



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

Wander Andrade de Paula

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil

O eixo central em torno do qual orbita *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, de Oswaldo Giacoia Júnior, é o tema do niilismo, em sua íntima vinculação com os conceitos de “eterno retorno do mesmo” e *Übermensch* (“Além-do-homem”, na tradução adotada pelo autor), bem como com a “psicologia do ressentimento” nietzscheana. Situando o Além-do-homem e o eterno retorno no contexto da psicologia do ressentimento, Giacoia Jr. procura demonstrar como a ligação entre os dois primeiros conceitos é a condição de possibilidade para a libertação do “ressentimento venenoso”. Espera, desse modo, deixar claro que o *além* vislumbrado no conceito de *Übermensch* diz respeito à superação do niilismo – este entendido como a lógica que preside a forma de valoração da “vontade impotente”, que é essencialmente anseio pelo “Nada” (*Nichts*), transformado em “Ideal”. A ascese é o caminho que conduz a tais “valores eternos e absolutos, porém vácuos”: “Deus, Bem, Verdade, Justiça, Lei Moral, Dever, Progresso, Paz perpétua, Fim da História, Sociedade Sem Classes” (cf. p. 10-12).

O problema que surge de tal reflexão é, segundo o autor, que os ideais ascéticos constituem o único sentido conhecido pelo homem em toda a sua história: “a negatividade própria da ascese é justamente o signo mudo de um vazio e da ausência de sentido justificador” (p. 13), com a qual o homem manteve afastada de si a grande ameaça do “niilismo suicida, brotado da

absoluta falta de sentido” (p. 14). O grande desafio se localiza, portanto, em aprender a lidar não com o sofrer – pois em si mesmo ele não é visto como problemático pelo filósofo alemão –, mas com sua falta de sentido (cf. o texto clássico sobre o tema: GM III 28). A possibilidade de surgimento do tipo humano inaudito descrito por Nietzsche em sua doutrina do *Übermensch* se pauta, na visão de Giacoia Jr., na superação da culpa, da vingança e do ressentimento, que conduziram o homem em toda a sua história: “este é o tipo humano que corresponde à inocência do devir” (p. 15).

Ainda que, por um lado, possa causar certa estranheza aos mais familiarizados com o texto nietzscheano que um intérprete retorne, no atual cenário da pesquisa Nietzsche internacional, a temas consagrados – e, em certo sentido, até mesmo desgastados – de seu pensamento, se engana, por outro, o leitor que espera do mais recente livro de Giacoia Jr. uma espécie de introdução a alguns dos conceitos fundamentais de sua filosofia de maturidade, tarefa da qual o autor já se ocupou, por exemplo, em *Folha explica: Nietzsche* (2000), *Nietzsche – Para a Genealogia da Moral* (2001) e *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal* (2005). Deve-se ter claro, já de antemão, que Giacoia Jr. se vale de tais grandes temas e conceitos-chave do pensamento nietzscheano no intuito único de trazer a público reflexões filosóficas de relevância ímpar ao pensamento contemporâneo, como (para ficar com apenas três exemplos paradigmáticos) aquelas que envolvem o avanço das tecnociências e, por conseguinte, as discussões em torno da engenharia genética e da bioética. Dentre todas as – muitas – virtudes do livro em questão, essa talvez seja, de fato, a maior delas: combinar uma exegese dos textos de Nietzsche, que se destaca tanto pelo cuidado filológico quanto pelo rigor filosófico, com a proposta de pensar muitos dos dilemas do homem contemporâneo sob a óptica do pensador alemão.

Nas três grandes partes que compõem o livro, notamos o esforço constante de se manter um diálogo profícuo com outras áreas das Humanidades, em especial com a antropologia cultural e com a jurisprudência. Precisamente este é o caso da “Parte I. Humanidade, barbárie, civilização”, que se inicia com algumas reflexões sobre o conceito de natureza humana e a gênese do processo de hominização (Cap. 1: “Notas sobre o conceito de natureza humana”), passando pela questão da origem da justiça, em sua relação intrínseca com a violência sacrificial (Cap. 2: “Violência e direito – Para uma genealogia da justiça”), para chegar às reflexões nietzscheanas em torno do tema da autossupressão da vontade de verdade e da moral (Cap. 3: “Autossupressão como catástrofe da consciência moral”).

