar de *Humano, demasiado humano*, o que de fato foi enviado como nos confirma Nietzsche em *Ecce homo*: “Quando finalmente me chegou às mãos o livro acabado (...), enviei dois exemplares também para Bayreuth. Por um milagre de sentido no acaso, chegava-me simultaneamente um belo exemplar do texto do *Parsifal*, com dedicatória de Wagner a mim, “a meu caro amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, conselheiro eclesiástico”. — Esse cruzamento dos dois livros — a mim me pareceu ouvir nele um ruído ominoso. Não soava como se duas espadas se cruzassem?... De qualquer modo nós o sentimos ambos assim: pois ambos silenciámos”. (NIETZSCHE, 2008, §5, p. 73).

⁴⁰ Nietzsche teria a intenção de publicar *Humano, demasiado humano* sob um pseudônimo. Seu editor, Schmeitzner o desencorajou temendo um fracasso editorial. O pseudônimo que Nietzsche teria em mente provavelmente era Eduard Leuchtenberg Roon, Cf. *Fragmento póstumo* de 1876, 21[39].

Sinto-me como um oficial que invadiu um posto inimigo. Ferido com certeza – mas agora está *por cima* e – estende a sua bandeira. Sentindo mais felicidade do que dor, muito mais, não importa o quão terrível seja o espetáculo ao redor.

Embora, como disse, não conheço ninguém ainda que seja companheiro de meu pensamento, tenho, no entanto, a presunção de ter pensado não como indivíduo, mas como um coletivo – é uma sensação muito estranha de solidão e pluralidade. – Um arauto cavalgou à frente, mas não sabe ao certo se a cavalaria o segue ou sequer se existe.

REFERÊNCIAS

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche uma Biografia. Volume I: Infância, juventude os anos em Basileia.** Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica de O Nascimento da tragédia: Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB).** Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1975 – 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe.** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (KSB). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Gruyter & Co.: Berlin; New Yorke, 1967/77. Disponível em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, acesso 15/10/2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e representação.** Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

WAGNER, Richard. **Beethoven.** Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

TRADUÇÃO:
DA PONDERAÇÃO

[Von der Überlegung]

Tradução de **André Felipe Gonçalves Correia**felgorreia@hotmail.com<https://orcid.org/0000-0003-3426-0452>

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Possui Bacharelado, Licenciatura Plena e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Dedicou-se ao estudo das seguintes áreas: crítica à metafísica, hermenêutica filosófica, pensamento grego arcaico, romantismo alemão e história da filosofia. Vem desenvolvendo pesquisas e traduções no entorno dos discursos filosóficos de língua alemã, sobretudo nas obras de Hölderlin e do romantismo alemão em geral. Atualmente é editor adjunto da Revista Trágica - Estudos de Filosofia da Imanência (UFRJ). Membro fundador do GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), cujo trabalho central consiste na publicação anual (em livro) da coleção Entre o Alvorecer Antigo e o Crepúsculo Moderno.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3707](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3707)

Recebido em: 11 de Dezembro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 121-123
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3707](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3707)
Dossiê Nietzsche



UM PARADOXO¹

Se louva em todos os céus o benefício da ponderação; mormente a de sangue frio e vagarosa antes do ato. Se eu fosse um espanhol, um italiano ou um francês: isso pôr-se-ia, então, em debandada. Mas uma vez que sou um alemão, penso antes em proferir o seguinte discurso a meu filho, sobretudo para o caso de ele se decidir por ser soldado².

“A ponderação, saiba, encontra seu momento mais adequado após o ato, e não antes. Quando entra em jogo de antemão, ou mesmo no instante da decisão: parece, assim, apenas confundir, inibir e reprimir a força necessária para o agir, que brota do sentimento explêndido; em contrapartida, logo depois, quando a ação estiver concluída, pode-se dela fazer o uso que é dado propriamente ao homem, a saber, tornar-se consciente do que foi falho e frágil no processo e regular o sentimento para outros casos futuros. A própria vida é uma luta com o destino; e é o mesmo com o agir como com a contenda. No instante em que agarra seu oponente, o atleta não pode proceder de acordo com nenhuma outra consideração além da simples intuição instantânea; e aquele que quisesse avaliar quais músculos deveria empregar e quais membros pôr em movimento para vencer, infalivelmente tiraria a haste mais curta³ e seria derrotado. Mas depois, tivesse ele vencido ou estivesse deitado sobre o chão, pode ser oportuno em seu lugar ponderar acerca da pressão com a qual ele prostrou seu oponente ou acerca de qual perna ele deveria ter colocado para se sustentar corretamente. Quem não agarra a vida, como um tal contendor, e, com mil membros, não sente e percebe de acordo com todas as reviravoltas da luta, de acordo com todas as resistências, pressões, evasivas e reações: o que diz não será levado em conta em colóquio algum; muito menos em uma batalha.”⁴

¹ A primeira impressão deste texto se deu no dia 07 de dezembro de 1810, no jornal *Berliner Abendblätter*, publicado por Julius Eduard Hitzig e editado pelo próprio Kleist. O jornal teve uma curta existência: do dia 01 de outubro de 1810 até o dia 30 de março de 1811, ano em que Kleist viria a falecer. Nele foram publicados diversos textos do autor, incluindo *Sobre o teatro de marionetes*, de 12 a 15 de dezembro de 1810, em quatro episódios. A sua temática evoca, em tom de admoestação, a relação de anterioridade e posterioridade entre ação e ponderação. Quanto à presente edição, foi adotado o formato bilíngue: primeiramente a tradução em português e em seguida o texto original em alemão. O documento da edição alemã vale a nível de citação, ou seja, apenas para fins acadêmicos e não comerciais, sem qualquer intenção de desrespeitar eventuais direitos da editora ou do editor.

² Vale a pena lembrar do contexto histórico em que se encontrava Kleist, qual seja, o das invasões napoleônicas em territórios de língua alemã. O autor fazia parte daqueles que defendiam a rebelião armada contra as tropas francesas. Seu fervor político pode ser verificado no drama *A batalha de Hermann (Die Hermannschlacht)*, de 1808, e, sobretudo, no escrito *Catecismo dos alemães (Katechismus der Deutschen)*, destinado a ser publicado no ano de 1809 (o mesmo de sua composição) na revista *Germania*, planejada pelo próprio Kleist e por seu amigo Friedrich Christoph Dahlmann, os quais, com as esperanças patrióticas frustradas, acabaram por abandonar o projeto.

³ No original consta a expressão idiomática *den Kürzeren ziehen* (“tirar ou puxar o mais curto”, literalmente). Ela remonta às ocasiões jurídicas em que não se obtinha decisão acerca de uma questão legal. Para a solução do impasse, se utilizava, então, hastes ou canudos de tamanhos diversos. Perderia aquele que retirasse o mais curto dentre os que se ocultavam no caixote. O resultado era visto como um julgamento de Deus.

⁴ Seria oportuno aqui, a nível de conclusão, citar a seguinte passagem de *Catecismo dos alemães*, em que se verifica a mesma tônica de crítica aos compatriotas do autor (no contexto, de índole catequética, o filho desvela o “mau hábito” [*Unart*] dos alemães a pedido de seu pai, conforme outrora o ensinara): “Tu me disseste que o entendimento dos alemães, por intermédio de alguns professores astuciosos, recebeu uma sobrestimação; eles refletiriam, onde deveriam sentir ou agir, criariam poder tudo realizar mediante sua argúcia, e nada mais dariam à antiga e misteriosa força do coração” [*Der Verstand der Deutschen, hast du mir gesagt, habe, durch einige scharfsinnigen Lehrer, einen Überreiz bekommen; sie reflektierten, wo sie empfinden oder handeln sollten, meinten, alles durch ihren Witz bewerkstelligen zu können, und gäben nichts mehr auf die alte, geheimnisvolle Kraft der Herzen*] (KLEIST, Heinrich von. “Katechismus der Deutschen abgefaßt nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte”. Hrsg. von Siegfried Streller. In: *Werke und Briefe in vier Bänden* [Band 3]. Berlin und Weimar, 1978, S. 395).

EINE PARADOXE

Man rühmt den Nutzen der Überlegung in alle Himmel; besonders der kaltblütigen und langwierigen, vor der Tat. Wenn ich ein Spanier, ein Italiener oder ein Franzose wäre: so möchte es damit sein Bewenden haben. Da ich aber ein Deutscher bin, so denke ich meinem Sohn einst, besonders wenn er sich zum Soldaten bestimmen sollte, folgende Rede zu halten.

»Die Überlegung, wisse, findet ihren Zeitpunkt weit schicklicher nach, als vor der Tat. Wenn sie vorher, oder in dem Augenblick der Entscheidung selbst, ins Spiel tritt: so scheint sie nur die zum Handeln nötige Kraft, die aus dem herrlichen Gefühl quillt, zu verwirren, zu hemmen und zu unterdrücken; dagegen sich nachher, wenn die Handlung abgetan ist, der Gebrauch von ihr machen läßt, zu welchem sie dem Menschen eigentlich gegeben ist, nämlich sich dessen, was in dem Verfahren fehlerhaft und gebrechlich war, bewußt zu werden, und das Gefühl für andere künftige Fälle zu regulieren. Das Leben selbst ist ein Kampf mit dem Schicksal; und es verhält sich auch mit dem Handeln wie mit dem Ringen. Der Athlet kann, in dem Augenblick, da er seinen Gegner umfaßt hält, schlechthin nach keiner anderen Rücksicht, als nach bloßen augenblicklichen Eingebungen verfahren; und derjenige, der berechnen wollte, welche Muskeln er anstrengen, und welche Glieder er in Bewegung setzen soll, um zu überwinden, würde unfehlbar den kürzeren ziehen, und unterliegen. Aber nachher, wenn er gesiegt hat oder am Boden liegt, mag es zweckmäßig und an seinem Ort sein, zu überlegen, durch welchen Druck er seinen Gegner niederwarf, oder welches Bein er ihm hätte stellen sollen, um sich aufrecht zu erhalten. Wer das Leben nicht, wie ein solcher Ringer, umfaßt hält, und tausendgliedrig, nach allen Windungen des Kampfs, nach allen Widerständen, Drücken, Ausweichungen und Reaktionen, empfindet und spürt: der wird, was er will, in keinem Gespräch, durchsetzen; viel weniger in einer Schlacht.«

REFERÊNCIA

KLEIST, Heinrich von. "Von der Überlegung. Eine Paradoxe". In: **Werke und Briefe in vier Bänden** [Band 3]. Hrsg. von Siegfried Streller. Berlin und Weimar, 1978, S. 471-472.

**EDUCAÇÃO COMO ÉTICA EM KIERKEGAARD E PAULO FREIRE:
POR UMA EDUCAÇÃO ÉTICO-EXISTENCIAL¹**[EDUCATION AS ETHICS IN KIERKEGAARD AND PAULO FREIRE: FOR AN
ETHICS-EXISTENTIAL EDUCATION]**Jorge Miranda de Almeida**
mirandajma@gmail.com

Pós-doutor pela Universidade do Vale do Rio do Sinos UNISINOS (2010). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universitã Gregoriana (2004). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1993) Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1990). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, ética da alteridade, educação e as transformações da existência, ética e responsabilidade, ética e política; filosofia contemporânea e filosofia da existência. Autor do livro Kierkegaard, pela editora Zahar; autor e organizador do livro: Kierkegaard no Brasil: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. Autor do livro Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas, Edições UESB, 2009. Organizador e autor do livro Filosofia, Cinema e Educação, Edições UESB/FAEPSB, 2010; Organizador e autor do livro Pressupostos da educação para uma cultura de paz, Companhia Ilimitada, 2010; organizador e co-autor do livro Subjetividade, Filosofia e cultura, publicado pela editora LiberArs, 2011. Organizador e co-autor do livro Educação, ética e cultura, publicado pela editora LiberArs, 2012. A educação em Kierkegaard e Paulo Freire: por uma educação ético-existencial, Edições UESB, 2013. autor e organizador do livro Memória, subjetividade e corporeidade, LiberArs, 2015; Memória subjetividade e justiça, 2016, Atualmente é professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e professor permanente do programa de pós-graduação Stricto sensu em Memória: linguagem e sociedade (mestrado e doutorado, conceito 5 CAPES) e professor colaborador do programa de pós-graduação stricto sensu em Linguística da UESB-BA.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.4334](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.4334)

Recebido em: 02 de Maio de 2022. Aprovado em: 10 de Maio de 2022

¹ O texto foi ampliado e desenvolvido em vista desta publicação, mas foi originalmente proferido na Aula Magna de abertura do semestre 2021.2 do Departamento de Filosofia da UERN em Caicó (Nota do Editor).



Resumo: O artigo aborda as relações entre Kierkegaard e Paulo Freire a partir da concepção da educação *como* ética e da ética *como* educação, de modo que a construção do processo do amadurecimento da personalidade da singularidade ocorra no interior de atitudes éticas. Dessa forma, pretende-se oferecer ao (a) leitor(a) a possibilidade de dialogar com Paulo Freire e Kierkegaard no que diz respeito ao COMO se realiza a educação e a ética no Brasil, como também o exercício de PRATICAR a Filosofia num contexto de crise sem precedentes na história da educação e da construção dos processos culturais, econômicos, religiosos, políticos, sociais e simbólicos no Brasil.

Palavras-chave: Kierkegaard. Paulo Freire. Educação. Singularidade. Relação.

Abstract: The article approaches the relations between Kierkegaard and Paulo Freire from the conception of education, as ethics and ethics as education, so that the construction of the process of personality maturing of singularity occurs within ethical attitudes. In this way, it is intended to offer the reader the possibility of dialogue with Paulo Freire and Kierkegaard regarding HOW education and ethics are carried out in Brazil, as well as the exercise of PRACTICE Philosophy in a context of unprecedented crisis in the history of education and construction of cultural, economic, religious, political, social and symbolic processes in Brazil.

Keywords: Kierkegaard. Paulo Freire. Education. Singularity. Relationship.

