

Por Que Somos Decadentes? Afirmção e Negação da Vida Segundo Nietzsche (prólogo)

Evaldo Sampaio¹

Resumo: Trata-se aqui da republicação do prólogo de *Por Que Somos Decadentes? Afirmção e Negação da Vida Segundo Nietzsche* (Editora UnB). O livro é a versão de uma Tese de Doutorado em Filosofia defendida em 2009 na Universidade Federal de Minas Gerais. No prólogo se traça um cenário histórico-conceptual da ruptura que a filosofia prática de I. Kant operou quanto à reflexão ética da Antiguidade, e de como as críticas que a ele foram em seguida endereçadas por de A. Schopenhauer se tornaram um ponto de partida para a filosofia “extramoral” de F. Nietzsche. Além disso, o prólogo discute preliminarmente a principal tese metodológica do livro (que a interpretação da filosofia de Nietzsche se deve pautar apenas pelos textos que ele próprio publicou ou deixou preparado para publicação e

¹ Professor Adjunto III da Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Metafísica. Este texto é uma reapresentação do “prólogo” de *Por Que Somos Decadentes? Afirmção e Negação da Vida Segundo Nietzsche*, publicado em 2013 pela Editora da Universidade de Brasília. Resisti ao impulso de reescrever o texto original ao ponto de torná-lo um “posfácio”. Mesmo assim, não resisti a suprimir e acrescentar aqui e ali. Agradeço aos amigos e editores da Lampejo pela oportunidade de revisitar meu primeiro longo pecado literário, à Capes, que financiou a pesquisa de doutorado concluída em 2009 no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais que serviu de base para o livro e à Universidade de Brasília, cujo edital de 2011 permitiu que, após a seleção pública, fosse publicado o livro do qual se extrai agora o prólogo.

ter como princípio regulador reconstituir o ponto de vista crítico do autor), bem como a sua principal tese hermenêutica (que a questão central da filosofia de Nietzsche seria o “problema da decadência”, o qual o conduz a investigar as formas de afirmação e negação da vida). O objetivo da republicação é celebrar a amizade com o APOENA, no qual os primeiros resultados e impasses deste trabalho foram apresentados, assim como retomar o debate em aberto sobre os temas discutidos no livro.

Palavras-chave: Teoria da decadência; Afirmação e Negação da Vida; F. Nietzsche

Abstract: This is an reissue of the prologue of *Por Que Somos Decadentes? Afirmação e Negação da Vida Segundo Nietzsche* (Editora UnB, 2013). The book is an altered version of a PhD thesis that had been submitted in 2009 at the Federal University of Minas Gerais. In the prologue is drawn a historical-conceptual scenario of the rupture that the practical philosophy of I. Kant operated on the ethical reflection of the Antiquity and how the criticism that was addressed to him by A. Schopenhauer became a point of departure for the "extramoral" philosophy of F. Nietzsche. The prologue also discusses preliminarily the main methodological thesis of the book (that the interpretation of Nietzsche's philosophy should be guided only by the texts he himself published or prepared for publication and that the principle which must guide the interpretation of his work is a reconstitution of the author's critical point of view), as well as its main hermeneutical thesis (that the central question of Nietzsche's philosophy is the "problem of decadence" which leads him to investigate the forms of affirmation and denial of life). The purpose of this republication is to celebrate the friendship with APOENA, in which the first results and impasses of this work were presented, as well as to retake the open debate on the themes discussed in the book.

Keywords: Theory of Decadence; Affirmation and Denial of Life; F. Nietzsche

Embora nossa época lance um mau olhar a quem reivindique hierarquias, nem por isso deixamos de avaliar uns aos outros. Assim, eventualmente nos perguntamos se este indivíduo ou esta comunidade é melhor ou pior do que aquele ou aquela, bem como medimos nossas condutas procurando as maneiras mais adequadas de obter o que desejamos ou nos esclarecermos quanto aos nossos próprios desejos. Explicitamente ou não, vivemos de acordo com juízos que nos guiam ao deliberarmos das decisões mais banais até as mais angustiantes. É verdade que estas questões não ocupam a todos e que muitos jamais indagam com alguma profundidade para que vivem e, por conseguinte, como viver melhor. No entanto, há quem fique admirado com tantas formas de apreciar, depreciar ou se pôr indiferente às coisas. Não mais interessados neste ou naquele comportamento, mas na própria existência ou no humano que as adorna, alguns se aventuram inclusive a perguntar qual o sentido da vida e do homem.

Estes “pesquisadores e microscopistas da alma”² seguem a orientação primordial da filosofia clássica, a qual se dedicava “à vida e ao que se relaciona

² GM §1

conosco”³ e à busca por uma existência plenamente realizada. Afinal, como professou Sócrates, “o importante não é viver, mas viver bem”⁴. Mesmo quando Aristóteles, na *Ética à Nicômaco*, identifica Filosofia com teoria, tem em vista mostrar que a vida seria bem realizada como uma atividade teórica⁵. A Filosofia era então procurada por aqueles que desejavam se tornar os melhores seres humanos e viverem tão bem quanto um homem possa viver⁶. Não é casual que uma das mais antigas fontes conservadas acerca da História da Filosofia reúna numa mesma exposição as vidas e as doutrinas dos filósofos ilustres, pois estas sem aquelas seriam como que sofismas. Dito de maneira direta: no sentido original da Filosofia persiste a evidência de que há diferentes maneiras de viver, e a pretensão de que umas são superiores e outras inferiores. Justificar uma forma de vida superior equivale a justificar a própria amizade à sabedoria.

