

A intempestividade da filosofia em Nietzsche

Francisco de Moraes¹

Resumo

O presente artigo busca sondar o caráter intempestivo da filosofia a partir de Nietzsche. Trata-se de explorar a hipótese fundamental de que a crítica nietzscheana à Época Moderna, ao cientificismo e à ideologia do progresso não representa nenhuma fuga do presente ou recusa do tempo histórico, mas antes se origina de uma abertura ainda mais radical à historicidade da existência humana. Tal abertura constitui o solo a partir do qual passa a realizar-se a filosofia como forma de pensamento essencialmente terrena, isto é, como forma de redenção do assim chamado 'espírito de vingança'. Com isso, tivemos de tratar igualmente do conceito de vontade de poder e da experiência fundamental da 'morte de Deus', tais como compreendidos por Nietzsche. Consideramos que esta última experiência representa o começo da filosofia contemporânea propriamente dita, tal como o *thaumázein* representava, para Platão e Aristóteles, o começo da filosofia, isto é, sua origem essencial.

Palavras-chave: Vontade de poder; Espírito de vingança; Morte de Deus; Intempestivo; Historicidade.

1. Professor adjunto de filosofia da UFRRJ.

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the untimely nature of philosophy from Nietzsche. We want to probe the fundamental assumption that the Nietzschean critique of the Modern Era, of the scientism and the ideology of progress don't represent a denial of historical time, but rather is originate from an more radical understanding of the historicity of human existence. Such understanding is the way to the conversion of the philosophy to a essentially earthly thinking, that is, a way of redemption of the so-called 'spirit of revenge'. Therefore, we had to also deal with the concept of the will to power and the fundamental experience of the 'death of God', such as understood by Nietzsche. We believe that this last experience is the beginning of contemporary philosophy itself in the same sense that the *thaumázein* represented for Plato and Aristotle the beginning of philosophy, that is, its essential origin.

Keywords: Will to power; Spirit of revenge; Death of God; Untimely; Historicity

Introdução

Sabemos que Nietzsche advoga para si o caráter intempestivo de sua filosofia. Ele próprio declara que se considera filho do tempo atual, assumindo-se, porém, igualmente, como discípulo de tempos mais antigos: dos gregos, precisamente.² Esse deslocamento em relação ao presente, em seu caso, esse verdadeiro anacronismo, não se traduz em uma atitude supostamente superior em relação ao tempo histórico, que seria a atitude dos que se pretendem "supra-históricos". Faz parte essencial da intempestividade da filosofia em Nietzsche justamente não reconhecer nenhuma instância superior à do próprio tempo histórico. Nietzsche não denuncia as ilusões de seu tempo em relação ao progresso para melhor colocar-se acima da história, muito pelo contrário. O pensamento aqui se previne contra toda e qualquer tendência escapista e evasiva, contra toda e qualquer aspiração por um outro mundo, por um 'trans' ou

2. "Auch soll zu meiner Entlastung nicht verschwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und dass ich nur, sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme." Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden (Band I). Köttemann, 1994, p. 155. Nas citações posteriores desta obra utilizaremos a abreviatura UB, em referência às *Unzeitgemässe Betrachtungen*.

‘ultra’ mundo. A crítica à ideologia do progresso histórico e ao cientificismo é feita em nome de uma abertura, pretensamente superior, ao tempo e à história. Busca-se assumir, de modo ainda mais decidido, a historicidade como o modo de ser do homem. Ser intempestivo significa, assim, ser radicalmente histórico. Buscaremos averiguar, no presente artigo, a historicidade do pensamento em Nietzsche explorando alguns de seus componentes essenciais.

I

Para começar, precisamos investigar como seria possível viver de modo plenamente histórico, sem ceder, por pouco que seja, ao desejo de que a história tenha um fim último que a redima ou que a plenifique. Quer parecer-nos, ademais, que ser “amante do processo” sugere algo mais do que o simples desejo de que a vida melhore indefinidamente, um desejo que, ao fim e ao cabo, coincide com o desejo de escapar do presente. A resposta de Nietzsche a esse desafio, que ele próprio se coloca, consiste na tarefa imensa de ser inteiro no presente. E ser inteiro no presente, ser contemporâneo, significa justamente estranhar-se do presente, combatê-lo, a fim de permitir que deste último emergja o próprio futuro. O futuro já está no próprio presente, o futuro é o obscuramente presente. Ver o futuro no presente, deixar-se atingir por sua obscuridade essencial, é isso mesmo ser contemporâneo. É o que diz belamente Giorgio Agamben, em um texto inspirado em Nietzsche:

o contemporâneo é aquele que percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.³