INTRODUÇÃO

Kierkegaard (1813-1855) e Paulo Freire (1921-1997) não se conheceram pessoalmente. Mas, tem muitas variáveis em seus escritos que dialogam com o homem existencial de carne e osso e tutano nas veias. Considero um privilégio, ser um dos pioneiros no mundo a estabelecer uma relação entre os dois pensadores da educação e da ética e da educação como ética. Em 2013, publiquei o livro intitulado *A educação em Kierkegaard e Paulo Freire: por uma educação ético-existencial*, onde procurei estabelecer as bases da relação entre os dois. Retomo, neste artigo, ponderações dos dois capítulos da respectiva obra e procuro atualizar para os dias atuais. O primeiro capítulo é o que origina o nome do livro, o capítulo terceiro intitulado *Ética e política no pensamento de Kierkegaard e Paulo Freire*, abordarei os dois primeiros tópicos: *Ética e política em Kierkegaard e Paulo Freire* e *Ética, educação e dignidade humana em Kierkegaard e Paulo Freire*. O pensador brasileiro não teve acesso direto à produção do filósofo dinamarquês, contudo sofreu muita influência deste pensador mediante a leitura e o diálogo que manteve com discípulos e interlocutores kierkegaardianos de primeira mão, como Sartre, Ricoeur, Jaspers, Lukacs, Berdiaeff, Heidegger, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Amoroso Lima, entre outros. A partir da leitura e das interfaces desses autores com os dois pensadores em questão, levanto como possibilidade a afirmação da indissociabilidade entre educação e ética, pois a primeira só tem validade se muito mais do que passar informações e conteúdos construir caráter, e a segunda só se concretiza se for no interior de práticas educativas, que se concretizam no interior da ética e do testemunho ético do existente no movimento realizado para tornar-se humano.

Paulo Freire, em *Pedagogia da Autonomia*, desenvolve as relações entre educação e ética, afirmando que “não é possível pensar os seres humanos longe, sequer, da ética, quanto mais fora dela. Estar longe, ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens, é uma transgressão”. E ainda explicita a relação ética e educação como condição fundamental do querer ser mais, do tornar-se humano mediante uma prática “fundamentalmente justa e ética contra a exploração dos homens e das mulheres e em favor de sua vocação de querer ser mais” (FREIRE, 2001, p. 23). No interior desta perspectiva, estabelece-se relações entre Kierkegaard e Paulo Freire na construção de uma perspectiva de educação que seja embasada na ética da alteridade e, reduplicativamente, seja a condição para que a educação possa cumprir sua tarefa de construir a singularidade com caráter, com personalidade ética. Sendo assim, a indissociabilidade entre ética e educação possibilita relações mais verdadeiras, mais justas e mais humanas ao invés de utilizar de uma falsa concepção de ética fundamentada num puritanismo ou de uma hipocrisia arvorada em ética dos costumes, “que vê a imoralidade no corpo do homem e da mulher como se amar fosse pecado, que as cidades educativas testemunhem sua riqueza incessante da pureza e sua recusa veemente ao puritanismo” (FREIRE, 2001, 16).

O que podemos compreender como ética em Kierkegaard e desde já demarcar o horizonte de onde estaremos refletindo sobre a educação como ética. Ética é assumir a responsabilidade perante o outro gratuitamente, por isso, é uma ação assimétrica. A assimetria é uma categoria edificada no amor como ética, e esta é fundamentada na interioridade que é sinônimo de subjetividade, por isso, somente quem se edificou a si mesmo na interioridade é capaz de constituir-se em maturidade e capaz de abnegar-se de si como doação do excesso de si que foi construído na interioridade. Por isso Kierkegaard (2005, p. 156) afirma:

Educação como ética em Kierkegaard e Paulo Freire: por uma educação ético-existencial

ALMEIDA, Jorge Miranda de

A interioridade exigida é aqui a da abnegação ou renúncia de si, que não se define mais proximamente em relação com a noção do amor da pessoa amada (do objeto) mas sim em relação com auxiliar a pessoa amada a amar a Deus. Daí segue que a relação de amor, enquanto tal, pode constituir-se no sacrifício que é exigido. A interioridade do amor deve estar disposta ao sacrifício, e mais: sem exigir nenhuma recompensa.

Esta é também a tese de Trombetta, desenvolvida no verbete alteridade para o *Dicionário Paulo Freire*, recheada de uma perspectiva eminentemente kierkegaardiana ao demonstrar que

[...] a educação é, em sua essência, um processo ético antes de ser consciência crítica, engajamento político e ação transformadora. Ou a educação é ética e respeitosa com a alteridade do outro em sua singularidade, ou não é educação. É este respeito à alteridade do outro a exigência ética de todo o pensamento de Freire. Toda a eticidade da existência humana se dá no reconhecimento da alteridade, da sua dignidade de pessoa e na luta por justiça social. Sem este respeito e reconhecimento do outro não podemos entrar no diálogo libertador. Seguindo o legado ético-pedagógico de Freire, podemos concluir dizendo que o resgate da dignidade do outro, da sua alteridade é condição primeira para a edificação de um projeto mundo/sociedade “em que seja menos difícil de amar” (TROMBETTA apud REDIN; STRECK; ZITKOSKI, 2010, p. 35).

O encontro entre Paulo Freire e Kierkegaard pode parecer aos marxistas dogmáticos e aos kierkegaardianos religiosos uma insensatez. Se Paulo Freire utiliza do método do materialismo histórico dialético enquanto a preocupação de Kierkegaard é com a singularidade do indivíduo e utiliza do método da pseudonímia e da comunicação indireta, o que eles poderiam ter em comum? Se o esforço kierkegaardiano é retirar o indivíduo da massa e educar o singular e se a tarefa de Freire é combater na esfera do social, como conciliar, sem forçar a barra Freire e Kierkegaard? O esforço dos dois consiste em impedir que a subjetividade seja subjetivada em processos de objetivação. Em primeiro lugar, ambos estabelecem profundas críticas ao marxismo, sobretudo, por não considerar a força da subjetividade no processo da revolução. Paulo Freire descreve o período histórico que antecede a Revolução de 1848, Kierkegaard a vive. Nesse ano Marx e Engels publicam *O Manifesto Comunista*, Kierkegaard em 1847 publica a obra maior *As Obras do Amor*, trabalhando com a categoria do amor na perspectiva da mais revolucionária das ações que o homem é capaz, no que é seguido por Freire, pois uma revolução sem amor, sem amorosidade é tirania disfarçada. A luta de classes não pode ser o motor da revolução e da história se não considerar a subjetividade, ou se fizer uma interpretação ideológica da subjetividade reduzindo-a ao subjetivismo, como ele explicita na obra *Pedagogia do Oprimido* (2005); obra dedicada aos oprimidos e aos intelectuais marxistas e cristãos.

É a partir da concepção de subjetividade em Kierkegaard que se estabelece a relação entre os dois, mas é preciso atenção, porque há um deslocamento na compreensão da subjetividade. Se por um lado, Freire não atinge a concepção radical de subjetividade como estabelece Kierkegaard, por outro lado, ele reconhece a importância dessa categoria e faz uma distinção entre o que Marx entende por subjetividade e o que os seus discípulos e entre nós, alguns materialistas ortodoxos

que fazem uma apropriação de Marx para justificar suas posturas dogmáticas. Freire a esse respeito escreve:

[...] O que Marx criticou e, cientificamente destruiu não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo. A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são os produtores dessa realidade e se esta, na *inversão da práxis*, se volta sobre eles e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens. (FREIRE, 2005, p. 41)

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. Com a apropriação dessa expressão de Levinas (2000) e adaptada ao contexto brasileiro é possível problematizar como a concepção da educação no processo de colonização brasileira até os dias de hoje, contribuiu para esvaziar a vida da vida transformando a pessoa humana em seres apáticos, consumidores satisfeitos e completamente despolitizados. Nesse contexto, é pertinente a tese de Hugo Assmann de que “hoje, educar significa defender vidas” (ASSMANN, 2007, p. 22). Como defender vidas? O que se entende por vida? Quem tem direito a vida? Todos? Então, como justificar a naturalização da morte silenciada, da morte matada, da exclusão?

Nobert Elias (1994, p. 27), em *A Sociedade dos Indivíduos*, também corrobora a tese freireana e kierkegaardiana de que o indivíduo quando nasce é apenas uma “criatura desamparada que vem ao mundo e se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de adulto”. Evidentemente, se a existência é a concretização de um contínuo devir, que se traduz em ações de uma liberdade histórica em meio a uma comunidade, a educação desempenha um papel extremamente relevante na construção da personalidade, no cultivo do homem interior, na prática e na vivência das virtudes ou do caráter. Embora Kierkegaard não tenha sistematizado uma pedagogia da educação, tinha consciência de que a maior necessidade para tornar-se ético é, primeiramente, educar-se. Em seu *Diário* constatamos esta preocupação: “Não! Educação, educação: Eis o que o mundo mais tem necessidade. Este sempre foi o contínuo tema dos meus escritos, o argumento dos meus colóquios com Cristiano VIII (Rei da Noruega, foi rei da Dinamarca antes de Frederico VII – 1839-1848)” (KIERKEGAARD, 1980, VIII A 186).

É possível utilizar da ironia como método socrático e kierkegaardiano para problematizar a questão da educação no Brasil atual. A tarefa da educação não é ensinar, formar o cidadão e prepará-lo para o mercado de trabalho? Os cursos de licenciatura em Pedagogia, Sociologia, Filosofia, Literatura, História, Geografia, etc. não têm como objetivo principal transmitir conteúdos para que os futuros profissionais da educação tenham domínio, clareza, eficiência e eficácia no ato de ensinar? Mas, ensinar o quê? Ensinar para quem? Ensinar por quê? Ensinar a quem? Ensinar como? Paulo Freire responde a essas provocações afirmando que

[...] A educação que se impõe aos que verdadeiramente se comprometem com a libertação não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres vazios a quem o mundo “encha” de conteúdos; não pode basear-se numa consciência especializada, mecanicistamente compartimentada, mas nos homens como “corpos conscientes” e na consciência como consciência

intencionada ao mundo. Não pode ser a do depósito de conteúdos, mas a da problematização dos homens em suas relações com o mundo. [...] a libertação autêntica, que é a humanização em processo não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca e mitificante. É práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo. (FREIRE, 2005, p. 77 – grifos do autor)

A educação existencial seria o caminho que o homem percorre do estar vivo, como um animal ou um vegetal, um número a mais no caminho, como exemplifica Kierkegaard em *A Doença Mortal*, ao tornar-se existente; metamorfose que acontece no interior da ética. Essa transformação edifica a relação existencial que o indivíduo singular estabelece *em e com* o mundo, porque “o domínio da existência é o domínio do trabalho, da cultura, da história, dos valores – domínio em que os seres humanos experimentam a dialética entre determinação e liberdade” (FREIRE, 1981, p. 53). Kierkegaard ao conceber o homem como fruto da relação que ele estabelece consigo mesmo, com o outro e com a comunidade no interior das contradições entre temporalidade e eternidade, finitude e infinitude, necessidade e liberdade, caminha na mesma direção de Freire, a saber: o homem é um ser indeterminado, é um projeto, é uma tarefa que quer ser realizada. Viver é um dom, existir é transformar-se em si mesmo. O que significa existir? Como se realiza essa tarefa? Como edificar-se a si mesmo no temor e tremor da existência? O existir autêntico é para o existente o seu supremo interesse e comprometer-se em existir é a sua realidade.

Portanto, o autêntico saber existencial é aquele que promove essa transformação interna, o que não é possível num discurso acadêmico e desinteressado, numa lógica fria e insensível diante dos destinos e dos dramas colocados diante de cada existente. O que está em jogo não é uma equação, fórmula ou regra gramatical, o que precisa ser entendido nas pedagogias atuais é que a nossa vida está em nossas mãos e que somos responsáveis pelas escolhas que construirão ou não uma individualidade autêntica. Mas como escolher se o discípulo aprendeu, mas, não apreendeu o essencial que é realizar-se a si mesmo? Como construir com o discípulo se o mestre não desceu do seu púlpito e não se fez ele mesmo discípulo? Como educar, se o mestre, ele mesmo não existe, mas apenas vive como um livro numa prateleira da biblioteca cheio de conhecimentos, mas carente de testemunho da verdade e, por isso, incapaz de traduzir-se em verdade?

Por isso, do solo existencial que nos movemos, é muito difícil desenvolver uma reflexão séria sobre filosofia, sobre educação e sobre a ética sem refletir de dentro sobre o próprio homem, sobre a condição humana, sobre as contradições e os contrastes inerentes ao processo do tornar-se homem, pelo menos é essa a temática desenvolvida por Freire principalmente em *Educação e Mudança*, *Pedagogia da autonomia*, *Pedagogia do oprimido* e por Kierkegaard na *Doença mortal (o desespero humano)*, *Post-scriptum conclusivo não científico*, *O conceito de angústia* e *Migalhas Filosóficas*.

Se é em meio a dialética tensionada da necessidade e liberdade que o homem constrói a si mesmo, qual é a tarefa da educação nesse processo? Por que a educação brasileira em suas várias vertentes, com raríssimas exceções, segundo Freire (2005), permanece alheia à experiência existencial dos educandos? Por que a ética não é internalizada como prática pedagógico-político-educativa? Ora, se os modelos atuais de educação efetivamente contribuísssem para construir dignidade humana, portanto, pessoas éticas, engajadas na construção do bem, da solidariedade, da justiça, não estaríamos afundando num novo tipo de barbárie como sentenciam Adorno (2010) e Hannah Arendt (2009) com a perturbadora discussão sobre a banalidade do mal, como consequência da indiferença dos homens diante das várias formas de violências, denúncia

direcionada especialmente aos intelectuais, aos acadêmicos, e pode ser endereçada especialmente aos filósofos. A ausência da ética que pode ser constatada em cada município brasileiro nas gritantes contradições da concentração de terras e de rendas, na exploração quase escravista nos milhões de trabalhadores do terceiro setor, no silenciamento das violências cometidas contra os menos favorecidos, na invisibilidade com que vive milhões de pessoas nas periferias, palafitas e nas ruas das nossas cidades, da dependência estrutural através de programas assistencialistas.

O que então os autores concebem como educação? Freire desenvolve em seus escritos a educação como uma educação libertadora, problematizadora, dialógica e que tem como principal finalidade transformar dialeticamente a existência do sujeito e do meio social em que ele está inserido. Educar, portanto, é mais do que um ato de desalienação, é um ato de superação da dialética do senhor e do escravo, do opressor e do oprimido e ocorre em dois momentos. O primeiro,

[...] Em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação (FREIRE, 2005, p. 46).