Por isso, torna-se tão importante saber o que é a excelência [ἀρετή] do homem para, em seguida, determinar “se é algo que se ensina, ou que se adquire pelo exercício, advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira”⁷. A ideia mesma de excelência humana já pressupõe ou constata que a condição comum do homem está abaixo do que ele pode vir a ser. Se tal como parecia às doutrinas clássicas a excelência é a própria vida feliz ou, no mínimo, seu requisito indispensável, o tipo ordinário de homem é “não feliz” ou “infeliz”, aquele cuja vida não é plenamente realizada. Diferente das doutrinas éticas contemporâneas, que se concentram em questões sobre como devemos tratar as outras pessoas e quais obrigações temos para com elas, as doutrinas clássicas estavam primordialmente interessadas na procura pelo soberano bem e pelo que constitui enfim a mais desejável das existências. Não obstante as escolas filosóficas antigas se distinguissem pela maneira de definir o soberano bem que todos procuram, em momento algum lhes ocorrera separá-lo da felicidade e da vida presente. Como não seria um bem o que não oferecesse a seu possuidor nem aprovação nem vantagem, às doutrinas clássicas “seria absurdo ou irrelevante dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso e assumir um ar ameaçador a fim de lhe prescrever sua própria

³ Diôgenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 18.

⁴ Platão, *Crítion*, 48b. Por isso, convém concordar com a suspeita de V. Goldschmidt quando interpreta que, segundo os diálogos de Platão, “talvez o conhecimento das formas nos é necessário não para viver, mas para viver bem” (cf. *Os Diálogos de Platão*, p. 26).

⁵ P. Hadot, *O que é Filosofia Antiga?*, p. 119-138.

⁶ A. Nehamas, *The Art of Living: socratic reflections to Plato from Foucault*, p. 2.

⁷ Platão, *Menon*, 70a-71b.

felicidade”. Por conseguinte, a moral grega e latina tão só nos apresentam quadros ou retratos que exortam a superioridade do sábio⁸.

Mas quando Immanuel Kant propôs que cabe à ética dar leis ao que “deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”⁹, traçou-se uma cisão entre esta realidade e uma “outra”, pois a instância seria agora o *ideal* e não o *real*. Se o soberano bem diz respeito ao ideal, então não procura legislar sobre o que é vantajoso na vida presente e não pode mais ser simplesmente identificado com a vida feliz. Torna-se agora imprescindível não apenas exortar e sim *fundamentar* a ética. Nessa conjuntura, uma vez que a condição suprema para o soberano bem é a conformidade do agente para com a lei moral e o homem é, por suas próprias limitações, incapaz de alcançá-lo nesta vida, o primeiro “postulado da razão prática” e condição de possibilidade da moralidade é a imortalidade da alma. A completa correlação da vontade com a lei moral (nos próprios termos de Kant, a “santidade”) exigiria uma “existência e personalidade duradoura no infinito do mesmo ser racional”¹⁰. Essa completa correlação da vontade com a lei moral é aquilo que Kant denomina de “boa vontade”, a vontade de agir por dever, e somente ela pode ser considerada boa sem restrição¹¹. Se alguns talentos do espírito ou qualidades do temperamento “são favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra”, estes “não têm, todavia, nenhum valor íntimo absoluto”¹². Eles pressupõem ainda e sempre “uma boa vontade que não é boa por aquilo que promove ou realiza, [...] mas tão somente pelo seu *querer*” considerado em si mesmo¹³. Com esse deslocamento sinuoso, Kant prescreve que “a metafísica dos costumes [*i.e.*, a ciência da moral] deve investigar a ideia e os princípios duma *vontade pura* e não as ações e condições psicológicas do querer humano em geral”¹⁴. O valor moral de uma ação recai na intenção do agente submetido àquilo que este “deve” querer ou fazer.

Conquanto pareça um tanto exagerado, não é um equívoco concordar com Arthur Schopenhauer que, com o advento do cristianismo, inconscientemente ou não, a ética tomou em geral sua forma da moral teológica e dela extraiu noções como *lei*, *prescrição* e *dever*. Daí porque a filosofia prática de Kant – talvez o exemplo paradigmático da filosofia moral moderna - assume uma gramática imperativa,

⁸ V. Brochard, “Moral Antiga e Moral Moderna”, p. 136-137.

⁹ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §4, §6.

¹⁰ I. Kant, *Crítica da Razão Prática*, segunda parte, IV.

¹¹ I. Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, primeira seção.

¹² Idem, introdução.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

encontrando nesta o seu foro íntimo. Como a Schopenhauer parece que puros conceitos abstratos *a priori* sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica não poderiam pôr em movimento a vontade humana, “para que se possa admitir numa ciência da moral leis para a vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las a partir de sua existência”¹⁵. Por conseguinte, à ética convém apresentar as “leis da motivação” que conduzem a vontade humana e “esclarecer, explicar e reconduzir a sua *razão última* os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral” cujo impulso próprio “será a razão última da moralidade e o seu conhecimento o fundamento da moral”¹⁶.