Em um segundo momento do livro, na “Parte II. Sobre ressentimento, vingança e niilismo”, Giacoia Jr. se detém mais de perto nos textos do próprio Nietzsche. Aqui o autor retoma e desenvolve algumas de suas reflexões prévias sobre a fisiopsicologia nietzscheana – presentes, por exemplo, em *Nietzsche como psicólogo* (2004) –, a fim de discutir os sentidos com que o filósofo alemão emprega o conceito de doença e em que medida ele está relacionado com o conceito de ressentimento (Cap. 1: “Saúde, doença e ressentimento”). Adiante, Giacoia Jr. apresenta a concepção nietzscheana segundo a qual a história da filosofia é ela mesma a história do desenvolvimento e das diferentes manifestações do niilismo, que veio à luz com a filosofia socrático-platônica (Cap. 2: “Metafísica, platonismo e niilismo”), no intuito de debater, a partir do conceito de autossupressão, a relação íntima entre a superação do niilismo e a superação da metafísica (Cap. 3: “Niilismo e superação da metafísica”), temas com os quais o autor se ocupa há muito em sua produção – como se pode notar em muitas discussões de *Os Labirintos da Alma. Nietzsche e a Auto-Supressão da Moral* (1997) e em *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade* (2005).

Esses são, em certo sentido, os pressupostos de que Giacoia Jr. lança mão para se aproximar de algumas questões que lhe preocupam em sua pesquisa mais recente: a relação entre pós-modernidade, subjetividade e política, e, além disso, as possíveis zonas de convergência entre a filosofia tradicional e o pensamento oriental. Disso o autor se ocupa na “Parte III. Devir-sujeito – Como tornar-se o que se é”, a última do livro. Giacoia Jr. reflete, inicialmente, sobre a relação entre o conceito de *Erlebnis* (“vivência”) e o teor político dos escritos de Nietzsche (Cap. 1: “Ação e discurso – Considerações sobre a subjetividade com um olhar sobre política”). Discute, por meio da apresentação de algumas teses, o problema da ordenação moral de mundo no contexto do niilismo, bem como a sua importância para o projeto de transvaloração de todos os valores (*Umwerthung aller Werthe*) (Cap. 2: “Teses sobre a ordenação ética do mundo e sua transvaloração”). E, por fim, procura combinar, a partir do conceito de vontade de poder, os conceitos de necessidade, liberdade e repetição com o pensamento zen-budista do Samsara/Nirvana (Cap. 3: “Necessidade, liberdade e repetição – Eterno retorno e Samsara/Nirvana”).

Passemos, então, à apresentação das principais teses e discussões da obra em questão.

Em uma célebre passagem de *Genealogia da moral* (GM III 14), Nietzsche define o homem como o animal “doente”, por sua insegurança, mutabilidade e flexibilidade, num grau muito acima daquilo que ocorre com todos os demais animais. A falta de fixidez do homem, entretanto, lhe oferece como contrapartida a possibilidade de ser o animal que mais experimenta consigo mesmo. Dito de outro modo, a partir de um léxico psicanalítico: o homem é o animal doente porque não é um animal *instintivo*, mas *pulsional* – conclusão que pode ser derivada de uma leitura de Nietzsche à luz da antropologia cultural de Arnold Gehlen, o qual define o homem, antes de tudo, por um “excesso pulsional constitutivo” (p. 25-6). As instituições culturais teriam por função, tanto para Nietzsche quanto para Gehlen, a estruturação e a estabilização do ser humano (p. 27)¹.

Estamos tocando, ao tentarmos nos aproximar de uma *definição* do que é essencialmente constitutivo do homem, em um dos conceitos mais debatidos da história da filosofia: o de *natureza humana*. Se, a partir da clássica concepção kantiana, pode-se afirmar que o termo *natureza* designa – sobretudo do ponto de vista formal – a “*regularidade* dos fenômenos em geral” (p. 32. Cf. *Crítica da razão pura*, B219), o que leva o autor a localizar a regularidade e constância do gênero humano na “*identidade, universalidade e necessidade de determinadas propriedades ou atributos essenciais independentes de variações empíricas observáveis no tempo e no espaço*”, estudos antropológicos recentes, tais como os de Walter Burkert², insistem que não há natureza humana alguma à parte da cultura e de suas determinações espaçotemporais – com o que os seus aspectos biológicos ficam em segundo plano (ou até mesmo fora de plano). Burkert acredita que tal “constância” deve ser buscada por meio da análise de diferentes povos, que não tiveram qualquer contato entre si. O fenômeno humano “universal” encontrado pelo autor é a instituição cultural da religião: “sobretudo as manifestações mais antigas do sagrado e da experiência religiosa, uma constante universal, também empiricamente demonstrável, uma vez que nem a ciência histórica nem a antropologia registram o conhecimento de sociedades totalmente desprovidas de religião” (p. 33).