Paulo Freire, em *Pedagogia do Oprimido*, tem uma clara noção do medo, do conformismo e da adaptação por parte de muitos educadores brasileiros comprometidos até a medula com o jogo nefasto da educação brasileira comprometida com o neoliberalismo, pois muitos educadores

Se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece na absolutização da ignorância daqueles a razão da sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, a maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão da existência do educador, mas não chegam, nem sequer ao modo do escravo naquela dialética, a descobrir-se educadores do educador (FREIRE, 2005, p. 67).

Ainda na referida obra, afirma que uma das tarefas primordiais da pedagogia crítica radical libertadora é trabalhar efetiva e criticamente a legitimidade do sonho ético-político da superação da realidade injusta e a promoção da dignidade. Educação é, então, um ato de liberdade humana, ou melhor, como o próprio título da obra indica: *educação como prática da liberdade*. Educar é muito mais do que ensinar a ler e a escrever, educar é construir caráter, é construir personalidades fortes e edificadas como concebe Kierkegaard para que se possa vivenciar responsavelmente o desafio a as exigências inerentes à liberdade.

Em Kierkegaard a educação é a tarefa de transformação do eu (indivíduo) em Si mesmo (singularidade). A educação é edificante porque deve ser construída na interioridade, para que o singular possa elaborar a própria personalidade e atingir a maturidade necessária para se doar ao próximo na condição de excesso ou transbordamento de si. Permanecer em si mesmo é um ato de alienação e desespero. Ir ao encontro do outro é a condição para tornar-se cada vez mais um si

mesmo como o outro e com o outro. A educação adquire a dimensão mais importante para a pessoa humana porque trata-se de decidir sobre escolhas e a decisão é sempre singular, como também corrobora Hannah Arendt em *A Vida do espírito* quando assevera que “o fim é determinado por uma decisão a respeito do que vale a pena conhecer, e essa decisão não pode ser científica” (ARENDR, 2009, p. 72), mas fruto do pensar o pensamento de uma determinada subjetividade.

Por isso, é na subjetividade que ocorre a mais difícil ação que o homem é capaz de empreender: decidir, escolher sobre que ou quais ações realizar e como realizar, porque é na ação que o homem concretiza o bem e/ou o mal; é na ação que o homem constrói a sua humanidade ou a sua inumanidade, logo, é exatamente na decisão que ele opta pelo que é mais humano ou o que é mais inumano. Nesse sentido, é pertinente o esforço de Kierkegaard em *Post-scriptum conclusivo não científico às migalhas filosóficas*, sobretudo na segunda parte, no segundo capítulo intitulado *O tornar-se subjetivo*. A discussão sobre a subjetividade é atualíssima tendo em vista a apropriação da subjetividade como modos de subjetivação e ajustamento da própria subjetividade aos padrões de normalidade como ajustamento, logo, uma subjetividade que nega a própria subjetividade nos processos de subjetivação que outra coisa não é senão a homogeneização da subjetividade e a sua transformação em objetividade.

Weffort (apud FREIRE, 1967, p. 6), no prefácio a *Educação como prática da liberdade*, afirma: “Quando alguém diz que a educação é afirmação da liberdade e toma as palavras a sério — isto é, quando as toma por sua significação real — se obriga, neste mesmo momento, a reconhecer o fato da opressão, do mesmo modo que a luta pela libertação”. Esta tese implica necessariamente que o educador não pode e não tem o direito de permanecer pretensamente neutro diante das contradições político-econômicas e sociais, discutindo um conteúdo aparentemente desconectado da realidade em que ele e o discente estão inseridos.

Considerando todo ato educativo como ato eminentemente político é comprometedor a postura de muitos acadêmicos que se limitam apenas a reproduzir os conteúdos dos manuais de forma pretensamente ingênua, negando exatamente a proposta freiriana de que “o ensino rigoroso dos conteúdos jamais se faça de forma fria, mecânica e mentirosamente neutra” (FREIRE, 2000, p. 43), sobretudo num contexto em que prevalecem os antivalores que negam a dignidade da existência humana. Por isso, o educador-educando precisa assumir uma postura ética, que começa com a indignação diante da banalidade do mal, com a construção de uma consciência crítica-engajada e com a denúncia, como a realizada por Kierkegaard perante a sociedade de seu tempo, como pode ser constatada:

[...] dor pela impiedade, dor pelo fato de que o mundo jaz no Maligno, dor em virtude de uma tão profunda queda do homem, dor pelo fato de que o ouro é a virtude, que o poderio é a justiça, que a coroa é a verdade, que apenas a mentira prospera, que somente o mal triunfa, que só o amor-próprio é amado, que não mais do que a mediocridade é aclamada, que apenas a esperteza é estimada, que somente a balança enganosa é elogiada, e exclusivamente a mesquinha obtém sucesso (KIERKEGAARD, 2001, p. 13).

Paulo Freire em *Educação como prática da liberdade*, em *Educação e Mudança*, em *Pedagogia da Autonomia*, entre outras obras, também considera fundamental a vivência da ética como condição para construção da própria humanização da pessoa humana, como por exemplo,

[...] Compromisso com o mundo, que deve ser humanizado para a humanização do homem, responsabilidade com estes, com a história. Este compromisso com a humanização do homem que implica uma responsabilidade histórica, não pode realizar-se através do palavrório, nem de nenhuma outra forma de fuga do mundo, da realidade concreta, onde encontram-se os homens concretos. O compromisso, próprio da existência humana, só existe no engajamento com a realidade, de cujas “águas” os homens verdadeiramente comprometidos ficam molhados “ensopados. Somente assim o compromisso é verdadeiro” (FREIRE, 1979, p. 9).

Existir é comprometer-se, ficar molhado de existência, não ter medo da exposição, dos riscos que percorrem a prática educativa. Quem não arrisca permanece apenas vivo como um repolho, não tem consciência existencial, não luta, não saboreia o elixir de um dia de trabalho e o sustento com o suor do próprio trabalho. Nessa perspectiva, Freire (2005, p. 104) sentencia que “os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica”.

Existir, ética e educação. Estas categorias percorrem cada página deste livro. A discussão proposta em *A Educação em Kierkegaard e Paulo Freire: Por uma educação ético-existencial*, é travada no plano das contradições, dos conflitos e dos contrastes existenciais, dos homens como são. Os homens como são, são constituídos de fome, angústia, medo, desespero, vulnerabilidade. Os homens como a filosofia concebe em conceitos idealizados são belos, fortes, autossuficientes, que sem muitas dificuldades se aproxima da eugenia. Aí reside o grande perigo do conceito.

O núcleo da discussão é a relação entre **subjetividade, existência e ética**. Kierkegaard, na obra *Post-scriptum conclusivo*, afirma categoricamente que o indivíduo singular ao concretizar o si mesmo, torna-se uma subjetividade ética e que esta é a maior tarefa que é concedida ao homem; porém tornar-se si mesmo implica a superação do eu egocêntrico a partir da edificação que acontece na escola da interioridade, como desenvolve o pensador dinamarquês. Sendo assim, o indivíduo singular só se torna um si mesmo mediante a relação que estabelece consigo mesmo, com o próximo, com a comunidade e com o Absoluto. Freire também tem como objetivo recuperar a subjetividade e a intersubjetividade no interior da ética como condição da emancipação do indivíduo e da comunidade, por isso mesmo, ele propõe a pedagogia do oprimido como restauração da intersubjetividade, “que se apresenta como pedagogia do Homem” (FREIRE, 2005, p. 45).

A EDUCAÇÃO E ÉTICA KIERKEGAARD E PAULO FREIRE: POR UMA EDUCAÇÃO ÉTICO-EXISTENCIAL

É oportuno neste momento, problematizar algumas questões que servirão de alimento para o estudo e o debate. No Brasil, se educa para quê? Para a autenticidade e ousadia dos educandos e dos educadores? Ou se educa para a subserviência e o ajustamento tão denunciados nas obras de Freire? Qual é a finalidade da educação? O que se entende por ética numa perspectiva transgressora à visão elitista da ética do mercado e do controle? Qual a razão de ser, de se pensar e se refletir sobre educação e ética numa perspectiva que procura conciliar dois pensadores tão distantes e tão diferentes? O que ainda é possível discutir sobre a relação

educação e ética que ainda não foi escrito, dito, refletido? E sobre a concepção da educação como ética e da ética como educação? Como superar a concepção dominante de uma educação com pretensões científicas que mantém o discente numa semi-ignorância do analfabetismo funcional e descomprometida com as questões socioeconômica e políticas? Se o existir do ser humano é a prática enquanto concretização da possibilidade de ser em realidade humana, qual é o lugar da educação nesse processo? Como superar a concepção de educação como adestramento brutal a serviço do estado em uma educação encarnada e ousada, isto é, embrenhada até as entranhas com as questões que dizem respeito ao homem e à construção da dignidade humana?

Esse *punhado* de questões como diria Ariano Suassuna e não oferecer respostas *conclusivas e definitivas* para muitos teóricos pode significar um pedantismo acadêmico. As perguntas são pedagógicas porque elas, segundo Freire (2005, p. 89) nos leva a surpreender em sua dupla dimensão: ação e reflexão, “de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressent, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí dizer que a palavra verdadeira seja transformar o mundo”. Mas, o que o filósofo pernambucano entende por palavra? Palavra é o ser humano transformado em diálogo, palavra é a comunhão com o outro como testemunho e doação e, conseqüentemente, como existência, porque existir “humanamente é pronunciar o mundo, é modifica-lo” (p. 90). Palavra é carne, é fonte de vida e de comunhão porque não é no silêncio que os homens se fazem, “mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”. Palavra nesse sentido pode ser entendida como linguagem e a linguagem como ética.

O pensador brasileiro parte da necessidade de educadores e educandos não poderem escapar à rigorosidade ética, por isso ele condena a ética do discurso, a ética que legitima porque consubstanciada no legalismo da jurisprudência a exploração da força do trabalho, a golpear o fraco e o indefeso em nome da justiça e da ordem. A ética de que falo, explica Freire, “é a que se sabe traída e negada nos comportamentos grosseiramente imorais como na perversão hipócrita da *pureza* em *puritanismo*” (grifo do autor).

A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. É por esta ética inseparável da prática educativa, não importa se trabalhamos com crianças, jovens ou com adultos, que devemos lutar. E a melhor maneira de por ela lutar é vive-la em nossa prática, é testemunhá-la, vivaz, aos educandos em nossas relações com eles. [...] o preparo científico do professor ou da professora deve coincidir com sua retidão ética. É uma lástima qualquer descompasso entre aquela e esta. Formação científica, respeito aos outros, coerência, capacidade de viver e de aprender com o diferente, não permitir que o mal estar ou nossa antipatia com relação ao outro nos façam acusá-lo do que não fez (FREIRE, 1996, p. 16-17).

Em *Por uma pedagogia da pergunta* a síntese entre pergunta, conhecimento, aprendizado e existência é explícita, pois “a existência humana é, porque se fez perguntando, à raiz da transformação do mundo. Há uma radicalidade na existência, que é a radicalidade do ato de perguntar” (FREIRE, 1985, p. 27). É preciso insistir na pedagogia da pergunta como alternativa à pedagogia da reprodução que tende a legitimar o adestramento e a reprodução. A educação tende a ser em geral uma educação de respostas, em lugar de ser uma educação de perguntas. Freire (1985, p. 27) insiste que uma “educação de perguntas é a única educação criativa e apta a estimular a capacidade humana de assombrar-se, de responder ao seu assombro e resolver seus

verdadeiros problemas essenciais, existenciais. E o próprio conhecimento”. A pedagogia da pergunta transforma-se em pedagogia do diálogo situado, contextualizado, como é exemplificado por Kierkegaard em *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* (1986, p. 42):

Ser mestre não é cortar o direito à força de afirmações, nem dar lições para aprender, etc., ser mestre é verdadeiramente ser discípulo. O ensino começa quando tu, o mestre, aprendes com teu discípulo, quando te colocas naquilo que ele compreendeu, na maneira como o compreendeu, ou se ignoravas tudo isso, quanto simulas prestares atenção, deixando o teu interlocutor convencer-se de que sabes a lição: tal é a introdução, e pode então abordar-se outro assunto.

O exercício do diálogo é o primeiro passo para a superação da dialética do senhor e do escravo. O testemunho do mestre é a ocasião para que o discípulo possa construir o próprio saber e se posicionar no interior da cultura em que existe. É através do diálogo e existindo dialogicamente que, corroborando com Raúl Fornet-Betancourt, será decidido “se somos capazes, ou não, de caminhar em direção de uma cultura de convivência, cultivada como “bem universal”, porque nela todos e todas escrevem a universalidade elucidando a relacionalidade das diferenças, construtoras de nossa diversidade” (FORNET-BETNACOURT, 2010, p. 14). É importante desenvolver o diálogo como condição ética e existencial porque se trata da própria existência do homem e do planeta, pois como existir em um mundo plurocêntrico, com tantas diferenças que devem ser mantidas como diferenças para não cair no domínio do mesmo? Como dialogar com o outro sem normatizá-lo como idêntico ao si mesmo? Não foi essa a trajetória da civilização ocidental? Não tem sido essa a postura da racionalidade instrumental filosófica e pedagógica?

Paulo Freire em *Educação e Mudança* afirma que não é possível fazer uma reflexão sobre educação sem refletir sobre o próprio homem em virtude do seu inacabamento ou inconclusão. Isto significa ter clareza que o homem não é um ser determinado, mas um ser de liberdade, portanto sua característica fundamental não é a repetição como nos animais, mas o esforço em conquistar e concretizar a liberdade. Esforço que se reduplica porque deve conquistá-la mediante o envolvimento e a responsabilidade para consigo mesmo e para com o Outro, por isso, não é possível entender a liberdade deslocada da responsabilidade.

A premissa nesse sentido é que a responsabilidade precede a liberdade, por isso, os homens se constroem em comunhão, em relação, em doação de um para com o outro, do si mesmo como um outro conforme desenvolve por exemplo Ricouer em *O si-mesmo como um outro* (1991), Levinas em *Outro modo que ser ou além da essência* (2008) e Kierkegaard em *As Obras do Amor* (2005). Edificação que requer aprendizado, logo, uma concepção pedagógica que seja capaz de educar o homem em sua abertura, ambiguidade e inconclusividade.