Diferente de Kant, para quem se impõe uma vontade pura submetida ao dever e independente do querer sensível, a concepção de vontade em Schopenhauer é antivoluntarista e antidualista. Ele rejeita que haja ocorrências exclusivamente mentais da vontade ao julgar que todo ato volitivo é também um movimento ou ação corporal¹⁷. O motivo da identificação dos movimentos corporais com os atos da vontade concerne à natureza de nosso acesso cognitivo ao corpo. As “afecções corporais são [...] para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo”¹⁸. Por meio delas o corpo é dado ao sujeito do conhecimento “de duas maneiras completamente distintas”, a saber, “uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes” (representações abstratas), ou “como aquilo que é conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra ‘vontade’” (representações intuitivas)¹⁹. As representações abstratas podem ser explicadas pelas representações intuitivas. Mas qual seria o significado das próprias representações intuitivas?

Esse enigma remete ao mundo para além de nossas representações subjetivas e aponta para o que Schopenhauer designa como “Vontade” (uso a maiúscula aqui para distingui-la daquela vontade considerada apenas psicologicamente), um conhecimento *a priori* do corpo, já que, como dito, “não posso de modo algum representar a minha vontade sem representar meu corpo”. Se a ética consiste em

¹⁵ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §6.

¹⁶ Idem, §13.

¹⁷ C. Janaway, *Schopenhauer*, “Will and Nature”, p. 141-142. Com tal identificação entre vontade e corpo, Schopenhauer estabelece uma fissura na longa tradição que, mais precisamente desde Santo Agostinho toma a vontade como tema filosófico de modo que, como bem destaca Janaway, um verbete do *The Oxford Companion to Philosophy* sobre o tópico parece correto ao informar que “a Vontade alcança sua apoteose filosófica n’*O Mundo como Vontade e como Representação* de Schopenhauer” (idem, 138). Dentre outras consequências, note-se que a vontade não pode então ser dissociada, como antes, do “desejo” ou de sua realização propriamente dita.

¹⁸ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §18.

¹⁹ Idem.

apreender aquilo que move a Vontade, diz respeito então a esse conhecimento *a priori* do corpo, o ser íntimo de cada um que, com Kant, Schopenhauer personifica como um “sujeito inteligível”. A tarefa da filosofia é uma repetição completa ou “espelhamento” do mundo em conceitos abstratos através do qual a Vontade se torna autoconsciente do que quer, no caso, a própria vida tal como esta se manifesta. Na terminologia de Schopenhauer, este querer a vida tal como ela se manifesta é a “vontade de viver”²⁰. Diante disso, Schopenhauer considera que a Vontade *afirma* a si mesma através dos indivíduos quando, descobrindo-se objetivada no mundo e na vida não mais por um desejo cego e sim pela consciência e pela reflexão, não obstrui de modo algum o seu querer. Por outro lado, há uma orientação vital distinta pela “*negação*” a que a vontade chega quando um conhecimento total de sua essência atua sobre ela como um sedativo da volição”²¹. Essa negação da vontade de viver não é o mero desejo de aniquilamento da vida, já que afirmar e negar são modos de existir, de maneira que a afirmação e a negação do querer-viver são, respectivamente, “um simples querer e não querer”²² o mundo tal como este se mostra.

Do ponto de vista ético-metafísico, a afirmação e a negação da vida exprimiriam para Schopenhauer a razão última dos modos muito diferentes de agir do homem. Haveria então três motivações para a vontade humana desigualmente distribuídas entre os indivíduos: o egoísmo [“não ajudas a ninguém, mas prejudica a todos se fores levado a isso”], a maldade [“prejudica a todos que poderes”] e a compaixão [“não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos os que poderes”]²³. Aquelas representariam a *afirmação* da vontade de viver e esta a sua *negação*. Já que “a Vontade é em si a única realidade, puramente livre, que se determina a ela mesma” e, por isso, “para ela, não existe lei”, Schopenhauer considera que “expor a afirmação e a negação [da Vontade de viver] à luz da razão é o único fim que me posso propor; quanto a impor uma ou outra facção, ou a aconselhá-la, seria coisa tola e aliás inútil”²⁴. Em tal tolice e inutilidade recaem justamente aqueles que buscam, através da moral, mostrar o que *deve ser* e não aquilo que *é*. Não ser *imperativa* não impede, contudo, que a filosofia moral de Schopenhauer seja *judicativa* e assim julgue qual tipo de conduta é mais elevada, qual maneira de viver é superior.

Desse ponto de vista ético e metafísico, Schopenhauer garante que a satisfação ou a felicidade são apenas negativas e que as conhecemos indiretamente,

²⁰ Idem.

²¹ Idem, §54, §68.

²² A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §161.

²³ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §14.

²⁴ Idem, §16, §54.

porque consistem no desaparecimento de uma privação e precisamente essa privação do querer é sua condição preliminar. Portanto, o que há de imediato é somente a necessidade, a vontade não satisfeita, a “dor”²⁵. Por “dor” Schopenhauer entende não apenas “o sofrimento efetivo e visível, mas a toda espécie de desejo que [...] perturba o nosso repouso e também qualquer aborrecimento que [...] faz da vida um fardo”. Uma vez satisfeita a vontade, cessa momentaneamente a privação. Porém, logo em seguida, o indivíduo retorna ao estado de privação em que se encontrava antes da satisfação do desejo. Já que “nenhuma satisfação e nenhum contentamento podem durar”²⁶, então o próprio termo “felicidade” é um eufemismo, já que “por viver feliz se deveria entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável”²⁷.