¹ Cf. GEHLEN, A. *Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt e Urmensch und Spätkultur* (*O homem – sua natureza e sua função no mundo e Homem primitivo e cultura tardia*, respectivamente, em tradução livre).

² *A criação do sagrado e Anthropologie des religiösen Opfers* (*Antropologia do sacrifício religioso*, em tradução livre).

Dada a relação intrínseca entre humanidade e religião, é apenas por meio de uma análise cuidadosa do fenômeno religioso que a pergunta pelos “*universalia* antropológicos” poderá ser respondida. Os rituais religiosos – e, em especial, a afinidade profunda entre o sacrifício e o sagrado – constituem, pensando ainda com Burkert, uma espécie de “grau zero”, de “limiar da sociabilidade humana”. É “por meio de atos positivos e cerimoniais – as oferendas –” que se estabelece “uma relação com o sagrado pelo sacrifício, como elemento de passagem do âmbito do humano para o do divino, colocando em relação o homem e a divindade por intermédio do rei/sacerdote”. “Sacrificar” significa “tanto levar à morte como consagrar, tornar sagrado” (p. 36-7). Em um enquadramento teórico-antropológico distinto estaria René Girard (*A violência e o sagrado*), que atribui um papel central à “violência ritualizada” no “sacrifício propiciatório como assassinato fundador da sociedade e elemento fundamental de conservação e fortalecimento de vínculos comunitários” (p. 39).

As posições de Gehlen, Burkert e Girard parecem ter em comum, contudo, um ponto de vista fundamental, que é melhor compreendido à luz dos textos de Nietzsche sobre o assunto (em especial GM III 8): há, para o filósofo alemão, um estreito laço entre o processo de hominização e um “sentimento difuso, que se poderia admitir como protomoral”, como “uma exigência de retribuição, ou antes de *necessidade de equilíbrio e compensação, restituição de vida pela vida*” (p. 44). A tese que pode ser levada adiante a esse respeito é a seguinte: o ponto máximo a que podemos recuar no processo de hominização é a violência ancestral que caracteriza as relações entre todos os seres humanos e que dará origem aos rituais religiosos, estes, por sua vez, fundados na relação jurídica básica de equilíbrio e compensação da vida pela vida. Mesmo nas reflexões de Slavoj Žižek (*A falha da bioética*) sobre a derrocada da concepção tradicional de natureza, causada pelo avanço da biogenética, ou nas teses de Martin Heidegger (*Sentenças sobre a ciência e A questão da técnica*) sobre a dominação da natureza pelo avanço das tecnociências, o problema permanece precisamente o mesmo (com o que estamos novamente diante da questão colocada por Girard): “como lidar com a própria ferocidade, com a violência ancestral que, tendo liquidado o plano em que se situavam as antigas divindades, pôs-se no enalço de outra indispensável vítima sacrificial” (p. 56)?

Nietzsche, na contramão daquilo que mais tarde sustentará Hans Kelsen³, acredita que o direito está essencialmente fundado na violência (*Gewalt*). Teses defendidas pelo autor a esse respeito já na época de *O Estado grego* voltam a ganhar grande destaque em sua filosofia de maturidade. Trata-se principalmente da “figura do gênio político e militar, que também no texto de juventude figurava como o conquistador-artista a empregar a brônzea tenaz com que traz à luz a obra de arte do Estado (...)” (p. 71, cf. GM II 17), porém agora sob a óptica da vontade de poder, conceito fundamental para compreendermos a “geração artística do Estado, na crueldade da dominação e da exploração, como meios para elevação do ‘tipo homem’” (*idem*, cf. JGB 259). Se para Eugen Dühring⁴ a origem do direito penal está na transformação do sentimento reativo de vingança numa disposição natural, para Nietzsche a instituição da lei surge não da vingança e do ressentimento, mas da “atividade, positiva e afirmativa (...), a partir de uma potência superior, ou autoridade política soberana” (p. 76)⁵. Não se trata, portanto, de um “contrato” entre os homens – como quer Hobbes –, mas de um conjunto de regras que têm por função tão-somente satisfazer a violência ancestral do homem, de tal modo que esta se torna o “fato jurídico primordial”, para usar uma expressão de Foucault (p. 78, cf. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*).