EDUCAÇÃO COMO ÉTICA

O que é fundamental no processo da educação ético-existencial na perspectiva que está sendo proposta é a intrínseca relação entre o ato de construir a si mesmo, ao mesmo tempo, que

as ações são dirigidas no sentido de construir o próximo, pois em verdade, segundo Freire “não há um *eu* que se constitua sem um *não-eu*. Por sua vez, o *não-eu* constituinte do *eu* se constitui na constituição do *eu* constituído” (FREIRE, 2005, p. 81). Kierkegaard concebe o homem como uma síntese relacional e inconclusa e a definição apresentada em *A Doença para a morte* para condição humana oferece ao leitor a chave para entender o profundo do si mesmo como é possível constatar em sua resposta à pergunta kantiana sobre o que é o homem. Ele diz:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda. (KIERKEGAARD, 1979, p. 318).

E a relação que se desdobra sobre si mesmo é a relação com o próximo, é o que produz a relação dialógica, eminentemente portadora de sentido, significado e existência, porque verdadeiramente o eu não existe sem o tu, o tu é o constitutivo do verdadeiro eu. O terceiro capítulo da obra *Pedagogia do Oprimido*, intitulado *A dialogicidade – essência da educação como prática da liberdade*, demonstra o que entendo por relação dialógica e a sua importância no âmbito da educação. Relação dialógica ou dialogicidade quer dizer uma relação que se reduplica, uma relação aberta que inclui enquanto mantém a separação (o um não se anula ou sobressai ao outro). Não se trata de reduzir a relação a uma subjetividade egoísta e desencarnada, mas a receptividade e a construção coletiva do conhecimento que deve ser vital para a própria qualidade do existir, do existente e da existência. É oportuno registrar que é exatamente essa a perspectiva da dialogicidade de Freire quando ele afirma:

[...] Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação de pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que se lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens (FREIRE, 2005, p. 91).

A dialética da relação entre eu e tu é abundantemente tematizada em Kierkegaard (2010, p. 30), como explicitamente afirma em *O Conceito de Angústia*: “o homem é um indivíduo e, como tal, é ao mesmo tempo ele próprio e todo o gênero humano, de sorte que o gênero participa todo inteiro do indivíduo, assim como o indivíduo participa de todo o gênero humano. [...] em qualquer momento, portanto, o indivíduo é ele próprio e o gênero humano”.

Essa dialética é retomada em *Enten-eller* quando o autor demonstra a exigência do singular assumir a responsabilidade em primeira pessoa, mesmo que ela deva ser assumida por todos os

homens e mulheres, mas a decisão é sempre singular e a ocasião para concretizá-la também. Nesse contexto a relação desdobra-se numa ação eminentemente ética, ser portador de sentido para que o outro possa ser tratado em sua verdadeira dignidade, como é demonstrado pelo filósofo dinamarquês:

[...] isto demonstra que o indivíduo é ao mesmo tempo o universal e o particular. O dever que se exige de mim é universal, porém, eu não sou o universal, portanto, não posso nem mesmo realizar o dever. De outra parte, o meu dever é particular, qualquer coisa que compete a mim mesmo – na imensidão do esforço e da responsabilidade-, contudo o dever é universal. Neste embate a personalidade se mostra no seu mais alto valor. Ela não é sem lei e nem mesmo dá a si a sua lei, porque a determinação do dever permanece independentemente dela, mas a personalidade se mostra como unidade do universal e do particular (KIERKEGAARD, 2001, v. V, 158).

O que se fundamenta na perspectiva da educação ético-existencial é a possibilidade do indivíduo singular assumir a tarefa ética que ele coloca a si mesmo, isto é, a de transformar se mesmo em um indivíduo universal. “Somente o indivíduo ético exprime seriamente a si mesmo e tem uma familiaridade (intimidade) que é a sinceridade com si mesmo... Mas transformar o si mesmo no homem universal só é possível se já é *κατὰ δύναμιν*... (em potência)” (KIERKEGAARD, 2001a, v. V, p. 155). Agora, transformar a si mesmo em um indivíduo universal não é se despersonalizar e aniquilar-se para identificar com o universal, pois nesse sentido, não se superaria a concepção de Hegel, mas é mantendo-se centrado em si mesmo, realizar todo esforço para concretizar a tarefa ética.

Ora, transformar a si mesmo implica no processo de transformação do próximo, isto porque o ser humano só existe em relação. A existência do eu-singular enquanto fruto de relação como ensina Kierkegaard precisa do outro para constituir o si mesmo, pois o outro enquanto tu concreto é a condição da constituição do si mesmo. Seguindo o raciocínio desenvolvido por Paul Ricoeur em *O Si mesmo como um outro* (1991) e invertendo a tese de Hegel de que não há diverso de si sem um si, Levinas afirma que “não há si sem um outro que o convoque a responsabilidade” (apud RICOUER, 1991, p. 219). Essa inversão é de um alcance extraordinário porque estabelece a inter-subjetividade (aqui é necessário manter o hífen para destacar a relação e a separação da subjetividade que não se identifica com a intersubjetividade) como a condição, o lugar situado da construção da relação de libertação que se dá a partir de lutas em que o indivíduo singular adere a partir da própria escolha e não porque é um componente do motor da história. A intersubjetividade é concebida nesse estudo a partir da definição de Antonio Sidekum na obra *Interpelação ética* (2003) quando afirma que “a intersubjetividade implica a abertura dialógica e, se considerada como tal, é o reconhecimento incondicional da subjetividade do outro” (SIDEKUM, 2003, p. 238).

Ora, qual é a diferença entre viver e existir? Em *Educação como prática da liberdade*, Freire explica que o existir ultrapassa o viver porque é mais do que estar no mundo. Estar no mundo já indica uma transcendência, uma emergência que implica mais do que estar no mundo, um estar *no* mundo, *com* o mundo e *inserido* nele. É a transformação da possibilidade de existir em existência real e significativa que transforma a subjetividade do existente (sua singularidade) em objetividade do mundo (sua relação com os semelhantes, com a natureza, com o mundo). Segundo Freire (1967), transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são características exclusivas do

existir. Numa carga carregada de tintas kierkegaardianas o autor de *Pedagogia do Oprimido* estabelece que o existir autêntico caminha na direção da transcendência, “porque, ser finito e indigente, temo homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta” (FREIRE, 1967, p. 40). Qual é essa Fonte? O que é essa Fonte? De que libertação a fonte o liberta? Qual a relação da Fonte que Freire aborda com a Fonte como concebe Kierkegaard em *As Obras do Amor*?

Kierkegaard ao desenvolver a pedagogia edificante explica a liberdade enredada do ser humano como um dom de Deus e sua retirada para que o indivíduo singular possa ser o autor de suas escolhas e de suas decisões, porque não sendo capaz de criar a si mesmo, aceitando a existência como dom, este deve transformá-la em tarefa no rigor e na seriedade de uma existência engajada, isto é, “temos de nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa assinalada a cada um de nós” (KIERKEGAARD, 2005, p. 190). Segundo o filósofo dinamarquês:

[...] ter caráter individual, é crer no caráter individual de cada um dos outros; pois o caráter individual não é coisa minha, é um dom pelo qual Deus me dá o ser, e ele o dá aliás a todos, e a todos Ele dá o ser. Tal é a insondável fonte de bondade que jorra da bondade de Deus, que Ele, o *todo poderoso*, dá de tal maneira que o que recebe, recebe seu caráter particular, que Ele que cria do nada, cria dando uma característica particular, de modo que a criatura mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante Dele como nada, mas adquire seu caráter próprio (KIERKEGAARD, 2005, p. 306).

A obra freireana *Educação como prática da liberdade* é um livro de Filosofia da Existência da primeira a última linha. A temática perpassa pelo diálogo com Jaspers, Sartre, Marcel, que são discípulos de primeira grandeza do mestre dinamarquês, que ironicamente não queria ter discípulos, apenas leitor (sempre no singular), capaz de construir um diálogo edificante, isto é, um diálogo ético. Freire insiste que o “homem existe — *existere* — no tempo. Está dentro. Está fora. Herda. Incorpora. Modifica. Porque não está preso a um tempo reduzido a um hoje permanente que o esmaga, emerge dele. Banha-se nele. Temporaliza-se” (FREIRE, 1967, p. 41).

Nessa nova perspectiva, é possível afirmar com base em Freire e Kierkegaard que existir autenticamente é ser ético e a ética só é ética quando se traduz em atos que dignificam a própria existência. Por isso, incansavelmente Freire aponta a urgência no testemunho do educador, na coerência que Kierkegaard denomina reduplicação entre o valor e a ação, entre o discurso e a prática, entre o dizer e o realizar, transformando o dizer num dito imemorial, porque gratuidade absoluta.

Segundo o autor de *Post-scriptum conclusivo não científico*: “A ética se concentra sobre o indivíduo singular e do ponto de vista ético a tarefa de cada indivíduo é de se tornar um homem completo, como é o pressuposto da ética que cada um tem desde o nascimento a possibilidade de concretizá-lo” (KIERKEGAARD, 1993a, p. 449). A perfeição do ser humano não é um estado que será atingido no final da história, mas consiste em viver como homem, em assumir-se como homem e neste assumir-se carregar nos ombros a responsabilidade do mundo, como se a salvação ou perdição da humanidade dependesse apenas de seus próprios atos, é o que eu denomino de educação como ética, o concretizar a tarefa existencial no interior da dialética do eu, tu e o outro.

A educação como ética e a ética como educação, também é assumida por Trombeta ao defender uma educação humanizadora e comprometida com a existência da pessoa singular, a sua finalidade existencial. (apud REDIN; STRECK; ZITKOSKI, 2010, p. 35) numa perspectiva eminentemente kierkegaardiana ao demonstrar que

[...] a educação é, em sua essência, um processo ético antes de ser consciência crítica, engajamento político e ação transformadora. Ou a educação é ética e respeitosa com a alteridade do outro em sua singularidade, ou não é educação. É este respeito à alteridade do outro a exigência ética de todo o pensamento de Freire. Toda a eticidade da existência humana se dá no reconhecimento da alteridade, da sua dignidade de pessoa e na luta por justiça social. Sem este respeito e reconhecimento do outro não podemos entrar no diálogo libertador. Seguindo o legado ético-pedagógico de Freire, podemos concluir dizendo que o resgate da dignidade do outro, da sua alteridade é condição primeira para a edificação de um projeto mundo/sociedade “em que seja menos difícil de amar”.

A responsabilidade perante o outro e o destino do mundo são as condições necessárias para se evitar mais uma concepção de uma ética burguesa ou baseada na retribuição da justiça divina. A responsabilidade *me* conclama a agir em benefício da qualidade da *minha* existência e *me* compromete diretamente com a existência do outro. Não existe uma verdadeira subjetividade fechada e alienada em si mesmo. O *pathos* da Ética existencial, da ética como educação é a ação, visa a um agir, esta ação supera a subjetividade do em si e estabelece o compromisso maior da ética, uma vez que

a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro... ele não está próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou responsável por ele...eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem... a subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar os outros... sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporâneo de uma sujeição total, se manifesta a minha primogenitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou de-posição do eu soberano da consciência de si, deposição que é precisamente sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoiévsky afirma: ‘somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros (LEVINAS, 2000b, p. 87-93).

A responsabilidade do educador comprometido com a práxis educativa é a de assumir a responsabilidade como tarefa e desafio, não pode camuflar-se atrás das denúncias dos baixos salários, das péssimas condições de trabalho, das árduas jornadas às quais é submetido, da desvalorização social da profissão de educador. Todas essas afirmativas são verdadeiras, são criadas estrategicamente pelo sistema dominante para criar cada vez mais educadores deprimidos, com baixa-estima, desestimulados e descomprometidos com o processo vital do seu ser e do seu fazer. Um argumento assustador é o altíssimo número de educadores em tratamento por depressão e em algumas situações com automutilações.

Do estudo desses dois pensadores constata-se que é possível construir a humanidade do humano a partir da construir de uma educação ética e a ética será concretizada mediante uma prática educativa fortemente embasada na ética. Por isso, é retomada a sentença da ética como a instância e a condição que dão sentido ao homem, à relação e ao mundo. Em *Pedagogia da Autonomia* estabelece que mais do que um ser no mundo, o ser humano se tornou uma Presença no mundo, com o mundo e com os outros. Presença que, reconhecendo a outra presença como um “não-eu” se reconhece como “si própria”, por isso:

[...] presença que se pensa si mesma, que se sabe presença, que intervém, que transforma, que fala do que faz mas também do que sonha, que constata, comprar, avalia, valora, que decide, que rompe. E é no domínio da decisão, da avaliação, da liberdade, da ruptura, da opção, que se instaura a necessidade da ética e se impõe a responsabilidade. A ética se torna inevitável e sua transgressão possível é um desvalor, jamais uma virtude (FREIRE, 1996, p. 18).

Educar é, em Freire e Kierkegaard, fundamentalmente um processo de humanizar o homem, pois ele precisa edificar ou por si mesmo, ou por um outro (o estado, a igreja, o partido político, a mídia etc.) o seu estar sendo no mundo. Não sendo possível uma educação neutra ou imparcial ou ainda objetiva, como o educador se posiciona diante da difícil tarefa de ser ao mesmo tempo mestre e aprendiz? Tornar-se verdadeiramente mestre, significa adquirir a capacidade de deixar seu saber para aprender com o discípulo, a partir do olhar do discípulo, como ensina Kierkegaard (1995, p. 45) que “entre o homem e homem não há relação mais alta que esta: o discípulo é a ocasião para que o mestre se compreenda a si mesmo, o mestre a ocasião para que o discípulo compreenda a si mesmo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como essa proposta é muito recente e pouco conhecida quer dos estudiosos de filosofia, quer dos de pedagogia ou de educação no que diz respeito ao como os dois pensadores empreendem a compreensão proposta neste artigo do como a ética se torna um ato educativo e como a educação para realmente se tornar educação precisa acontecer no interior de atitudes

ética, é importante oferecer ao leitor ou a leitora que teve a paciência de dialogar com o artigo um tempo para amadurecer as próprias considerações em torno do conteúdo oferecido.