O futuro não é escuro por ainda desconhecermos as leis que regulariam *sub specie aeternitatis* o acontecer histórico; o futuro é escuro simplesmente por ser futuro. Isso é o que sabe todo aquele que deve agir. Fora do horizonte do possível e da incerteza a ação não teria lugar. Desse modo, ser intempestivo e assumir-se como ser resolutamente histórico, isto é, como ser de ação, significam uma só e mesma coisa. A intempestividade da filosofia inaugura um novo solo para o pensamento, para um pensamento porvindouro. Este se caracteriza pela tentativa de coincidir com a própria vida em seu acontecer, não

3. Giorgio Agamben. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Sc: Argos, 2009, p. 64.

negligenciando ou censurando previamente nenhum de seus aspectos constitutivos, entre os quais encontra-se, precisamente, a necessidade do declínio e da própria morte. É somente para aquele que busca coincidir com a vida em seu acontecer que a morte e o declínio não mais aparecem como fatores inibidores da vida.⁴ Hoje, ao contrário, tornaram-se imperativos o prolongamento da vida e a fuga da morte: de toda e qualquer morte. O ideal de uma eterna juventude continua a seduzir-nos, juntamente com o mito do progresso. Todos querem aproveitar ao extremo a vida. Por esse motivo, soa ainda inacreditável a máxima de Zaratustra: morrer no tempo certo!⁵

II

No aforismo 125 do livro *A gaia ciência* intitulado “o homem louco”⁶, vemos um homem irromper subitamente, empunhando uma lanterna em pleno dia, perguntando por Deus entre os homens do mercado, dentre os quais muitos não criam em Deus. Estes são os homens do tempo, que riem e debocham do homem louco e de seu desespero. Para eles, Deus nada mais seria do que uma credence supérflua e grosseira. Do alto de sua cultura científica, tais homens só podiam mesmo achar graça de uma pergunta assim tão intempestiva. Ao perceber isso, o homem louco apresenta-lhes, em tom profético, o acontecimento enorme para o qual eles ainda não haviam despertado: a morte de Deus. Não apenas a falta de Deus, sua simples ausência, mas a putrefação divina é acentuada. Deus fede como um cadáver insepulto. Mais ainda, Deus ele mesmo não apenas morreu mas foi assassinado pelos homens. Com isso, tudo o que havia de mais forte e mais sagrado na Terra, e que conferia orientação e sentido à existência, “sangrou inteiro sob os nossos punhais”.⁷ O que deixa mais que tudo transtornado o homem louco, aquele que ainda procura Deus, é a enormidade do ato cometido. “Nós o matamos, brada ele, - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao

4. “Onde está a beleza? Onde *tenho de querer* com toda a vontade; onde quero amar e declinar, para que uma imagem não permaneça apenas imagem.

Amar e declinar: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!” F. Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 117.

5. *Ibid.*, p. 69.

6. F. Nietzsche. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 148.

7. *Ibid.*

desatar a Terra de seu sol?"⁸ Quem assim se pronuncia, quem assim se experimenta, está longe de poder coincidir com o espírito de seu tempo. Alguma coisa de grande aconteceu, alguma coisa de grande e mesmo de incomensurável foi praticada, mas precisamente seus autores ainda não se aperceberam disso. O ato, mesmo já cometido, ainda está por vir. É como se os homens, presos ao ideal de ciência vigente, continuassem a acreditar-se possuidores de Deus. Deus tornou-se, para eles, progresso; tal foi o assassinato cometido, mas os homens que assim assassinaram Deus se comportam como se apenas tivessem afastado uma hipótese inconveniente. Por isso, o homem louco afirma ter chegado cedo demais: "O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos".⁹ Seria, então, o homem louco um simples crente, desesperado com o ateísmo de seu tempo, e que desejaria o retorno da antiga fé e do Deus doravante assassinado e em estado de putrefação? Essa aparência logo se desvanece quando o vemos mudar subitamente de tom e louvar o futuro decorrente desse ato. É que, segundo diz ele, "nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!"¹⁰ O homem louco, também ele um assassino de Deus, percebe, no entanto, que Deus está morto e que esse ato enorme precisa ser expiado. Seria essa expiação a preparação de um pensamento porvindouro? Seria a tarefa primeira e mais urgente desse pensamento inventar "ritos expiatórios" e "jogos sagrados"? Que seria isso senão criar condições para uma forma outra de habitação humana nesta Terra, uma forma outra e 'melhor'?