Há, em suma, uma transposição da matriz jurídico-econômica para as primeiras formas de experiência religiosa. De acordo com Nietzsche, tanto a religião quanto a moralidade têm como origem as categorias jurídicas: “as obrigações inerentes às relações de compra, venda, débito, crédito constituem o grau zero do processo civilizatório, o limiar mais recuado a que conduz a etnografia jurídica e econômica” (p. 79-80). Autores contemporâneos, como o próprio Foucault (*Em defesa da sociedade*), mas também Carl Schmidt, Walter Benjamin (*Crítica da violência; Crítica do poder*), Heidegger, Hannah Arendt e especialmente Giorgio Agamben (*Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*)

³ Em sua *Reine Rechtslehre* (*Teoria pura do Direito*, em tradução livre), Kelsen afirma que o direito, embora não possa subsistir sem o poder (*Macht*), não é idêntico ao mesmo.

⁴ *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, de 1875 (*Curso de filosofia como visão de mundo e forma de vida rigorosamente científicas*, em tradução livre).

⁵ “Com a instituição da lei, expressão da plenitude de potência, fica desfeita a mistificação ideológica que pretendia naturalizar tanto a vingança como a justiça (...). O justo e o injusto, tanto quanto a lei e o direito, são expressões de relações de forças, remetendo, portanto, à arena sociopolítica dos conflitos de interesses e pretensões de domínio” (p. 76-77).

retomam e desenvolvem, cada um a seu modo, o projeto nietzscheano de uma história natural do direito e do dever, mediado pelo conceito de poder (cf., a esse respeito, M 112). A preocupação central de Agamben – que, ao que tudo indica, é bastante próxima à de Nietzsche e Foucault – parece ser a de buscar uma liberação do princípio da soberania, bem como das malhas que atrelam direito e poder. Trata-se da dissolução e da superação “do vínculo mítico ancestral entre direito, justiça e violência a partir de uma intensificação do sentimento de poder, que o altera substancialmente, transfigurando-o por sublimação” (p. 109). Essa ideia corresponde à figura nietzscheana da autossupressão da justiça e do Estado.

O tema da autossupressão (*Selbstaufhebung*) torna-se, desse modo, central nas reflexões nietzscheanas sobre a moral. Tomando como fios condutores da análise, por motivos que ficarão claros adiante, as noções de “veracidade” (*Wahrhaftigkeit*, entendida aqui como sinônima de “vontade de verdade”, *Wille zur Wahrheit*) e “honestidade intelectual” (*intellektuelle Redlichkeit*), em sua relação de íntima pertença, pode-se afirmar que a autossupressão é

“(…) movimento de inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos no mundo da cultura, operando uma mudança de sentido, uma decisiva alteração na direção, seja da sequência dos pensamentos, seja desenrolar-se de um vir-a-ser dos fenômenos da cultura. Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão, e, nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (ou *contra si mesmo*) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si próprios como objeto, o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto) *problematização*” (p. 121)

Dentre as diferentes modalizações da vontade de verdade, a autossupressão da veracidade é a mais importante, porque é por meio da veracidade que a consciência filosófica passa a refletir sobre si mesma, o que a leva à descoberta de que há uma “força típica de avaliação” no fundamento da oposição entre o verdadeiro e o falso: a da verdade como valor absoluto. Tais reflexões levam Nietzsche a concluir que a “verdade científica” tem a sua raiz última “numa forma de avaliação *típicamente moral*” (p. 125). É em função desse movimento de autorreflexão – por honestidade intelectual – que a consciência filosófica se dá conta de que a vontade de

verdade está assentada na “sacralidade do bem”, na “procedência divina da verdade” (p. 127). A veracidade conseguirá libertar-se da *Circe moral* apenas no momento em que operar um movimento de retorno contra si mesma: “esse é, ao mesmo tempo, o momento de sua catástrofe e de sua sublimação em honestidade intelectual, pois a confissão de seu enraizamento moral é um *dever* a que não se pode subtrair a vontade incondicional de verdade” (p. 128). Sustentado durante toda a tradição filosófica por força da crença platônico-cristã na origem divina da verdade, esse ideal perde toda a sua sustentação à sombra da morte de Deus (cf. p. 132). A consciência filosófica, portanto, retira as conseqüências extremas da lógica de seus próprios valores, e o resultado final é a autossupressão da moralidade⁶.