O que está sendo proposto é que cada um ou cada uma que teve acesso a esse material possa aprofundar nas fontes oferecidas, isto é, nas obras de Kierkegaard e nas de Paulo Freire, verificar por si mesmo (a) a pertinência ou não do que foi apresentado. É socrático. Kierkegaard muitas vezes faz elogios as atitudes de Sócrates de oferecer ao seu interlocutor muitas perguntas e poucas respostas, porque é a condição para que ele possa construir as suas respostas e no interior delas constituir e construir a si mesmo. O exercício filosófico, não é e não pode ser mediado por tagarelice ou discursos de efeitos, no âmbito do que os dois pensadores discutem, refletem, abordam, exige-se uma tomada de atitude, isto é, requer uma ação que transgrida o que não é ético e o que não é educação como prática constitutiva do bem e da dignidade humana.

O que norteia todo o processo ético e educativo é a intrínseca relação entre o ato constitutivo do si mesmo e do próximo, do Tu, que pode ser um indivíduo ou a própria humanidade como foi desenvolvido durante o trabalho. Não é uma educação mercantilizada e tão utilizada nos dias atuais para emitir certificados e diplomas, mais verdadeiros analfabetos funcionais que permanecem anônimos e alienados diante de uma situação de holocausto, de morte e de injustiça tão presentes nos dias atuais, especialmente nos últimos anos da triste história brasileira.

Se é correta a tese de que o mal do mal, o mal radical é a indiferença, Kierkegaard e Paulo Freire propõem uma alternativa a esse mal, a ética. Mais, não uma ética qualquer, não uma ética do discurso ou normativa, mais uma ética fundamentada na educação que transforma, que educa para promover o bem, mais não o bem universal e abstrato, o bem como construção do outro a partir de si mesmo, o eu nada significa diz Kierkegaard e eu citei ao longo do trabalho, se ele não se transforma imediatamente num tu. Esta é a tarefa. Tarefa daquele ou daquela que não desistiu de existir como singularidade relacional, mesmo contra todas as adversidades, apesar de todas as adversidades.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: POMBO, Olga. **Quatro textos excêntricos**. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Ética intercultural**. (Re) leituras do pensamento latino-americano. São Leopoldo, RS: Editora Nova Harmonia, 2010.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 45ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. **Professora sim, Tia não**. Cartas a quem ousa ensinar: São Paulo: Editora Olho'Água, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Por uma pedagogia da pergunta**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 37. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Política e educação: ensaios**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

JONAS, Hans. **O princípio de responsabilidade**. Rio de Janeiro: editora PUC, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. **Discorsi Cristiani**. Torino: Borla Editore, 1964.

KIERKEGAARD, Søren. A doença para a morte (**O desespero humano**). São Paulo: Editora Abril, 1974.

KIERKEGAARD, Søren. **Stadi sul cammino della vita**. Milano: BUR, 2001.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo de minha atividade de escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Søren. **O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991.

KIERKEGAARD, Søren. Opere. **Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia**. Milano: Sansoni Editori, 1993a.

KIERKEGAARD, Søren. **Due Epoche**. Roma: Parrini, 1994.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

- KIERKEGAARD, Søren. **Enten-eller**. 6. ed. Milano: Adelphi Edizioni, 2001a.
- KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LEVINAS. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS. **Entre nós: ensaios sobre a subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVINAS. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000a.
- LEVINAS. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000b.
- LEVINAS. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MORAIS, Regis (Org.). **Filosofia, educação e sociedade**. Campinas: Papirus, 1989.
- REDIN, Euclides; STRECK Danilo; ZITKOSKI, Jaime Jose. **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- RICOUER, Paul. **O Si mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papirus Editora, 1991.
- SIDEKUM, Antonio. **Direitos fundamentais: a dignidade humana**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.
- SIDEKUM, Antonio. **Interpelação ética**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.
- SHOR, Ira; FREIRE, Paulo. **Medo e Ousadia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FOUCAULT, HERDEIRO DE NIETZSCHE, E A VONTADE DE LIBERDADE: GENEALOGIA DA BIOPOLÍTICA

[FOUCAULT, NIETZSCHE'S HEIR, AND THE WILL TO FREEDOM OF BIOPOLITICS]

Benjamim Julião de Góis Filho

benjamimgois@uern.br

Graduado em Filosofia, História e Teologia. Especialista em Ética e Filosofia Política. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/Campus Caicó. Membro do grupo de pesquisa NEFHEM Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (UERN/CNPq)

DOI: [10.25244/tf.v14i2.4495](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.4495)

Recebido em: 30 de junho de 2022. Aprovado em: 10 de Novembro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 145-164
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.4495](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.4495)
Dossiê Nietzsche - Fluxo Contínuo



Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar o “biopolítico” em Michel Foucault como uma chave hermenêutica, uma ferramenta conceitual, ou mesmo um princípio de inteligibilidade para leitura de sua obra. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida” que é a força-motriz de uma ética de atitudes, uma postura que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A biopolítica é apresentada como um conceito que se desenvolve, estando presente já, não somente em *Vigiar e Punir*, como assinala Revel (2006), mas encontra-se aquém e além desta, sendo possível encontrar seus traços em obras e pesquisas anteriores e posteriores. Essa biopolítica de resistência é a evidência prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição, dos primeiros escritos até a ética do cuidado de si.

Palavras-chave: Biopolítica. Resistência. Cuidado de si.

Abstract: This article aims to present the “biopolitics” in Michel Foucault as a hermeneutic key, a conceptual tool, or even a principle of intelligibility for reading his work. A biopolitics of resistance as a “reflected indolence” that is the driving force of an ethics of attitudes, a posture that gives meaning to his research program. Biopolitics is presented as a concept that develops, being already present, not only in *Discipline and Punish*, as Revel (2006) points out, but it is below and beyond it, being possible to find its traces in previous and later works and research. . This biopolitics of resistance is the practical evidence of this ethics of a contesting attitude that does not accept domination/subjection, from the first writings to the ethics of caring for the self.

Keywords: Biopolitics. Resistance. Take care of yourself.

Visto por muitos como o arqueólogo dos sistemas de pensamento, do poder, da verdade e da cultura, Michel Foucault se configura como um pensador cujas reflexões apresentam as mais diversificadas facetas. Esse pensador pode ser inserido – não classificado ou enquadrado, numa tradição crítica de uma filosofia analítica da política. O conjunto de suas pesquisas representa uma ruptura com a tradição da filosofia política, inclusive com a dos anos 70 do século XX, que traz os traços da juridicização da filosofia política, com John Rawls e Jürgen Habermas, por exemplo.

A importância do pensamento político de Foucault pode ser vislumbrada pela radicalidade de seus trabalhos que se apresentam como uma alternativa frente às concepções de poder dominantes no pensamento político contemporâneo. Sua concepção de poder como móvel e dinâmico ao mesmo tempo em que se faz crítica, denunciando espaços de resistências, serve como espaço e possibilidade de resistências. Como bem pôs em relevo Rajchman (1987, p. 7), a obra de Foucault era perturbadoramente precisa e concreta, ao ponto de ser debatida por filósofos analíticos que buscavam racionalidade e referência, como lida por prisioneiros na França cujas preocupações se relacionavam muito mais com as suas condições cotidianas de vida.

Foucault advoga uma filosofia analítico-política que tem como tarefa analisar o que se passa no cotidiano das relações de poder. Uma filosofia cujo campo de atuação seria as relações de poder e não os jogos de linguagem, preocupação dos filósofos analíticos da linguagem. A preocupação do filósofo analítico-político é com as relações que perpassam o corpo social e não meramente com os efeitos de linguagem que atravessam e dão sustentabilidade ao pensamento. Ao invés de analisar o grande Leviatã (O Estado) com os súditos (cidadãos), trata-se de estudar os jogos de poder muito mais limitados, mais discretos, mais humildes e que não tem status de nobreza, de legitimidade como as grandes questões com as quais a filosofia costuma se ocupar. Trata-se dos jogos de poder em torno de questões concretas e cotidianas como a loucura, a doença, a penalidade, a prisão e a sexualidade. O que está em questão aqui é o status da razão e da desrazão, do crime e da lei, da vida e da morte, ou seja, de uma gama de questões que dizem respeito à trama da vida concreta dos indivíduos. É exatamente a partir do momento em que a vida é tomada como um problema no campo do pensamento político que nasce a biopolítica. Enquanto persistiam as antigas teorias políticas, Foucault constata que na Época Clássica desenvolveu-se uma racionalidade técnica e política, fruto de uma aliança entre as ciências do homem e as estruturas de poder cuja preocupação era a vida, trata-se das tecnologias do biopoder. “Deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (...) O homem moderno é um animal em cuja política sua vida, enquanto ser vivo, está em questão” (FOUCAULT, 1999, pp. 155-156).

Essa nova racionalidade política de poder, ou seja, essa transformação da política em biopoder se manifesta também quando a política da vida passa a ser localizada, como destaca Dreyfus (1995, p. 152), quando “a vida das populações, assim como sua destruição tornou-se escolha política. Visto que estas populações não eram nada além daquilo que o Estado cuida para seu próprio proveito. O Estado se arroga o direito de as reposicionar ou massacrar, caso lhe interesse”.

A análise histórica empreendida por Foucault (1988, pp.151-152) demonstra que o biopoder lança suas bases sobre dois eixos, ou que o biopoder desdobrou-se em dois polos no começo da chamada Época Clássica: um pólo estava centrado no corpo, quando emergem e se consolidam as técnicas de poder, nos séculos XVII e XVIII; o outro pólo dizia respeito a espécie humana, na segunda metade do século XVIII, quando uma nova tecnologia de poder se materializa. Esta não elimina as técnicas disciplinares, antes as recobrem. Direciona-se à multiplicidade dos homens, não enquanto portadores de corpos individualizados, mas como

“massa global” que é atingida por processos coletivos tais como a morte, o nascimento, a produção e a doença. Conforme Dreyfus (1995, p. 149), “esses pólos permanecem separados até o início do século XIX, quando se uniram para formar tecnologias de poder que ainda caracterizam nossa situação atual”.

O presente artigo tem como ponto de partida a seguinte questão: a biopolítica aparece de modo pontual na obra de Foucault ou é algo que está presente de várias maneiras e em variados contextos, de forma recorrente e às vezes subterrânea ao longo de sua produção intelectual? Assim, o objetivo deste artigo é apresentar o “biopolítico” em Foucault como uma chave hermenêutica, uma ferramenta conceitual, ou ainda, um construto teórico-prático, ou mesmo um princípio de inteligibilidade para leitura de sua obra. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida” que é a força-motriz de uma ética de atitudes, uma postura que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A biopolítica é apresentada como um conceito que se desenvolve, estando presente já, não somente em *Vigiar e Punir*, como assinala Revel (2006), mas encontra-se aquém e além desta, sendo possível encontrar seus traços em obras e pesquisas anteriores e posteriores. Essa biopolítica de resistência é a evidenciação prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição.

Ainda que a primeira aparição da noção (termo) biopolítica no trabalho de Foucault tenha se dado no texto *Nascimento da medicina social* (1974), quando ele afirma que

o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica,

pretende-se mostrar que a reflexão biopolítica perpassa todo o percurso intelectual de Foucault, já estando presente de alguma forma, por exemplo, nos seus primeiros escritos, como em *Doença Mental e Psicologia* (2000), antes mesmo do seu encontro com a leitura de Nietzsche, encontro este que definiria os contornos de sua pesquisa.

O biopolítico aqui é pensado muito mais como “uma expressão da potência de vida face aos poderes, isto é, como uma política da resistência, da diferença” (REVEL, 2006, p.53), uma biopolítica como chave de leitura da obra de Foucault, biopolítica como produção de subjetividade frente às colonizações, frente às sujeições promovidas pelo discurso sócio-histórico no sentido de fabricar a individualidade dos sujeitos. A reflexão biopolítica surge em Foucault por uma vontade de questionamento das propostas universalizantes de dominação, sujeição, categorização, fabricação, colonização dos indivíduos que impedem estes de fundarem sua própria subjetividade e constituírem outras formas de experiências de vida.

Como diagnostica Foucault (1999, p.42), ocorreu nos séculos XVII e XVIII um fenômeno de capital importância: a invenção de uma mecânica de poder de nova ordem, cujos procedimentos são bastante singulares e seus instrumentos são radicalmente novos. Apresenta uma aparelhagem muito sofisticada e que é totalmente incompatível com as relações de soberania. Essa nova mecânica de poder incide primeiramente nos corpos e sobre as atividades que eles exercem, permitindo extrair dos mesmos, mais do que bens e riquezas, tempo e trabalho. Tal mecanismo de poder foi uma das grandes invenções utilizadas pela sociedade burguesa, um

dos instrumentos imprescindíveis da implantação do capitalismo industrial e da forma societária que lhe é correlativa. Esse poder não pode ser transcrito nos termos de soberania, ele é o poder disciplinar.

Foucault traz à tona essa noção de poder disciplinar para fazer frente, fazer uma crítica a uma certa noção de poder que reflete uma noção de sujeito. Crítica o paradigma moderno de poder que é jurídico-econômico, que apresenta o poder como coisa, como que tendo uma essência (visão substancializada de poder).

[...] A teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre num elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão os elementos entre os quais atua a teoria da soberania. (FOUCAULT, 1999, p.50).

Dessa forma, o projeto crítico de Foucault consiste em tentar desvencilhar essa análise do poder das amarras do tríplice, que se propõe a ser um *a priori*, do sujeito, da unidade e da lei, e fazer aparecer no lugar do elemento fundamental da soberania, o que ele denominava de “relações e operadores de dominação”. Fazer aparecer, em vez do tríplice apriorístico que colocava a soberania como a fonte do poder e o fundamento da instituição, uma outra perspectiva tríplice: das técnicas, da heterogeneidade dessas técnicas e de seus efeitos de sujeição, que possibilitam fazer dos procedimentos de dominação a real trama das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder. (FOUCAULT, p.51-52).

Para Foucault, as concepções de poder forjadas pela tradição da filosofia política não captam a mecânica (o como) do poder, o papel do poder na sociedade capitalista. O poder de soberania é baseado na lógica do rei. A noção de poder construída era estritamente jurídica, vinculada à lei ou estritamente econômica, o poder era visto como coisa, a partir da noção de posse. O poder em Foucault aparece como norma. O poder não é algo prévio que controla o indivíduo, mas é algo que se constitui através do indivíduo, produzindo a sua subjetividade. A individualidade não é algo prévio, mas há um indivíduo se constituindo na relação de poder.