Como se rejeita que a existência possa ser, por si mesma, preferível a não existência²⁸, o que seria então o “soberano bem”? Nada mais do que “a supressão espontânea e total, a negação do querer, o verdadeiro *nada* de toda vontade. Trata-se de um estado único em que o desejo se detém e se cala, em que se encontra o único contentamento que não se arrisca a passar, esse último estado que *liberta* de tudo”, algo como “o único medicamento radical para a *doença*”, a *negação da vontade de viver*²⁹. Se o soberano bem é a negação da vontade de viver, então o egoísmo e a maldade dele nos afastam por serem formas de afirmação do querer individual e a *compaixão* (cujo pressuposto é a renúncia de si) é a conduta moral por excelência. Por sua “abnegação e guerra de morte travada contra o egoísmo”, a negação da vontade de viver consiste numa *sabedoria de vida* e constitui a essência de um modo de viver superior, o *ascetismo*³⁰. Uma vez que “o espírito ascético forma a alma do Novo Testamento”, Schopenhauer julga que, “por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas”, sua filosofia, mesmo sem Deus, merece ser denominada como *a doutrina propriamente cristã*. Afinal, sua doutrina explica e “confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para a sua salvação”³¹. Se houver alguém forte ou tolo o bastante para afirmar a vida apesar de desperto a todo o sofrimento e dor que nela imperam, que o faça. Por sua vez, Schopenhauer somente encontra um consolo (metafísico) na negação ascética da vontade de viver cujo tipo ideal é o *santo*.

²⁵ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §58.

²⁶ Idem.

²⁷ A. Schopenhauer, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 141.

²⁸ Idem, introdução.

²⁹ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §65.

³⁰ Idem, §68.

³¹ A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §163.

A filosofia de Friedrich Nietzsche é uma experiência de pensamento sobre *quem* seria forte – ou “tolo” - o bastante para afirmar a vida incondicionalmente. Como a suprema afirmação da vida não se dá por aquele que meramente rejeita por um *otimismo* superficial a angústia e a dor, Nietzsche percebe que não se trata ali de apenas contestar uma descrição da existência e sim a inevitabilidade de uma avaliação *pessimista* caso a existência seja tal como o pessimista a descreve. Nietzsche aceita a imagem do mundo como um conflito incessante da vontade consigo mesma segundo a qual a existência é marcada pela falta que não pode jamais ser suprimida e se questiona como e sobretudo para *quem* é possível nesse estado de coisas alcançar a “serenidade” [*Heiterkeit*]³². O que encontra então é a pergunta pelo valor do otimismo e do pessimismo para a vida e, num sentido mais amplo, o valor da *afirmação* e da *negação da vida*. A reorientação básica em relação à doutrina de Schopenhauer consiste em perguntar que tipo de vida é esta que afirma ou que nega a própria vida, entendendo que aquela representa a saúde, a força e a *ascensão*, enquanto esta parece apontar para a doença, a fraqueza e a *decadência* dos impulsos vitais.

A primeira indicação de resposta é sugerida involuntariamente pelo próprio Schopenhauer quando este analisa que no contraste simbólico “entre o espírito do paganismo greco-romano e o cristão se situa de modo acentuado a diferença entre a afirmação e da negação do querer-viver”³³. Daí por que, inicialmente, Nietzsche se interroga sobre a origem da tragédia ática, interessado especialmente na relação entre “pessimismo e helenismo”, pois que tipo de sensibilidade para com a dor teria conduzido os gregos voluntariamente “para o mito trágico, a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência”? Teria sido, como no caso do cristianismo, “essencial e basicamente, asco e fastio da vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença de uma ‘outra’ ou ‘melhor’ vida”? Ou a arte e mitologia trágicas teriam origem no “prazer, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande”³⁴ que encontra “até no ferimento o poder curativo”³⁵? Se uma análise psicológica da origem da tragédia a partir da relação dos gregos para com a dor mostrasse que, diferente dos indianos e dos modernos europeus retratados por Schopenhauer, as festas em homenagem ao deus Dioniso revelam “uma propensão para o duro, horrendo, o mal, o problemático na existência, devido ao bem-estar, a uma plenitude

³² CI, prólogo: “Manter a serenidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena; e, no entanto, o que seria mais necessário do que a serenidade?”.

³³ A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §162.

³⁴ NT, “Tentativa de autocrítica” §4-5.

³⁵ CI, prólogo.

de existência”, isso significaria que “há um *pessimismo da força*” bastante distinto do “pessimismo romântico” moderno. Esse pessimismo da força - ou segundo uma terminologia mais depurada, o *dionísíaco* -, não seria como que uma indicação de potência e saúde da própria vontade de viver? E, em contrapartida, aqueles que negam o querer-viver pela incapacidade para suportá-lo em suas formas mais desafiadoras não seriam “o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados”³⁶, enfim, aspectos da *decadência* dos impulsos vitais?