A partir desse modo fundamental de autossupressão, pode-se compreender todas as suas outras possibilidades: a autossupressão da consciência moral, do sentimento de culpa, ressentimento, vingança e aparentados. De tal modo que a única perspectiva de sentido conhecida até hoje pelo homem, aquela fornecida pelos ideais ascéticos, também passa, necessariamente, pelo seu movimento de inflexão após a morte de Deus (cf. p. 137-45)⁷. Esse tema é melhor compreendido quando tratado à luz da relação estabelecida por Nietzsche entre niilismo e história da metafísica.

O filósofo alemão, que pretende ser o primeiro psicólogo da Europa (i.e., um *wissenschaftlicher Mensch*, um homem científico, que extrai saberes até mesmo – e principalmente – de seus próprios estados, saudáveis ou doentios), se pergunta pelo significado do pensamento submetido à pressão da doença. A relevância dessas reflexões reside no fato de que, com elas, tocamos no problema ancestral da filosofia, qual seja, “a relação do

⁶ “A esse resultado nos conduz a catástrofe da consciência moral, por dever de honestidade intelectual. Partíramos de uma crença no valor absoluto da veracidade. Ao final do percurso, perguntamos pela crença que nos obriga, a nós imigrantes, que abandonamos para sempre o porto seguro da moral, a nos desobrigar do dever de obediência a seus imperativos. Justamente nessa crença se revela o engajamento moral da crítica da moral por Nietzsche; trata-se da esperança na possibilidade do Além-do-homem, na abertura de novos horizontes para a aventura humana na história, de presságios que se delineiam à sombra terrificante do niilismo extremo” (p. 136).

⁷ A autossupressão, desse modo, funciona como o conceito central de várias reflexões nietzscheanas, bem como parece estar presente em seu pensamento desde *O nascimento da tragédia*, ocasião em que ele trata da figura de um Sócrates musicante, como o destino inevitável do modo de proceder racional-socrático, numa clara alusão à relação necessária entre mito e esclarecimento (*Anfklärung*) – para usar a terminologia de Adorno e Horkheimer (cf. p. 168-9, em referência a *Dialética do esclarecimento*)

pensamento (mente, intelecto, sentimento, alma) com o corpo, na medida em que a doença e a pressão que ela exerce afetam fundamentalmente o corpo, suas energias e seus regimes” (p. 179). E ninguém melhor que Nietzsche para dar uma resposta à tal questão crucial, uma vez que nele se encontram reunidas as três condições essenciais para tanto: (i) “um filósofo, portanto (...) um homem de pensamento”; (ii) “um psicólogo, cuja curiosidade científica é mobilizada pela doença até sua máxima intensificação, no sentido de adquirir esclarecimento”; (iii) “um paciente de epocais enfermidades” (p. 180). No homem do conhecimento, portanto, a probidade intelectual tem de transfigurar em conceitos também a dor, a doença, pois os filósofos têm que parir seus pensamentos em meio à dor, tal como Nietzsche sugere no prefácio tardio a *A gaia ciência*.

A doença possui, desse modo, um papel emancipatório. Essa conclusão seria integralmente correta, caso a doença não fosse tomada também pelo ressentimento. Eis aqui uma das tarefas mais difíceis acerca desse tema em Nietzsche: como estabelecer se há a possibilidade de um tipo de doença livre do ressentimento, uma vez que, por definição, em todas as suas manifestações a doença é uma forma de ressentimento (tal como afirmado em *Ecce homo*)? A fim de “*poder* superar o ressentimento em si mesmo, é necessário que o doente seja capaz de, como a serpente, ‘trocar de pele’, estar em condições de se converter no contrário de si mesmo” (p. 191). Essa ideia se encontra desenvolvida por Nietzsche na distinção entre duas formas de sofrendores (FW, 370), que podem ser tomados como duas formas de doença: a do doente incurável, aquele tomado pelo sentimento de vingança; a do doente que pode voltar a si mesmo e partir para uma nova saúde, tendo a grave enfermidade como condição, de tal modo que o ressentimento forneça o seu próprio contraveneno – pela desativação do sentimento de vingança (cf. p. 192-3).

Nesse ponto, deve-se retomar com mais detalhes o tema do niilismo, a fim de compreender a tese nietzscheana em sua totalidade. Ao definir o niilismo como a “falta de meta” (a falta de reposta “para o ‘por quê?’”), como a desvalorização dos “valores supremos” (9[35], Outono de 1887), e, sobretudo, como a lógica da *décadence* (14[86], 1888; 14[411], 1888) – processo mais antigo e mais amplo que o niilismo –, Nietzsche indica que toda a tradição metafísico-cristã nada mais foi que a tentativa de dar uma resposta, via ideais ascéticos, ao problema do sentido da existência: através da intensificação dos sentimentos de vingança e culpa, os sacerdotes

(entendidos aqui em sentido lato) forjaram os ideais ascéticos, como a forma mais adequada de lidar com o niilismo (cf. p. 223-8). Esse procedimento, entretanto, tornou o ressentimento ainda mais nocivo ao homem, como se pode perceber, segundo o filósofo, na religião cristã (cf. p. 230-3).