A partir da analítica do poder empreendida por Foucault, pode-se dizer que o poder não é algo que se adquire como posse, mas é exercício. O poder é correlação de forças. Não há a relação assimétrica de que um tem o poder enquanto outro não tem. O que há é prática de poder atravessando a todos os envolvidos na relação. Foucault não se propôs a elaborar uma teoria geral de poder. Ele não considera que o poder seja como uma realidade que possui uma essência. O poder não é algo unitário e global, mas o mesmo é pensado a partir de formas dispares e heterogêneas. Ele não é concebido como um ente hierarquizado proveniente de um determinado ponto ou mesmo como um ponto para onde todas as coisas convergem. Mas o que existe é um conjunto de relações múltiplas de micropoderes ou biopoderes que perpassam um corpo social caracterizando-o e constituindo-o. Foucault se volta para a mecânica do poder, com as suas formas capilares de existir, de se manifestar no ponto em que o biopoder encontra o nível dos indivíduos, como ele atinge os seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana. Foucault não aponta para o rei em sua posição macro e central, mas para os súditos em suas relações recíprocas: não com o âmbito de soberania em seu conjunto único, mas com as sujeições múltiplas que se dão no interior do corpo social.

As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade em relação a outros tipos de relações: econômica, de saúde, de conhecimento. Atuam como força que perpassam essas relações. O poder sobrevive pelo modo como essas se dão. A questão central nessa discussão é o sujeito. O poder não é externo, ele é produtivo, positivo, no sentido de que é fabricante de subjetividade. Embora Foucault estivesse atento às dissimulações da dominação, advertindo a respeito dos disfarces do poder, acentuando, inclusive, que seu programa de pesquisa visava “fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade” (1986, p. 181), sua concepção de poder não pode ser pensada como um fenômeno de dominação de um indivíduo sobre outro, numa relação em que tais indivíduos são vítimas inertes do poder ou com uma concepção que identifica o poder com o Estado, considerando-o essencialmente como aparelho promotor de repressão, que intervém na vida dos cidadãos de forma violenta e coercitiva.

Como afirma (1886, pp. 7-8),

[...] parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de poder... O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.

Foucault questiona a tese repressiva do poder: o poder como algo que atua de fora, reprimindo. O poder é positivo na medida em que se mostra produtivo, estratégico. Esse poder é bio-técnico, é bio-poder, é positivo porque procura gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações a fim de que sejam desenvolvidas ao máximo as suas potencialidades, aumentando o efeito do seu trabalho, tornando-os em força de trabalho, dando-lhe máxima eficácia, utilidade econômica, e tornando-os politicamente dóceis: diminuindo sua capacidade de revolta, de luta, de insurreição contra as ordens de poder (1987, p.118). O interesse do bio-poder não é excluir o homem da vida social, não é supliciá-lo, multá-lo, mas aprimorá-lo, adestrá-lo. Os corpos dos homens são o alvo desse aprimoramento, adestramento. Essa faceta do bio-poder (do poder atuando sobre a vida-corpo) que Foucault chama de disciplina ou poder disciplinar não pode ser confundido com um aparelho ou uma instituição, mas “funciona como uma rede que os atravessa sem se limitar as suas fronteiras, é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder” (MACHADO, 1981, p. 194). O poder disciplinar é ainda positivo na medida em que produz individualidade, os desejos. O indivíduo é uma produção de poder e de saber. Como afirma Foucault (1986, p. 148), “se ele (o poder disciplinar) é forte, é porque produz efeitos positivos, a nível de desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz”.

A eficácia das sociotécnicas do biopoder, do poder disciplinar se dá em função de que a mesma não depende da lógica da lei, que permite (libera ou proíbe), reprime, mas sim conforme a dinâmica da norma que fazendo uso da produção de conhecimentos dita o que é e o que não é normal. Enquanto a lei reprime exteriormente os sujeitos, sem necessariamente constituí-los, a norma é poder saber que os constituem. O conhecimento produzido a respeito dos loucos, não

somente diz quem é e quem não é o louco, mas fixa, normaliza, determina o comportamento do que não é louco.

Com relação a essa normalização dos biopoderes, afirma Foucault (1988, pp.156-157):

Uma outra consequência deste desenvolvimento é a importância crescente assumida pela atuação da norma à expensas do sistema jurídico da lei [...] Não quero dizer que a lei se apague porque as instituições de justiça tendam a desaparecer, mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras.

Para Foucault, o poder quando se exerce em seus sofisticados mecanismos, não o faz sem a elaboração, a organização e sem colocar em circulação um saber, melhor ainda, aparelhos, conjuntos de saberes que não se trata de edifícios ideológicos. Esse poder não funciona, não se exerce sem uma certa economia dos discursos de verdade. O poder nos submete à produção da verdade e só é possível exercer o poder por intermédio dessa produção de verdade. Como ele afirma:

[...] Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar, não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas. E de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que ao menos em parte, decide, ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de verdade. (FOUCAULT, 1999, p.29).

Segundo Foucault, o discurso da disciplina se processa à revelia do discurso da lei, é alheio ao da regra enquanto efeito da vontade soberana. Assim, as disciplinas vão elaborar um discurso que será o da regra, mas não o da regra jurídica proveniente da soberania, mas o da regra natural, ou seja, da norma. As disciplinas determinarão um código que será não o da lei, mas da normalização, elas se remeterão não ao horizonte teórico do direito, mas necessariamente ao campo das ciências humanas. E o que possibilitou a elaboração do discurso das ciências humanas foi o enfrentamento, a justaposição dos dois tipos de discursos que são absolutamente heterogêneos: “a organização do direito em torno da soberania”, de um lado; e de outro, a mecânica das coerções que as disciplinas exercem. Para Foucault, o que pode explicar o funcionamento global do que ele chama de “sociedade de normalização” é o fato de que o poder se exerce, simultaneamente, através desse direito e das técnicas disciplinares, ou seja, é o fato da invasão desses discursos oriundos da disciplina, no direito; é a colonização dos procedimentos da normalização sobre os procedimentos da lei. “O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc., se dão na frente onde

vem encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania” (FOUCAULT, 1999, p.46).

Essa noção de poder, posta em relevo por Foucault, reflete um certo tipo de comportamento de manada na sociedade burguesa. Comportamento que é correlato a uma normalização (que define o que é e o que não é normal), uma vez que o interesse da burguesia estava nos mecanismos da exclusão, na aparelhagem de vigilância, na medicalização da sexualidade, da delinquência, da loucura. Não era aos loucos que a burguesia dava importância, mas sim aos procedimentos de exclusão dos loucos, que possibilitavam um lucro político e uma certa utilidade econômica. A burguesia não se preocupa com os loucos, mas com o poder que incide sobre eles. Da mesma forma, ela não se interessa pela sexualidade da criança, mas sim pelo sistema de poder que exerce controle sobre essa sexualidade. Não importa à burguesia a punição ou a reinserção dos delinqüentes, mas o conjunto dos mecanismos através dos quais o delinqüente é controlado, vigiado, punido, reformado. (FOUCAULT, 1999, p.38).

A crítica local empreendida por Foucault se efetuou através do que ele chamou de “reviravoltas de saber”, insurreição dos “saberes sujeitados”¹. Toda uma gama de saberes que não eram considerados como saberes conceituais, como saberes suficientemente elaborados; saberes tidos por ingênuos e inferiores, saberes que tinham o *status* de estar abaixo do nível do conhecimento e da cientificidade exigidos, tais como: o do psiquiatrizado, o do enfermo, o do doente, o do médico que se encontra numa posição paralela e marginal comparado com o “saber médico”; o saber do delinqüente. Foi esse “saber das pessoas”, esses saberes desqualificados que possibilitaram a elaboração dessa crítica (FOUCAULT, 1999, p.11-12).

O empreendimento genealógico de Foucault consiste em fazer vir à tona saberes locais, desqualificados, descontínuos, não legitimados, para fazer frente à instância teórica de pretensão unitária que procura eliminá-los e hierarquizá-los em favor de uma ciência que seria possessão só de alguns privilegiados detentores do saber. As genealogias se insurgem não necessariamente contra os conteúdos, contra os métodos de uma ciência, mas sim, contra os efeitos centralizadores de poder que estão atrelados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico que é elaborado no âmago da sociedade burguesa. É justamente contra os efeitos de poder inerentes ao “discurso científico” que a genealogia deve travar suas guerras. Faz-se necessário

[...] levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo. Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual o sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar...? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para destacá-la de todas as formas maciças circulantes e descontínuas de saber? (FOUCAULT, 1999, p.15).

Foucault quer mostrar que é através desses discursos – dispositivos de poder, que se propõe da ordem do universal, do generalizante, “discursos de verdade”, sacralizados pelo

¹ Os saberes sujeitados são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer, pelo menos, é claro, da erudição. (FOUCAULT, 1999, p. 11 e seguintes).

direito, pela medicina, pelas ciências humanas e por outras instituições que puderem ser pensadas como emissoras de discursos de verdade é que se processam as relações de poder. São esses discursos, que se encarregam de julgar, condenar, classificar, “obrigar” – ainda que de forma permitida, voluntária, o indivíduo a realizar determinadas tarefas e a submeter-se a um certo modo de comportamento. Como afirma Foucault (1986, p.180): “afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.

Foucault explica a existência de saberes e suas transformações, analisando o porquê deles, situando-os como peças das relações de poder. Uma vez que para ele “o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (FOUCAULT, 1986, p.142). Como destaca Machado, na sua introdução à *Microfísica do Poder*, Foucault “articula os saberes com o extra discursivo, seja instituições, como o hospital a família e a escola, seja em um nível mais global, as transformações político-sociais, sobretudo na época da Revolução Francesa”.

Ainda a respeito dessa relação saber-poder da análise de Foucault, afirma Machado (1981, p.199):

Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado e é apropriado por ele, que dele se serve como instrumento de dominação, desvirtuando seu núcleo essencial de racionalidade. Mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder. O fundamental da análise é, que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício de poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber.

A preocupação de Foucault consiste em descobrir “que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e porque em certos momentos ele se modifica de forma global” (FOUCAULT, 1986, p.04).

É a partir dessa perspectiva de poder que a loucura vai ser pensada. A loucura vai existir, como contrária a uma normalidade que foi construída na sociedade burguesa com a finalidade de justificar determinadas posturas e relações de dominação. É diante dessa loucura, desrazão, perversão, desordens na maneira de agir e de querer, que nasce a dita racionalidade psiquiátrica, que reduziu tal desrazão ao silêncio, ao convertê-la em loucura. Essa racionalidade psiquiátrica nasce quando se tem alguém autorizado a falar desse outro: “o louco”, “o pervertido”. Tal racionalidade legitimava o enclausuramento dessa loucura, dessa perversão. “É assim que o hospital não é apenas local de cura, ‘máquina de curar’, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber”. (MACHADO, 1981, p.199).

Como afirma Foucault (1986, p. 121):

A prática do internamento no começo do século XIX, coincidiu com o momento em que a loucura é percebida menos com relação ao erro do que com

relação à conduta regular e normal. Momento em que aparece não mais como julgamento perturbado, mas como desordem na maneira de agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre. Enfim, em vez de se inscrever no eixo verdade-erro-consciência, se inscreve no eixo paixão-vontade-liberdade.

A ‘verdade’ não existe “fora do poder ou sem poder”, como destaca Foucault (1986, p.12), as relações do poder múltiplas que atravessam o corpo social, caracterizando-o e constituindo-o não se dissociam, não se estabelecem nem funcionariam sem “uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”. (1986, p.179). É nesse sentido que o hospital é também um instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. “O papel do hospital era então, não só de deixar ver a doença tal como é, mas também produzi-la enfim na sua verdade até então aprisionada e entravada”. (1986, p.18).

Ainda afirma Foucault (1986, p.12):

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Assim, a análise de Foucault, na relação saber-poder, propõe uma desnaturalização dos discursos, dos conceitos, no sentido de mostrar que o conceito não evoca as coisas, pois o mesmo é construído. Logo, alguns discursos de verdade, como o da racionalidade psiquiátrica, são constituídos com a finalidade de legitimar relações de poder, de dominação, como justificativa de determinados interesses.

A empresa teórica de Foucault lança suas bases sobre a genealogia de Nietzsche. Foucault efetiva em seu programa de pesquisa o que Nietzsche teorizou. Procurou trazer à tona a questão: quem vai colonizar os indivíduos? Quem vai governá-los? Para ambos, a história é feita de sangue, de guerra, crueldade. Para cada deus que assume o trono, outro é destronado a história é a disputa pelos corpos – governo dos corpos (biopoder) o biopoder é um tema da maquinaria social que atua na subjetivação dos indivíduos. Há formas de sujeição que são concomitantes às formas de subjetivação, feita por uma maquinaria social de poder disciplinar (biopoder) que fabrica os corpos, fabrica a subjetividade em suas sujeições.

O tema da biopolítica aparece como inspiração da metáfora nietzscheana da guerra, a idéia de que a história é guerra pelo domínio dos corpos (*A Genealogia da Moral*). Como não perder o corpo desviado, rebelde, revoltado, corpo doente, homossexual. Foucault mostra que essa guerra, essa disciplinarização, esse biopoder começa cedo, na infância. A guerra pelo corpo começa cedo. Essa disputa pela colonização dos corpos se dá nos processos sociais. É algo da ordem dos processos de relações sociais, não é uma guerra de indivíduos, de um querer dominar o outro, é a idéia de agentes sociais que querem dominar, colonizar outros, através de uma rede de produção de subjetividade.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1979, p.118), Foucault denuncia que não há solenidade na origem das coisas, o que há são vilanias, baixezas, guerra, sangue. O que o genealogista faz é anti-ciência. Ele é um combatente que desnaturaliza e destrói objetos e sujeitos construídos pelo discurso sócio-histórico. O projeto da genealogia é a crítica demolidora (filosofia do martelo). O genealogista faz o trabalho contrário do idólatra, destrói o que este último fabrica como seu ídolo. O genealogista está interessado na vida e nas pessoas e não no discurso, e não nas categorias e classificações. O programa de pesquisa do Foucault é uma demonstração de como realidade é construída socialmente pelo discurso. A questão magistral de Foucault é: como chegamos a ser o que somos? O que nos constituiem como sujeitos históricos? O esforço empreendido por Foucault em sua pesquisa é uma declaração de guerra contra a naturalização dos sujeitos, contra os discursos sócio-históricos que naturalizam a realidade. Foucault denuncia que são as falas autorizadas do discurso científico, do direito, da moral que vão constituir dispositivos de poder e saber que produzem a colonização que sujeita os indivíduos. Somos totalmente capturados pelo discurso, ou seja, só pensamos a própria época com as nossas próprias idéias, pensamos a realidade prisioneiros de um discurso que é elaborado por ela mesma.