Trata-se aqui, portanto, de pensar, pelo fio condutos da obra de Nietzsche, os pressupostos e implicações de uma questão original da filosofia, a saber, “qual a melhor maneira de viver?”. Espero mostrar que a reflexão sobre os preconceitos morais desenvolvida por Nietzsche alcança sua plenitude numa investigação sobre a ascensão e decadência dos impulsos vitais de modo que, além desta constituir o núcleo de suas pretensões, indica que tanto o adequado questionamento como as eventuais respostas sobre as formas superiores ou inferiores de viver remetem a uma crítica dos juízos de valor morais. A principal dificuldade é compreender o que significa interrogar tais juízos de valor morais “sob a ótica do fenômeno vida”, como é proposto por Nietzsche, e qual o valor mesmo de uma tal interrogação. Num trabalho escrito pouco depois d’*O Nascimento da Tragédia*, no caso, a *II Consideração Extemporânea*, ele se questiona acerca “Das vantagens e desvantagens da história para a vida”, ou seja, pergunta-se em que medida a “consciência histórica”, que constitui uma das principais inovações teóricas do séc. XIX, é um sintoma de crescimento ou degeneração da vida. O mesmo procedimento persiste no (elíptico) argumento de um trabalho posterior, quando se contrapõe, nas entrelinhas, à ciência moderna o que se poderia com ele denominar de “gaia ciência”. Um estudo decisivo nessa direção se inscreve n’*A Genealogia da Moral*, na qual a inquirição “sob a ótica da vida”³⁷ guia a demarcação entre a “moral dos senhores” e a “moral dos escravos”, visando assim mostrar como os juízos de valor “bom” e “ruim” daqueles expressam uma vitalidade ausente nos juízos “bem” e “mal” destes³⁸. Mas é apenas em seus últimos trabalhos publicados ou autorizados para publicação que tais disposições vitais são recobertas explicitamente pelas noções de *ascensão* e *decadência* da vida. Somente então Nietzsche se encontra em condições de determinar e justificar conceptualmente o que lhe parece constituir a virtude e o vício, a felicidade e a miséria do homem. E, justamente por isso, ao avaliar toda a sua obra no *Ecce Homo*, Nietzsche orienta a exposição acerca de si pela tentativa de mostrar como seu itinerário expressa sobretudo a ascensão dos impulsos vitais. Enfim, o problema da

³⁶ NT, prólogo §1.

³⁷ GM, prólogo §3.

³⁸ GM, primeira dissertação.

ascensão e da decadência da vida passa a ser refletidamente a medida do valor para sua própria filosofia. Porém, questões sobre “como é possível avaliar algo sob a ótica da vida?”, “o que seria precisamente a ascensão e decadência existencial?”, “seria a própria filosofia de Nietzsche um sintoma do crescimento ou da degeneração dos impulsos vitais?”, não receberam respostas claras ou incontroversas.

Por tais interrogações pretendo retomar o assumido “*páthos* trágico” da filosofia de Nietzsche para investigar os pressupostos e implicações relacionados à determinação de formas superiores e inferiores de vida na modernidade. A hipótese inicial é de que Nietzsche, trazendo como *pano de fundo* aquela “doutrina propriamente cristã” (a saber, a ensinada pelo mestre Schopenhauer), por “seu instinto em prol da vida [...] inventou para si uma contradoutrina e uma contravaloração da vida puramente artística” e, por isso, já “anticristã”, uma vez que o cristianismo condena qualquer valor que não seja moral³⁹. Para essa tarefa, Nietzsche não encontrou aliados mesmo na própria Filosofia. Afinal, como ele próprio faz saber, “esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*” foi o que o fez perceber, já n’*O Nascimento da Tragédia*, “num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe de modo mais intenso”, “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega [...]”⁴⁰. Se mesmo aquele “precavido e hostil silêncio”⁴¹ inicial à moral cristã era necessário para o cultivo e distanciamento de uma contradoutrina, em seguida, de posse desta contra-avaliação, Nietzsche começa a sua campanha contra “a moral da renúncia de si”⁴². Daí que, por conter entre as linhas uma radical crítica dos juízos de valor da moral e da filosofia, *O Nascimento da Tragédia* representa para seu autor uma primeira e decisiva *reavaliação de todos os valores*⁴³ e *O Anticristo*, seu último livro preparado para publicação, a realização plena desse projeto. No itinerário que se estabelece entre estas duas obras, Nietzsche, pelo que descreve como um maior aprendizado sobre a própria natureza do dionisíaco⁴⁴, descobriu a importância de “derrubar ídolos”⁴⁵, *i.e.*, *ideais*, como parte da plena afirmação da vida.

Uma segunda hipótese de leitura é de que Nietzsche, numa posição tensa que evita tanto o dogmatismo quanto o relativismo historicista, encontra na disjunção

³⁹ NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

⁴⁰ CI, II §1.

⁴¹ NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

⁴² EH, “Aurora”.

⁴³ CI, X §5.

⁴⁴ GC §370.

⁴⁵ EH, prólogo §2.

entre afirmação e negação da vida o acesso à investigação sobre a ascensão e decadência dos impulsos vitais e o novo lugar de reavaliação de todos os valores. Essa suposição, a rigor, advém da autointerpretação que Nietzsche propõe acerca de seu pensamento no prólogo de um de seus últimos trabalhos, *O Caso Wagner*. Tal autointerpretação nos assegura que aquilo que mais interessou a Nietzsche é o “problema da decadência”. A curiosa “originalidade” aqui é que a maior parte dos leitores ignora ou desconsidera essa autointerpretação do autor, de modo que assumi-la como senha para se interpretar adequadamente a filosofia de Nietzsche é adotar uma posição antagônica quanto a inúmeras leituras exemplares. Poder-se-ia até contestar a relevância do “problema da decadência” por este se encontrar num livro no qual seu autor diz representar um “breve descanso” e mesmo um momento para brincadeiras. Todavia, a epígrafe do citado livro, “ridendo dicere severum” [*rindo, dizer coisas graves*], mostra por que Nietzsche, “em meio a tantas brincadeiras”, apresentava ali “uma questão com que não se deve brincar”⁴⁶.