Um dos projetos filosóficos mais ambiciosos de Nietzsche, definido desde o seu período de juventude (cf. 7[156], Fim de 1870 – Abril de 1871), consiste em reverter o platonismo. O que ele significa, pois, no presente contexto? Que, ao localizar na filosofia platônica a instauração dos ideais ascéticos na tradição ocidental, procedimento a que o cristianismo dá prosseguimento (e do qual somos todos herdeiros), Nietzsche pretende levar a lógica do niilismo às suas últimas consequências, não como uma mera reversão da inversão platônica dos valores antigos (sobretudo ao estabelecer o domínio ético como cognoscível por conceitos), mas como autossupressão:

“Desse modo, a transvaloração de todos os valores seria a catástrofe da metafísica: um processo que obedece a uma lógica imanente, cujo conceito Nietzsche formulou como *niilismo*. Se Nietzsche pode ser considerado nosso contemporâneo, do ponto de vista de seu diagnóstico do fim da metafísica, então isso se deve sobretudo à sua genealogia do niilismo, pois é nela que se descreve a crise irreversível de toda pretensão à objetividade e à fundamentação, em derradeira instância, do conhecimento racional, tal como ela correspondia ao empreendimento ético-filosófico de Platão” (p. 220)

Pois, se niilismo significa, por um lado, uma síndrome de declínio – o niilismo passivo, que abre espaço para manifestações como o fundamentalismo religioso (cf. p. 237-42) –, ele pode também, por outro, ser compreendido como uma “potência ascendente do espírito” – como niilismo ativo –, e é a partir dele que se pode pensar o projeto nietzscheano de superação da metafísica como autossupressão: nisso consistiria, em suma, a sua “transvaloração de todos os valores” (*Umwerthung aller Werthe*) e, ao mesmo tempo, a sua “pós-modernidade”, tema objeto de grandes discussões na filosofia posterior, especialmente de autores como Heidegger, Lyotard (*Resposta à questão: O que é pós-moderno?*), Habermas (*O discurso filosófico da modernidade*), Foucault (*O retorno da moral*) e Derrida (*Gramatologia*), dentre outros.

O projeto nietzscheano de transvaloração dos valores, que culmina no descentramento do sujeito e na perempção da totalidade, nos conduz

ainda a outras discussões importantes: a da relação entre obra e autor e, especialmente, a da relação estabelecida pelos leitores com os escritos do autor. Como devemos ler as suas obras? O que delas podemos extrair? Meramente imitar, de modo automático e mecânico, o modo com que o autor constrói o seu pensamento, seria criar uma caricatura, sem qualquer autêntico conteúdo. Isso não é, certamente, segundo Alexander Nehamas (*Nietzsche: life as literature*), o que Nietzsche espera de seus leitores. Por outro lado, imitá-lo da maneira adequada, i. e., “criar um personagem que incorpora e faz uso de tudo o que lhe é genuinamente próprio, e que seria inteiramente ele mesmo”, não seria propriamente uma forma de imitação.

A noção de *Erlebnis* (vivência) é um dos mais importantes pressupostos dessa discussão. Para compreender as suas obras, o leitor deve estar atento ao “sentido de necessidade que rege a sucessão e a evolução vinda à luz por meio de seus livros” (p. 262), o que leva Nietzsche a formular uma série de prefácios, em 1886, a suas obras anteriores.

“Para Nietzsche, *Erlebnis* (vivência) é um termo decisivo. Derivado do verbo viver (*leben*), com um prefixo que o torna transitivo, *erleben* significa viver alguma coisa – estar ainda vivo quando alguma coisa acontece (essa era a significação originária do verbo). A ação que ele designa é um acontecimento vivido imediatamente, corporalmente e em primeira pessoa. Na vida de alguém, um evento torna-se *vivência* quando ocorre com intensidade e ressonância capazes de torna-lo marcante, de significado duradouro. Nessa acepção, *Erlebnis* (vivência) diferencia-se de *Erfahrung* (experiência), como a vivência imediata, singular, difere da experiência que indica um processo, uma elaboração, em certo sentido objetivo, de vivências” (p. 263).