Na *História da Loucura* (2007) Foucault traz a seguinte questão: o que permite o aparecimento do louco? Que virada epistêmica possibilitou o seu surgimento? Ele mostra que a fabricação do louco se dá no século XVII com o surgimento da *ratio* moderna (Descartes). Foucault nega que a loucura seja um universal. Na verdade, ele critica todos os essencialismos. Não há causalidade extra-humana, divina. Não há deus, não há natureza, há a práxis humana na luta pela colonização, categorização, normalização, pelos biopoderes. No universal só há o particular. O que há são as experiências precárias, particulares, tornadas em universais. Essa sociedade do universal criou o louco e a loucura enquanto doença mental. Já em *Doença Mental e Psicologia* (2000, p.96), nos seus primeiros escritos, antes mesmo de seu encontro com a genealogia (Nietzsche), Foucault já questionava essa tendência das ciências de conferir a doença mental o status de algo natural, universal.

Certamente, pode-se situar a doença mental em relação à gênese humana, em relação a história psicológica e individual, em relação às formas de existência. Mas não se deve fazer destes diversos aspectos da doença, formas ontológicas se não se quer recorrer a explicações míticas como a evolução das estruturas psicológicas, a teoria dos instintos ou uma antropologia existencial. Na realidade, é somente na história que se pode descobrir o único a priori concreto onde a doença mental torna, com a abertura vazia de sua possibilidade suas figuras necessárias.

Foucault sempre olhou com desconfiança para os universais. O que há são os discursos fabricantes, operantes no sentido de produzir a subjetividade: discurso da psiquiatria, da psicologia, do direito, da religião, da filosofia. Em *As palavras e as coisas* (1999), Foucault traz à luz a inexistência desse homem *natura* (como essência, anterior à linguagem). Ao fazer a arqueologia das ciências humanas, Foucault traz à tona de que o homem é uma construção recente, do século XIX. A ciência surge da aparição desse homem como objeto empírico. Daí, a “positividade” do homem, ele não é mais o homem abstrato, é o homem da realidade empírica. Esse homem como invenção recente pode desaparecer como uma figura na areia. Sendo assim, não há necessidade metafísica ou humanista. A partir do momento em que o homem se dá a conhecer, morre o

sujeito transcendental. Quando o homem mata a Deus, morre também juntamente com ele. Morrem o criador e “sua criatura”. Não há o homem universal. Há o desamparo. Para Foucault a idéia, a categoria da necessidade é ideológica. Quem disse que necessitamos de alguma coisa como o Estado, um corpo ideal, um sexo correto? O que há é um acaso, o vazio. Não há necessidade, o que há é adição sem fundamento em si (epigênese). A história é invenção, é criação. O ser humano é puro caos físico. O homem é uma criatura em si mesmo. Ele se constitui numa falta que é estruturante. Capturados pelo discurso sócio-histórico não somente não nos damos conta de que somos invenção como também hierarquizamos, legitimamos a idéia de que há maior e a menor, louco como fora da razão, e são, como dentro da razão.

A sociedade do universal que criou o louco, inventou também o homossexual e o heterossexual. A sociedade do discurso produziu a substância da sexualidade, dizendo que uma prática sexual é entronizada e outras não. Entretanto, essas palavras só surgem no final do século XIX. Os dicionários médicos até o início da década de 30 do século passado, diziam que a homossexualidade era uma doença porque havia o interesse em defender a monogamia e a reprodução da espécie. Toda prática sexual que fugisse a esse padrão era considerada anormalidade, doença. Só era válido sexo dentro do casamento com fim de procriação. A epistême foucaultiana destrói todos os sujeitos e objetos substanciais, inclusive o homossexual como produção discursiva. O genealogista está interessado na vida e nas pessoas, sendo assim, para Foucault o que há, é o corpo e os seus prazeres. O homem grego-romano, por exemplo, não conhecia as figuras do homossexual e do heterossexual.

O que Foucault faz com a sua genealogia é crítica local: fazer falar os anormais, ouvir os prisioneiros, os loucos e não os médicos, e não os psiquiatras. Que dizem os homossexuais de suas vidas? Essas lutas críticas, pontuais, de desconstrução do presente aqui e agora são realizadas pela análise do discurso. Como este constrói objetos sujeitos, monstros. Esses sujeitos da disciplina não são sujeitos sufocados, mas sim disputados pelas agências sociais de dominação. São acessados por diversos discursos. Foucault promove uma produção de desestabilizações dos discursos oficiais. A análise do discurso é política (micropolítica). Daí a idéia de lutas pontuais, não há mais revolução a fazer, não há armas para empunhar, não há poder a tomar. Não a promessas religiosas ou políticas. Não a promessa de céus cantantes ou de regimes políticos de igualdade socioeconômico. O que se pode fazer é um investimento de lutas específicas, onde se pode oferecer resistências.

Se não há mais deus, é preciso inventar a vida. O que há é o homem das liberdades empíricas. Não há história transcendental, mas história acontecimento, presente, atualidade. Aqui Foucault se aproxima de Kant com a questão: o que é que faz com que sejamos o que somos? Quais são as condições que nos produzem? No texto *O que é a crítica?* (1978), Foucault propõe-se a fazer a história de uma atitude crítica como virtude em geral. Na contramão da história da filosofia que privilegiou a questão: de como ser governado, Foucault traz à tona a questão de: como não ser governado? Assim, como Kant definiu a Ilustração (*Aufklärung*) em relação a um certo estado de menoridade no qual vivia a humanidade e que o mesmo advogava uma coragem de verdade (*sapere aude*) Foucault também solicita uma coragem de verdade, uma maioridade, uma atitude crítica como arte de inservidão voluntária, uma indocilidade refletida. A crítica teria a função de questionar a política de verdade que nos assujeita, que nos constituem. a coragem de questionar as verdades que nos fabricam a fim de produzirmos uma refundação de nós mesmos. Como passar de governado a governante de si. Não mais perguntar pela legitimidade do governo do outro sobre si, mas, questionar essa legitimidade a fim de estabelecer um governo de si, é dessa vontade de liberdade que nasce reflexão biopolítica.

Ao contrário do que pensa aqueles que rotulam Foucault como alguém que via somente o poder sem nenhuma possibilidade de liberdade, como Habermas no seu *Discurso filosófico da modernidade* (2000), é possível vislumbrar a temática da liberdade já nas suas primeiras discursões sobre o poder. O Foucault de *Vigiar e Punir* é o mesmo da *Hermenêutica do Sujeito*. Vou mais longe o Foucault da *Hermenêutica do Sujeito* é o mesmo de *Doença mental e Psicologia*, na qual movido pela vontade de liberdade, Foucault procura fugir das categorizações, das naturalizações do que é construído na cultura.

No Foucault que discute o poder já estava presente a ética do cuidado de si. Se o sujeito é efeito da captura dos discursos de biopoder, o cuidado de si é a hora de pensar os seus conteúdos interiores. Pensar que esses conteúdos são construídos historicamente. Por isso, o cuidado de si é algo que se oferece como resistência, mas que vai sofrer resistências. Para Foucault, a liberdade não é um estado final. É um estado agônico, conflituoso. A liberdade é um ensaio, um experimento. A liberdade como estado é irrealizável. A liberdade é um ponto de resistência (uma forma de biopoder) à dominação, assim como os biopoderes se investem no sentido de fabricar a subjetividade, o sujeito pode fazer de si um trabalho numa verdadeira ascese. A ascese do cuidado de si é uma ascese crítica, uma revolta contra a dominação dos biopoderes. O cuidado de si é uma biopolítica de combate aos conteúdos anteriores sedimentados que promovem a colonização dos sujeitos.

Se o poder não tem titularidade, não tem sede única, é preciso deixar de olhar para o palácio, para o topo. Não há poder a tomar, é preciso olhar para os súditos, e mais, é preciso olhar para si. As lutas são pontuais específicas, não é mais tempo de reivindicar lutas globais. A liberdade se incide nos campos da vida, de forma local, capilar. A liberdade não vem por ação de uma classe ou o estado. A liberdade é uma conquista de si, uma disposição ética para produzir a liberdade. A biopolítica aqui não é mais a preocupação com a medicalização da malha urbana, com a necessidade de vias urbanas que permitam a circulação do ar para produzir o corpo são, mas é viabilização, através de um trabalho de si de linhas de fuga de toda e qualquer tentativa de colonização da subjetividade. A biopolítica aqui é uma disposição, é um trabalho sobre a própria vida no sentido de refundar-se. Construir uma ética de atitude para fabricar-se. Não é preciso mais o estado, ou qualquer outra instância totalizante com suas políticas públicas dizer: não fume! Faça sexo assim! Essa liberdade não pode ser delegada por outros. Por isso, a liberdade da lei é a liberação e não liberdade proposta por Foucault. A lei faculta, mas não é a experiência da nossa própria liberdade. Foucault politiza o cuidado de si como uma atitude crítica, uma inservidão voluntária, uma indocilidade. Produzir-se subversivamente é fazer de si uma obra de arte. O cuidado de si é um trabalho ético-político do indivíduo sobre si mesmo que procura refundar-se. É o sujeito assujeitado que faz esse trabalho de tomar a si mesmo como um objeto crítico, como um ponto de resistência as dominações, na tentativa de constituir-se autonomamente, essa liberdade é interior, é profunda, não é um presente da lei. A liberdade é uma experiência de refundação de si. Embora não tenhamos saída a não ser sermos colonizados, sujeitados pela linguagem, a hermenêutica do sujeito é um mecanismo de redução do *quantum*, da taxa de sujeição. A linguagem é alienante, mas também capacita, e, portanto, é possível ir em busca de novas referências e estas são sempre construídas na linguagem. A ascese do cuidado de si é o mecanismo para essa transformação. Cabe a cada um inventar a própria vida sem esperar contar com a liberação da lei ou os conselhos dos deuses.

As reflexões morais que foram elaboradas na antiguidade grega ou grego-romana foram muito mais orientadas para uma “prática de si” e para ascese do que para um conjunto de códigos de conduta e para a delimitação estrita do que é permitido e do que é proibido. Na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca por uma ética da existência era antes de tudo um esforço empreendido para afirmar a própria liberdade, como também dar a própria vida uma

determinada forma na qual fosse possível, além de se reconhecer, ser também reconhecido pelos demais, constituir-se como um exemplo a ser seguido pela própria posteridade. Embora estivesse ligada a determinações, a cânones coletivos, essa elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal ocupava o centro da experiência moral, da vontade moral na antiguidade. Quanto ao cristianismo, o princípio de obediência a vontade de Deus, a moral, estava muito mais relacionada a um código de regras. Ou seja, da antiguidade ao cristianismo, verifica-se a passagem de uma moral que consistia na busca de uma ética pessoal, para uma moral que se baseava na obediência a um sistema de regras. (FOUCAULT, 2006, p. 290).

O que surpreende Foucault (2006, p. 255), no tocante a ética grega, é que nesta as pessoas se preocupavam muito mais com sua conduta moral, com a sua ética, sua relação consigo mesmo e com os outros, do que com as questões religiosas, elas não se preocupavam com o cumprimento de mandamentos, nem tampouco com as questões relacionadas ao além-túmulo ou a interferência dos deuses. Um segundo aspecto é que para os gregos a ética não estava relacionada a nenhum sistema institucional, nem tampouco a algum aspecto legal. O terceiro ponto é que os mesmos estavam preocupados em constituir um tipo de ética que se traduzisse numa estética da existência.

A grande preocupação desses antigos gregos era saber como governar a própria vida a fim de que assim fosse possível dar a forma mais bela possível, tanto aos olhos dos outros, de si mesmo, quanto das gerações futuras. Nesse aspecto, as práticas de si assumem a forma de uma arte de si que, guardadas as proporções, independem de uma legislação moral. Certamente no cristianismo a reflexão moral foi reforçada, ainda que determinadas práticas ascéticas tenham conservado nele uma importância muito significativa. O cristianismo antigo acrescentou ao ascetismo antigo muitas modificações importantes: uma intensificação da forma da lei, entretanto, promoveu um desvio das práticas de si na direção do deciframento de si mesmo, na direção da hermenêutica de si como sujeito de desejo. É notória a articulação que o cristianismo provocou entre a lei e o desejo. (FOUCAULT, 1986, p. 244).

No mundo grego-romano o cuidado de si constituiu o modo pelo qual a liberdade individual era pensada como ética. Segundo Foucault (2006), caso se leve em consideração uma série de textos antigos, dos primeiros diálogos platônicos até os epicuristas, os cínicos, até os grandes textos do estoicismo tardio – Epicteto, Marco Aurélio, é possível perceber que esse tema do cuidado de si atravessou todo o pensamento moral. Entretanto, é interessante observar, que nas sociedades ocidentais, a partir de um dado momento, o cuidado de si passou a ser tratado com uma certa suspeita. Isso se deu durante o cristianismo, embora não se possa dizer que foi o cristianismo o responsável por essa suspeita com relação ao cuidado de si. A questão parece ser mais complexa, uma vez que no cristianismo a busca pela salvação é também uma forma de cuidar de si, embora essa salvação se realize através da renúncia de si mesmo. Eis aí um dos paradoxos do cuidado de si no cristianismo. Para os gregos e os romanos, para conduzir bem a própria vida, para viver adequadamente a liberdade era necessário cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo. Para assim, ao mesmo tempo conhecer-se. Como afirma Foucault (2006, p.07):

O *gnôthi seautón* ('conhece-te a ti mesmo') aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos no quadro geral da *epiméleia beautoî* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado consigo mesmo.