O problema da decadência aponta que a distinção – ou, em termos mais contundentes, o “*páthos* da distância” – entre a afirmação e a negação da vontade de viver, bem como entre a ascensão e a decadência dos impulsos vitais, é a orientação que subsiste em ato desde os primeiros escritos de Nietzsche. Daí que ele assuma a sua filosofia como um desenvolvimento derradeiro da moral que enfrenta e que lhe constitui, como uma espécie de autossuperação da própria moralidade cristã que aponta contra si mesma um mortífero “pessimismo além do bem e do mal”⁴⁷. Diante dessa nova instância de avaliação, que Nietzsche oportunamente denomina de “imoral” ou “extramoral”, pode-se enfim sentenciar por que nós, homens modernos, *somos decadentes* e, em contrapartida, o que é “nobre”, ou seja, o que é a “vida plenamente realizada” [*eudaimonia*]. Para que não restem dúvidas: proponho aqui, em contraste aos que ignoram ou consideram secundárias as observações de Nietzsche quanto à ascensão e decadência dos impulsos vitais, que tal doutrina ou teoria é o coração selvagem de sua filosofia. A este novo âmbito de investigação filosófica, bem como aos seus procedimentos, objetivos e ressonâncias, pode-se denominar de “filosofia extramoral”.

Já na década de 1960, Pierre Klossowski questionava “como será possível falar do ‘pensamento de Nietzsche’ sem fazer um balanço de tudo aquilo que já foi dito? Não correríamos o risco de seguir por caminhos já percorridos, por trilhas já tantas vezes demarcadas, de fazer imprudentemente perguntas já ultrapassadas e mostrar assim uma negligência, uma total falta de escrúpulos, em relação a exegeses

⁴⁶ CW, prólogo.

⁴⁷ NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

minuciosamente empreendidas ainda bem recentemente?”⁴⁸. Parece-me razoável que a principal dificuldade não reside na extraordinária quantidade de volumes dedicados à filosofia de Nietzsche e sim nos problemas ou lacunas hermenêuticas destas leituras. Mais precisamente: a multiplicidade (e conflito aparentemente insolúvel) de interpretações sobre o pensamento de Nietzsche se deve sobremaneira à falta de uma reflexão adequada ou suficiente acerca de qual é a melhor forma de ler seus escritos – ou, quem sabe, à descrença quanto ao próprio sentido desta questão. Se a referida pluralidade de interpretações disponíveis prova que há mais de uma forma de ler Nietzsche, não convém ao leitor procurar, caso existam, as mais apropriadas?

O caminho aqui é tão inusitado quanto evidente: trata-se de escutar o que o próprio Nietzsche diz acerca de si para, em seguida, constatar se esta autorrepresentação é compatível com o que se realiza em ato em suas investigações. A autorrepresentação de Nietzsche se restringe aos trabalhos que ele próprio publicou ou deixou autorizados para publicação. Por mais “óbvia” que tal conduta pareça à primeira vista, suas consequências são desde já polêmicas. Afinal, como o que Nietzsche declara sobre suas incursões filosóficas não diz respeito a frases isoladas ou esboços preparatórios, porém aos escritos por ele publicados ou autorizados para publicação, a leitura ora pretendida está em manifesto antagonismo para com a principal abordagem historiográfica da atual recepção crítica. Isso por que esta frequentemente confere – explícita ou implicitamente - estatuto próximo, igual ou até superior aos esboços preparatórios em relação aos trabalhos publicados

⁴⁸ P. Klossowski, *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 15.

ou autorizados para publicação por Nietzsche⁴⁹. Procuram assim problematizar ou explicar estes por aquelas versões preliminares e, também por isso, desconsideram a articulação interna dos níveis de argumentação filosófica que os aforismos de Nietzsche integram. Logo, da tentativa de se interpretar sentenças isoladas, surgem inúmeras leituras conflitantes e sem nenhum contexto textual direto para que tais desacordos sejam aferidos. Ora, como julgo que o *corpus* de uma hermenêutica responsável é, salvo casos particulares, a obra assumida pelo autor – e não seus esboços ou extratos –, a proposta aqui é, como dito, óbvia, embora inusitada dada a tendência hegemônica da recepção crítica à filosofia de Nietzsche. Se ainda assim corro o risco de repetir problemas e hipóteses já levantados por leitores competentes, julgo que o faço inspirado por uma trilha bastante distinta e ainda por se percorrer.