Isso não implica, contudo, que os escritos de Nietzsche discorram fundamentalmente sobre ele mesmo e suas vivências mais íntimas,

“(…) porque os escritos são marcas num caminho, numa trajetória de constituição de si que jamais se completa, senão *post festum*. Essa trajetória é um ‘tornar-se o que se é’, mas esse tornar-se jamais se plenifica, consistindo apenas em deposição de si ao longo do caminho, fragmentos e pegadas de um si mesmo que só pode ser recuperado parcialmente, como peças – e de maneira oblíqua, necessariamente desfigurada – em etapas privilegiadas do

caminhar – como nos prefácios de 1886, por exemplo. Como bem sabia Heidegger, no pensamento, a única coisa que permanece é o caminho” (p. 264-5).

A posição defendida por Heidegger é seguida, em grande medida, por Hannah Arendt (*A condição humana*) – que afirma que a obra filosófica não é a realização autárquica de um autor, um produto de um produtor –, e encontra um solo fértil nos textos de Jean-Pierre Vernant (especialmente *L'Individu, la mort, l'amour*) sobre a consciência de si dos gregos – ela não é reflexiva, mas fundamentalmente existencial, de tal modo que a existência é primeira em relação à consciência de existir, o que torna desprovido de sentido, para um grego, o *cogito, ergo sum* (cf. p. 266-76).

A criação e o desenvolvimento de uma estilística da existência, fundamentalmente dependente de uma compreensão adequada da relação entre o autor Nietzsche, as suas obras e os seus leitores, se constrói, em sua base, como oposição ao problema da ordenação moral de mundo, tema central de *Crepúsculo dos ídolos*. É nesse sentido que a obra pode ser vista como um exercício de *Umwertung der Werte* (p. 278). Se nos determos no capítulo “Os quatro grandes erros” – e, em especial, ao erro da “causalidade imaginária” –, encontraremos na “tendência regressiva da mente humana” (em função da crença nos ditos “fatos internos”) o motivo pelo qual o homem busca uma interpretação global da existência. Trata-se do animismo como “sistema religioso de explicação do mundo e do homem” (p. 280)⁸: “porque acreditamos na causalidade dos ‘fatos interiores’, inferimos dessa crença que nossas disposições de ânimo, nossos estados afetivos e sentimentos gerais são efeitos ou consequências de certas representações e ações” (p. 288).

Essa temática está intimamente relacionada à psicologia dos ideais ascéticos de *Genealogia da moral*, uma vez que são eles que fornecem a única possibilidade de sentido universal para a existência. A mais importante conclusão que pode ser extraída de tal psicologia é, por fim, o paradoxo de que “o ominoso não é a dor, mas a falta de sentido da dor; mais ainda, o intolerável é a dor da falta de sentido” (p. 291), conforme salientado já no início do presente texto. A ideia de que todo sofrimento tem um sentido – e, ainda mais importante, a de que este sentido está na geração, no vir-a-ser – encontra no pessimismo de Arthur Schopenhauer um de

⁸ Posição semelhante pode ser encontrada em Auguste Comte (*Cours de Philosophie Positive*, Lição 51) e Sigmund Freud (*Totem e Tabu*) (cf. p. 283-287)

seus maiores arautos (cf. o capítulo 46 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*). É exatamente aqui que reside uma das distinções essenciais entre Schopenhauer e Nietzsche: este desenvolve a concepção de um “pessimismo dionisíaco” (FW, 370), “um pessimismo da força, *porque nega sem ressentimento* esse último bastião onde se refugia do medo, a dor do absurdo: a significação moral do universo” (p. 294).

Uma reflexão que ainda pode trazer luz às discussões atuais sobre o problema do niilismo é, por fim, aquela “que tenta combinar, a partir do horizonte descerrado pelo conceito de ‘vontade de poder’, os temas da necessidade e do destino, da liberdade e da repetição em Nietzsche, com o pensamento zen-budista do Samsara/Nirvana” (p. 297). É necessário, para compreender esse processo, pensar na superação da antítese acaso *vs.* necessidade: “aquilo que se apresenta é, pois, a coincidência entre afirmação da férrea necessidade inerente ao todo (o destino) e a inexorável contingência da singularidade própria” (p. 298). Tal superação, que pode vir a ser apenas como *práxis*, corresponde ao ensinamento do eterno retorno do mesmo, de Zarathustra. Seguindo a sugestão de “Das velhas e novas tábuas” (Za III), pode-se afirmar que “*Wende der Not* é a única grande vitória, porque é a própria necessidade que se inflexiona, reflexiona, e, assim, acolhe-se e aprova-se em sua totalidade” (p. 300). A partir da ideia de “finitude infinita” encerrada pela relação do Eu com o todo, nos é permitido vislumbrar um contraponto frutífero entre Nietzsche e o budismo: pois a extrema impotência da vontade reside, para o filósofo, no passar do tempo – no seu não poder querer para trás –, com o que pode ser relacionada a prisão budista na repetição infinita do Karma-Samsara. Se, por um lado, “esclarecer-se sobre o ressentimento é superar a aversão contra o tempo, contra o passar do tempo”, por outro, “do lado do budismo, o caminho da autoiluminação, da conversão de Samsara em Nirvana, e novamente de Nirvana em Samsara, parece residir numa relação visceral com o tempo, no qual pode-se, enfim, renunciar à ilusão infantil de onipotência da vontade” (p. 308)⁹.