Pode-se vislumbrar na cultura antiga toda uma ética que era perpassada pelo cuidado de si, o que conferia a ética antiga sua singularidade. Não é que a ética na antiguidade consista no cuidado de si, mas pode-se dizer que a ética enquanto prática racional da liberdade foi marcada pelo imperativo fundamental do: “cuida-te de ti mesmo”. É impossível cuidar de si sem que se tenha um conhecimento a respeito de si próprio, mas é também fundamental o conhecimento de um certo número de princípios que são, concomitantemente, verdades e prescrições. Cuidar de si implica, necessariamente, em estar munido de tais verdades: a ética está ligada ao jogo da verdade. Foucault não está defendendo que há necessidade de uma conversão para que a liberdade possa ser pensada como *êthos*, entretanto, advoga que para que esse exercício de liberdade adquira forma em um êthos que traga em seu arcabouço bondade, beleza, honra e respeitabilidade, de forma que se possa ser tomado como exemplo, é necessário todo um trabalho, toda uma elaboração de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2006, pp. 269-270).

Foucault pensa a ética a partir da relação do sujeito consigo mesmo. Quando ele historiciza o sujeito não há mais a idéia de uma “natureza humana”. A ética não pode ser mais pensada como um princípio universal, um conjunto de código a partir dos quais seja possível basear as ações. Foucault (2006) faz uma análise histórica (genealógica) do cuidado de si. Ele não pretende fixar modelos. Apenas pretende mostrar que em determinados momentos da história, com os filósofos da antiguidade grega e grego-romana, como os estoícos, por exemplo, a conduta não estava necessariamente relacionada a uma lei, uma imposição, mas a uma estética da existência: viver como criação, encarar a própria vida como uma obra de arte, entendida enquanto uma estilização da existência, que pudesse inclusive ser imitada, admirada. Não se trata de viver submisso à lei, à normalização. A vida não pode ser pensada e encarada como conformação à lei.

Foucault ainda constata que para esses filósofos antigos havia uma primazia e uma precedência do cuidado de si sobre o conhecimento de si. Como salienta Muchail no prefácio a *Foucault: A Coragem da Verdade* (2004):

Se, por um lado, historicamente preponderou nas filosofias o âmbito restrito do conhecimento, por outro, Foucault faz ver que os filósofos da antiguidade grega e do período helenístico e romano não dissociavam a questão da filosofia (‘como ter acesso a verdade’) da questão da espiritualidade (‘quais são as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade’)

Foucault entende por espiritualidade o que se refere ao acesso do sujeito a uma certa forma de ser e às modificações a que o sujeito deve produzir a si mesmo para alcançar esse modo de ser. Ele acreditava que na espiritualidade dos filósofos antigos havia identidade ou pelo menos uma quase identidade entre espiritualidade e filosofia. O cuidado de si consiste nessa junção, nessa conexão entre espiritualidade e filosofia, práticas de si e conhecimento de si, entretanto, como ressalta Foucault, não se quer dizer que o cuidado de si deve ser encarado como uma coisa que foi obscurecida e que é a “chave de tudo”. A esse respeito ele Foucault (2006, p. 280) afirma:

Nada é mais estranho para mim do que é idéia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir, [...] o que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova.

Foi uma gama de razões que levou Foucault a se interessar pela antiguidade, uma delas é que ele constatou, diagnosticou que a idéia de uma moral como obediência a um conjunto de normas, a um código de regras já desapareceu, ou no mínimo está para se extinguir. E a ausência de moral dá lugar ou corresponde a uma busca que é a de uma estética da existência. A lacuna deixada pela inexistência de uma moralidade permite que as pessoas tenham a possibilidade de se fazer, se determinar, escolher a sua própria existência (FOUCAULT, 2006, p.290).

De acordo com Foucault, faltava aos filósofos da antiguidade clássica problematizar a constituição de si como sujeito. No cristianismo, ao contrário, a moral foi confiscada pela teoria do sujeito. E uma experiência moral essencialmente alicerçada no sujeito já não satisfaz atualmente. Parece catastrófica a busca por uma moralidade que seria aceitável por todo mundo. A busca por estilos de vida tão variados, tão heterogêneos, tão diferentes quanto possível uns dos outros, essa estilização da vida parece ser um dos pontos pelos quais essa busca contemporânea pode ser vista se inaugurando antigamente em grupos tão singulares. Entretanto, seria contra sensual pretender fundamentar a moral moderna a partir da moral antiga, incorrendo assim no mesmo passo da moral cristã (FOUCAULT, 2006, p. 263).

Segundo Foucault (2006, p. 271), o cuidado de si é em si mesmo ético, ou seja, este não precisaria implicar num “cuidado com os outros” para ser ético, entretanto, o cuidado de si implica necessariamente em relações complexas com os outros, tendo em vista que essa “ética da liberdade” é também uma maneira de cuidar dos outros. O Cuidado de si permite ao indivíduo ocupar-se na cidade, na comunidade ou nas relações interpessoais. É fundamental, para o homem livre que se porta, que se conduz da forma adequada, saber governar da melhor forma possível sua esposa, seus filhos, enfim sua casa. O cuidado de si implica também na relação com o outro na medida em que para cuidar de si é necessário aprender as lições de um mestre, de um guia, um conselheiro, um amigo, alguém que apresente a verdade. Logo, inevitavelmente, a questão das relações com os outros faz parte desse desenrolar do cuidar de si.

O cuidado de si, que traz em si mesmo um sentido ético positivo, poderia ser encarado como uma espécie de conversão do poder, de minimizador da dominação, uma vez que o mesmo se apresenta como uma maneira de efetivamente controlar e limitar o poder. O bom soberano, o soberano que conduz bem os seus governados é exatamente o que exerce seu poder sobre si mesmo. É o exercício do poder sobre si mesmo que vai limitar, regular o exercício do poder sobre os outros. Aquele que é capaz de cuidar de si na medida certa, ou seja, que sabe respeitar exatamente quais são os seus deveres como chefe de casa, como esposo e como pai, descobrirá que tem a relação adequada com sua esposa e seus filhos (FOUCAULT, 2006, p. 273).

Colocar o problema dos jogos estratégicos de poder em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de práticas de si e de liberdade é para Foucault, de forma efetiva o ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos; é o ponto de conexão entre a reflexão crítica contra as técnicas de governo abusivas e a investigação ética que possibilita instituir a liberdade individual. Foucault quer descortinar as “tecnologias governamentais” que se colocam entre os “jogos de poder” e os “estados de dominação”, dando ao termo um sentido mais amplo, referindo-se à maneira como se governa a esposa, os filhos,

como também a maneira como se dirige uma instituição. A análise de tais técnicas se fez necessária porque, de forma frequente, é através dessas técnicas que se estabelecem e se perpetuam estados de dominação (FOUCAULT, 2006, p. 285).

Entretanto, Foucault não quer dizer que o único contraponto ao poder político (como estado de dominação), que o único ponto de resistência esteja na relação de si consigo mesmo, no cuidado de si. Ele quer fazer ver que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo. Nessa noção de governabilidade, Foucault se refere ao conjunto de práticas pelas quais é possível elaborar, determinar, organizar as estratégias que os indivíduos no exercício de sua liberdade, podem exercer uns em relação aos outros. Caso se empreenda uma análise das relações de poder não a partir da liberdade, das estratégias dessa noção de governabilidade, mas a partir da instituição política, o sujeito só poderá ser encarado como sujeito de direito o que remete a uma concepção jurídica do sujeito. Em contraponto, a noção de governabilidade possibilita levar em consideração a liberdade do sujeito e relação com os outros. Essa relação constitui a matéria própria da ética. E quanto mais livres forem as pessoas, umas em relação as outras, maior será o desejo tanto de uma quanto de outra de controlar, de determinar a conduta dos outros. E quanto mais aberto for o jogo mais atrativo, mais fascinante ele será. (FOUCAULT, 2006, p.286).

Dessa forma, a filosofia tem um papel fundamental a desempenhar: a tarefa de advertir com relação aos perigos que o poder oferece. Em sua função crítica a filosofia é exatamente a questionadora de todos os fenômenos de dominação em todos os níveis e formas com que eles se apresentam. Guardadas às proporções, essa função crítica da filosofia é decorrente do imperativo socrático: “ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p.287).

Para Foucault (2006, p.197) a atividade filosófica, a filosofia deve ser encarada como o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo como uma experiência que leva a transformação de si mesmo e não como mera apropriação simplificadora de outrem, se é que a filosofia é ainda o que era para os antigos: um exercício de si, uma “ascese”, um conjunto de exercícios dietéticos, “espirituais”, a fim de que se alcance o modo de ser desejado.

Na ótica de Foucault, o filósofo precisa apresentar uma atitude que seja exigente, prudente e que possa ser experimentada. Dito de outra forma, tudo que ele pensa e diz deve ser confrontado com o que ele faz, com que ele é. E foi essa postura teórico-prática que o levou a relacionar com o maior rigor possível a análise histórico-teórica das relações de poder das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, experiências e críticas que a questionavam na concretude. Como afirma o próprio Foucault (2006, p.220):

Se me ative a toda essa “prática” não foi para “aplicar” idéias, mas para experimentá-las e modificá-las. A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas idéias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim, de sua filosofia como vida, em sua vida filosófica em seu êthos.

A ética de um intelectual, segundo Foucault, consiste nessa capacidade de desprender-se de si mesmo permanentemente. O trabalho de transformação de seu próprio pensamento e dos outros parece ser a justificativa, a razão de ser dos intelectuais. O papel do intelectual não é receitar aos outros como eles devem agir, não é moldar a vontade política dos outros, mas sim

questionar mais uma vez o que se coloca como evidente e como postulado; dissipar o que é tomado, aceito como natural; reavaliar as regras e as instituições; sacudir, abalar as maneiras de pensar e de agir, dessacralizar os hábitos, e isso através das análises que eles fazem nos seus devidos campos de atuação, e a partir da nova problematização, contribuir com a formação de uma vontade política (FOUCAULT, 2006, p.251).

O que se pode deduzir é que o “cuidado de si” a respeito do qual Foucault discute, pensado enquanto a junção, a fusão de filosofia e espiritualidade, teoria e prática, não é meramente uma categoria conceitual a respeito do qual ele fala, mas é uma “forma de viver” no qual esse próprio pensador se insere. Como destaca Frédéric Gros, para Foucault, “a escrita e a ação são uma só e mesma coisa”. “Foucault não é filósofo e militante, erudito e resistente. Ele é historiador porque militante, erudito e resistente” (GROS, 2004, p.12).

O “cuidado de si” se expressa na postura do indivíduo Foucault ao produzir a sua pesquisa, que à sua maneira, não separa teoria e práxis. Não se separa, aqui, a pessoa e o filósofo. Tanto os seus escritos, palestras, entrevistas, seminários e aulas como as suas intervenções na cena política e social contemporânea, os seus “gestos” – do caso Junbert à Polônia, do grupo de informação sobre as prisões à sua ida ao Irã constituem a mesma obra. Como afirma Pierre Bourdieu (*Apud* ERIBON, 1990, p.307), “a obra de Foucault é uma longa exploração da transgressão da ultrapassagem do limite social, que se liga indissolavelmente ao conhecimento e ao poder”.

No entanto, o que Foucault pretendia com essa “longa exploração da transgressão da ultrapassagem do limite social”, como destaca Francesco Paolo Adorno², era fazer da ética a pedra de toque do exercício filosófico e não da elaboração teórica em si mesma. O que não quer dizer que ele não estivesse interessado nas consequências políticas de suas tomadas públicas de decisão. “Ao contrário”, afirma Adorno (2004, p.56):

[...] Levar em conta a conotação ética da prática política permite passar por uma questão mais fundamental: se, enquanto intelectual, um indivíduo toma uma posição “política”, que ligação há entre o que ele diz e o que ele faz? Qual a relação entre sua posição “política”, seu trabalho de intelectual e sua vida enquanto filósofo? De um ponto de vista genérico, isso equivale a firmar o valor político da atitude ética dos indivíduos e, especialmente, dos intelectuais. Com isso, a oposição entre moral e política caduca.

Foucault (2006, pp. 295-296) se percebia como alguém que tinha o papel de mostrar as pessoas que elas eram muito mais livres do que pensavam. Que elas encaram como verdadeiros, como evidentes temas que foram confeccionados, fabricados em um momento muito específico da história e que essa pretensa evidência pode não somente ser criticada como também ser destruída. Como ele afirma:

Um dos meus objetivos é mostrar as pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar, que elas consideram universais – são

² ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socático. In: **Foucault: A Coragem da Verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar (Ibidem).

Se por um lado, Foucault se mostra como um destruidor de conceitos, de universalidades, de ilusões. Se ele filosofa à marteladas como Nietzsche, se ele deixa a vida nua, se ele se “comporta” como um “nihilista de cátedra” (Merquior, 1985); por outro lado, ele se mostra como um teórico-prático da liberdade. Não a liberdade pensada pela tradição ou mesmo pelo seu contemporâneo Sartre, mas a liberdade como possibilidade de contestação do instituído e da instauração de uma prática de si, de uma elaboração da própria existência. Essa prática de si, essa prática de liberdade pode ser vislumbrada tanto nas suas intervenções públicas na cena política como nas suas elaborações teórico-críticas, desde sua analítica de poder, passando pela sua genealogia do sujeito, que procura liberá-lo das obrigações e das estruturas que foram forjadas como se fossem necessárias e essenciais, até à sua “estética da existência”, sua ética disponibilizada pelo seu empreendimento de crítica do presente, pela sua “ontologia do presente”, “ontologia da criação”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, S. O Direito na Política Moderna. **Cult.** São Paulo, v. 81, pp.57-60, 2004.
- DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault.** Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** 6 ed. Organização e Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito.** 2 ed. Tradução Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução: Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** Tradução: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política.** 2 ed. Tradução: Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (Ditos e Escritos; V).

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: Na idade clássica. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. 13 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II**: O uso dos prazeres. 11 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: O cuidado de si. 8 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. 5 ed. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 26 ed. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? **Critique et Aufklärung**. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

GROS, Frédéric (Org.). **Foucault**: A coragem da verdade. Tradução: Marcos Marcolino. Prefácio: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HARBERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico na Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber**: A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. Companhia das Letras, 2000.

RAJCHMAN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVEL, Judith. Nas origens do bio-político: de Vigiar e Punir ao pensamento na atualidade. In: KOHAN, Walter Omar. **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006,(pp.51-62)