⁴⁹ Há certa discussão especializada sobre o estatuto do material filosófico assinado por Nietzsche. Tal debate pode ser descrito como um desacordo acerca da diferença ou igualdade de relevância entre os escritos publicados e/ou preparados para publicação pelo próprio autor e um conjunto bastante heterogêneo de trabalhos que reúnem anotações dispersas, aulas e conferências quando de seu professorado na Basileia, versões preliminares de parte da obra autorizada, poemas, além de pequenos ensaios e artigos. Quanto a estes trabalhos que não foram publicados pelo próprio Nietzsche, pode-se, com Walter Kaufmann (cf. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Anticrist*, p. 76-77), dividi-lo em três categorias: i) trabalhos que Nietzsche preparou para publicação, mas que não publicou devido ao colapso de 1889 (*O Anticristo, Ecce Homo, O Caso Wagner, Nietzsche contra Wagner*), que devem ser tratados como obras; ii) Notas de aulas quando do professorado em Basileia, que apresentam importantes informações sobre sua compreensão da Antiguidade grega e que não mostram grandes dificuldades hermenêuticas; iii) Uma massa de fragmentos e notas que incluem ensaios inconclusos, breves anotações, esquemas e projetos de obras por serem redigidas. (c) pode ser dividido em duas classes: (c.1) o material que nunca fora publicado em nenhuma obra; (c.2) notas que foram aproveitadas com modificações em obras. (c.2) não revela as concepções finais de Nietzsche, mas apenas os seus estágios de preparação. O material de (c.1) precisa ser distinguido radicalmente das obras, uma vez que não se sabe como este seria utilizado ou mesmo se o seria. Estas notas, das quais se originou o “apócrifo” *Vontade de Poder* e cujas circunstâncias de edição são detalhadamente examinadas por Kaufman, apesar de filosoficamente interessantes, foram superestimadas no passado, especialmente por Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã e detentora do espólio de Nietzsche após o colapso do autor, que pela ocultação do *Nachlass* tentou impor por mera autoridade de que naqueles manuscritos que originaram a suposta *magnum opus* estavam às ideias centrais de seu irmão. Compartilho plenamente da posição metodológica de Kaufmann que subordina a interpretação do *corpus* não publicado e/ou não preparado para publicação por Nietzsche às obras por ele organizadas/editadas. Logo, por “obras” de Nietzsche entendo aqui apenas os escritos que este publicou e/ou preparou para publicação. Portanto, eventuais formulações extraídas de notas de trabalho, recurso utilizado por vezes indiscriminadamente pela recepção especializada, serão aqui desconsideradas. Ainda sobre a questão dos “fragmentos póstumos”, Kaufmann narra o uso ideológico destes por Alfred Bäumler, catedrático da Universidade de Berlin e “intérprete oficial” de Nietzsche para os nazistas, cujo *Nietzsche, Der Philosoph und Politiker* [1931] defende que o autor não queria realmente dizer o que escreveu em seus livros, estando sua “verdadeira” filosofia nos manuscritos. Para além do ardil de suprimir as contradições que sua interpretação encontrava frente às obras do interpretado, o procedimento de Bäumler mostra como a supressão da unidade de pensamento de Nietzsche, superficialmente justificada por seu estilo aforismático, permite que sobre ele recaia praticamente todo tipo de leitura. Sobre o uso tendencioso das notas preparatórias de Nietzsche por Alfred Bäumler, ver também Mazzino Montinari, *Interpretações Nazistas*. Sem o perceber, parte substancial da recepção crítica, embora recuse as leituras de Elizabeth Förster-Nietzsche e Bäumler, reproduzem por vezes acriticamente as mesmas estratégias que, adequadamente conduzidas, dão consistência aos devaneios hermenêuticos destes primeiros intérpretes.

Este exercício de leitura não se deu de maneira acrítica nem *a priori*, sendo o resultado de perguntas e respostas obtidas diante das inúmeras dificuldades com as quais uma leitura filosófica se confronta. Para lidar com tais dificuldades, estou em débito com uma vertente da recente teoria semiótica do texto, com alguns aspectos do estruturalismo francês (notadamente, aqueles ensinados por Victor Goldschmidt), bem como com a leitura “não-historicista” da História da Filosofia na linha de Leo Strauss e de seus discípulos. O embate, por vezes crítico, com estas concepções exegéticas me permitiu identificar e enfrentar os principais obstáculos de interpretação. Como não se trata enfim de elaborar um tratado ou mesmo um discurso do método, evito também uma exposição prévia exaustiva da abordagem hermenêutica, discutindo-a quando as citadas dificuldades aparecerem pontualmente. Aliás, o debate aberto com a literatura especializada ficará aqui em segundo plano, restrito por vezes às notas de rodapé e centrado antes nas opções metodológicas do que em seus resultados para, quem sabe, “negligenciando” algumas exegeses minuciosamente empreendidas ainda bem recentemente, o diálogo direto com Nietzsche enquanto intérprete privilegiado de si possa assumir o núcleo mesmo desta investigação.

Da decisão por se tomar a autointerpretação do autor (a sua “intenção filosófica”) como um discurso privilegiado pelo qual se deve guiar a execução de seu projeto, segue-se que antes mesmo de discutir alguns pontos dissonantes na recepção crítica acerca da filosofia de Nietzsche, cabe recuperar o que o próprio diz explicitamente ou permite dizer sobre tais pontos. Apenas para ilustrar uma diferença crucial de tal abordagem, note-se que, quanto ao debatido problema acerca da unidade filosófica da obra de Nietzsche, condição indispensável para que se estabeleçam os seus problemas e temas centrais, convém indagar por que Nietzsche afirma a unidade de sua filosofia⁵⁰ antes de se investigar se é correto lhe acompanhar neste julgamento. Do mesmo modo, perante o citado desacordo sobre a concessão de mesmo estatuto hermenêutico a tudo que Nietzsche escreveu ou apenas ao que ele publicou ou deixou preparado para publicação, cuidou primeiro de questionar como o próprio autor, segundo seu ponto de vista crítico, pareceria inclinado a se posicionar quanto a esse ponto. Uma leitura genético-histórica, tão recorrente na recepção crítica de Nietzsche, revela-se insatisfatória para lidar com estas dificuldades justamente por tornar “temporâneo” um pensador que se quer “extemporâneo”. Ademais, se é possível dizer que Nietzsche questionaria ou mesmo rejeitaria a atual leitura genético-histórica ou historicista de suas obras, dificilmente ele poderia recusar o tipo de interpretação aqui pretendido na medida em que esta apenas se propõe a reconstituir, tanto quanto possível, a intenção filosófica do próprio pensador. Tentar entender Nietzsche por como “ele” entende a si mesmo seria uma

⁵⁰GM, prólogo §2.

inovação metódica? Talvez não. Mas ao menos não seria uma corrupção metodológica.