Pode-se afirmar, à guisa de conclusão, que a reunião de textos que compõem a obra em questão procura traçar um “caminho” e um “campo de indagações permanentes”, “que vieram à tona a partir de uma

⁹ A esse respeito, seria também interessante pensar na questão da repetição como liberação, como uma “*retomada de si próprio*”, em Nietzsche, Kierkegaard (*La repetición – Un ensayo de Psicología Experimental: Constantin Constantius*) e Freud (*Recordar, repetir, elaborar*) (cf. p. 311-24).

inquietação crucial: levar a sério as exigências formuladas por Nietzsche à filosofia, entendida como atividade e tarefa de autorreflexão crítica” (p. 327). Daí o privilégio atribuído ao conceito de autossupressão: “elevada ao nível autorreflexivo e crítico – portanto de acordo com a lógica de seus próprios valores –, a consciência filosófica *tem de fazer* a experiência de seus próprios limites e capacidades, em outra chave, todavia, que não aquela preparada pela autocrítica kantiana da razão” – ainda que ele possa ser visto como herdeiro do programa crítico de Kant, “ao colocar como *problema* sua própria injunção e imperativo cognitivo de verdade e ético-moral de probidade” (*idem*).

Apresentadas as teses gerais e retomados aqueles que são, porventura, os principais argumentos do livro em questão, a sugestão de sua leitura é altamente recomendada – senão necessária – a todos os interessados não apenas na filosofia de Nietzsche, mas também nos seus desdobramentos no pensamento contemporâneo. O diálogo com autores imediatamente influenciados pelo filósofo alemão, bem como com outros mais recentes, mas que se mantêm vinculados velada ou explicitamente com Nietzsche – isso sem mencionar o trato com temas desafiadores, como o da relação entre os pensamentos ocidental e oriental –, faz do mais recente livro de Giacoia Jr. uma obra de inquestionável qualidade teórica e, sobretudo, de grande envergadura filosófica. Como se os motivos elencados não fossem por si só suficientes para despertar a simpatia de seus potenciais leitores, trata-se, além disso, de uma oportunidade única de ter reunidos os principais interesses que marcaram grande parte do percurso filosófico do autor, sempre sob o fio condutor do problema do niilismo e do conceito de autossupressão, tal como discutidos por Nietzsche.

Pode-se afirmar, em suma, que a pluralidade de temas e enfoques filosóficos presentes na obra em questão é o reflexo de uma característica fundamental de toda a trajetória filosófica de Giacoia Jr.: a preocupação em combinar temas clássicos da metafísica com questões que envolvem a teoria dos valores e a Ética, de tal modo que o trânsito pela história da filosofia – outra marca essencial de sua pesquisa – lhe fornece as bases teóricas não apenas para a exegese do movimento interno do pensamento de Nietzsche, mas também para a análise de seus possíveis desdobramentos nos dilemas que inquietam o homem na atualidade. Por tudo isso – e por diversas outras razões, por ora não discutidas, afinal a obra em questão

merece e certamente será objeto de várias outras resenhas –, pode-se dizer que *Nietzsche: o humano como memória e como promessa* é o atestado de maturidade do percurso intelectual de Oswaldo Giacoia Júnior.

Wander Andrade de Paula

Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Atualmente é pesquisador de Pós-Doutorado pela mesma instituição, em projeto desenvolvido conjuntamente com a Radboud University Nijmegen (Holanda), com financiamento da FAPESP, e-mail: wanderdepaula@gmail.com

Recebido: 07/03/2015

Received: 03/07/2015

Aprovado: 25/04/2015

Approved: 04/25/2015