Ramifico a exposição em três momentos que reúnem hermenêutica e crítica conceptual. Esse duplo eixo convida tanto a uma inquirição da plausibilidade da leitura ora apresentada do pensamento de Nietzsche quanto da pertinência da proposta filosófica assumida para além de sua correção exegética. Isso não significa, como as discussões acima deixam entrever, nenhum relaxamento na seriedade da leitura, apenas que as pretensões aqui não se reduzem a um exercício de interpretação. As três partes do texto representam níveis complementares através dos quais basicamente os mesmos temas e conceitos são discutidos, conquanto um determinado nível de investigação dê maior ênfase a este problema ou àquele conceito. Nesse sentido, cada um dos níveis significa uma via paralela para se alcançar o mesmo território de pensamento e, embora mais ou menos independentes uns dos outros, sua convergência oferece uma visão de conjunto da filosofia extramoral de Nietzsche.

A primeira parte (“Estrutura e discurso genealógico”) examina a coerência interna do pensamento de Nietzsche entendido como uma reflexão sobre o problema da decadência. Para tanto, articulam-se indicações diretas e indiretas de Nietzsche quanto aos seus principais procedimentos discursivos de modo a mostrar como ele espera ser lido e como, sob tal exigência, sua filosofia possui uma unidade exemplar. Parto da constatação de que embora o próprio autor declare que o “problema da decadência” foi o que sempre o ocupou, poucos deram a devida relevância a tal indicação. Busco então mostrar que tal autointerpretação, se problemática à primeira vista, é justificável por si mesma e coerente com suas pretensões. Num âmbito mais geral, ao se interrogar tanto como Nietzsche se interpreta quanto como ele espera ser interpretado, o capítulo traz à tona polemicamente o debate um tanto esquecido ou conduzido insatisfatoriamente na recepção crítica, no caso, se há uma forma de leitura superior e propriamente filosófica dentre as inúmeras possibilidades de compreensão de um determinado discurso filosófico.

Na segunda parte (“A moral de um imoralista”), seguindo o movimento interno do pensamento de Nietzsche para mostrar como suas reflexões (inclusive autorreflexões) ditas “psicológicas” sobre os preconceitos morais o conduziram a uma doutrina da ascensão e decadência dos impulsos vitais, espero apresentar de que maneira o problema da decadência foi o que sempre lhe interessou. Proponho então explicitar o percurso que vai da moral do conhecimento para o conhecimento da moral, reconstituindo a singularidade da abordagem dos preconceitos morais que tornam seu autor o “primeiro imoralista”. Para tanto, examino a peculiar relação de psicologia e história na filosofia de Nietzsche até que se esclareça como, pelo

contraste entre a afirmação e a negação da vontade de vida - *i.e.*, da “vontade de poder” -, ele encontra o “objeto” de sua filosofia “extramoral” ou “imoral”. Espero mostrar como tal descoberta lhe permite alcançar uma perspectiva quanto ao valor dos valores que evita tanto o objetivismo quanto o relativismo moral.

Na terceira e última parte (“A filosofia do anticristo”), após revelado o *quê* significa a autointerpretação da filosofia de Nietzsche enquanto uma teoria da decadência e *como* esta veio a ser, trata-se enfim de indagar *por que* a crítica dos valores da modernidade nos sentencia como decadentes e de que maneira o dizer “Não” aos mais “altos ideais” pode ser a expressão de uma natureza afirmativa por excelência. Conjecturo que tal resposta se encontra na adequada compreensão do projeto de “reavaliação de todos os valores”. Nesse ínterim, a partir de um itinerário sugerido novamente pelo próprio Nietzsche, segundo o qual as três dissertações da *Genealogia da Moral* seriam estudos preliminares para a mencionada reavaliação, realizo um exame específico da “psicologia dos ideais ascéticos” conduzida na terceira dissertação para, em seguida, explicar como se dá o projeto de reavaliação de todos os valores em sua contundente expressão n’*O Anticristo*. A hipótese de leitura é de que Nietzsche, ao mesmo tempo em que diagnostica por que o ideal ascético persiste sutilmente sob as mais diferentes expressões da modernidade, elabora um “contraideal” destinado “aos mais saudáveis”.

Referências Bibliográficas

BROCHARD, V. “Moral antiga e moral moderna”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 8, 1/2006, [on line], disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp8/brochard.pdf>.

GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

JANAWAY, C. “Will and Nature”. In: JANAWAY, C (Org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 138-170.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th. Ed. Princeton: Princeton, 1974.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª. Ed. Brasília: Ed. UnB, 1988.

NEHAMAS, A. *The Art of Living*. Berkeley: University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* [NT]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A Gaia Ciência* [GC]. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A Genealogia da Moral: uma polêmica* [GM]. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O Caso Wagner* [CW] / *Nietzsche Contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos* [CI]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo* [EH]. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

PLATÃO. *Crítion*. Brasília: Editora Unb, 1997.

_____. *Menon*. São Paulo: Loyola, 2001.

SAMPAIO, E. *Por Que Somos Decadentes? Afirmação e Negação da Vida Segundo Nietzsche*. Brasília: Editora UnB, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação* [Tomo 1]. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”. In: *Obras reunidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção Os Pensadores.

_____. *Sobre a Fundamentação da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.