"Também os deuses apodrecem!" Como entender essa afirmação absolutamente intempestiva do 'homem louco'? Como entender que nós todos tenhamos sido seus assassinos? Como compreender a morte violenta do que "de mais forte e de mais sagrado o mundo até então possuía"? O fato de que Deus esteja morto, o fato de que Deus *continue* morto, representa, no entanto, o ponto de partida fundamental do pensamento que, desde Nietzsche, busca a sua palavra. Aquilo que o espanto (*thaumázen*) representava para a filosofia em Platão e Aristóteles corresponde em Nietzsche à experiência de que Deus está morto. É que não se pode perceber a putrefação divina sem reconhecer-se a si mesmo como assassino de Deus, sem reconhecer que 'nós' o matamos.

É preciso, então, forçar o caminho para a interpretação dessa morte vio-

8. Ibid.

9. Ibid.

10. Ibid.

lenta, desse assassinato. Começamos sugerindo uma perspectiva de conjunto para a narrativa do homem louco. Numa leitura mais atenta, percebe-se que a morte de Deus é assumida de forma ambígua. Ela é, sem dúvida, um acontecimento terrível, pesado, carregado, algo que justamente os homens esclarecidos do tempo não chegam a perceber. Por outro lado, trata-se também de um acontecimento grandioso: um verdadeiro divisor de águas na história da humanidade, o começo de uma Época superior. O homem louco nos convida, assim, a não enquadrarmos, rapidamente, o significado desse acontecimento. É que na putrefação divina reside também a fecundidade do que está por vir; nela é a própria vida que também se retoma e se renova. Por isso, não podemos subestimar esse assassinato. É preciso que penetremos no cerne do desespero do homem louco. O que há de realmente desesperador no assassinato de Deus? Qual o conteúdo mesmo desse ato? Alegregar-se com Deus, possuir Deus, significa a própria beatitude, uma espécie de saciedade infinita, e a tal ponto que nessa saciedade mesma suprime-se toda e qualquer dignidade da falta enquanto falta. É como se a falta encontrasse a sua própria solução e justificação nessa plenitude. Se sentimos fome é para saciá-la, se estamos a caminho é para o ponto de chegada. Não há carência alguma, tudo está pleno de ser. E, no entanto, sempre ressurgem a fome, sempre necessitamos caminhar novamente. Ora, se assim é, por que chegar finalmente a algum lugar? Por que desejar não mais sentir fome? Quem sabe se não é a fome que nos permite saborear o alimento? Quem sabe se não é a doença que torna desejável a saúde? Quem sabe se não é o caminhar que abriga em si o ponto de chegada? Aquele que sente e experimenta desse modo já não espera suprimir a própria falta. E eis que, de repente, para o assassino de Deus (todos nós!), são a *sua* fome, a *sua* doença e o *seu* caminhar que unicamente estão em jogo. Nada mais parece digno de nota! Sofrendo, experimentando dor ou prazer, sou apenas eu que sofro, sinto prazer e sinto dor. Bastando-nos desse modo a nós mesmos, Deus já não faz sentido algum. Matar Deus equivale a querer produzir toda a saúde, toda a saciedade, todo ponto de chegada somente a partir de si. Tudo isso seria apenas um produto nosso! Tudo isso seria inteiramente relativo! Mas tal tentame não parece fora de nosso alcance? Como poderíamos estabelecer, unicamente a partir de nós, o que é saúde e o que é doença? “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” “Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol?”, pergunta-se, desesperado, o homem louco.

E nós o matamos! Não há mais nada que vigore inteiramente a partir de si e que assim tenha o poder de conduzir e condicionar a nossa existência. Tudo

é relativo! No entanto, Deus *continua* morto, Deus *segue* em putrefação. Matar Deus não elimina Deus? Como assim? Seria isso dizer que não podemos simplesmente eliminar o ideal de saúde, o ideal de saciedade, o ideal de um ponto de chegada? Esses ideais continuam se fazendo presentes, mas como ideais anulados, nulos, vazios. Já não podem nada. Estão mortos. E justamente eles deveriam justificar e dar sentido à existência. O que acontece, então? Com o advento da putrefação divina, precisamos agora responder por uma fome sem fim, por uma doença sem fim e por um caminhar infinito. Somos capazes de fazê-lo? De que modo querer a saúde, querer a saciedade, não deve, agora, representar nenhuma desqualificação da fome e da doença? Fome e doença reafirmadas? Com a morte de Deus, com a morte de todo e qualquer ideal autossuficiente, surge como tarefa necessária a afirmação da Terra. O ideal deve converter-se, agora, em ideal terreno.

III

Com Zaratustra começa a tragédia. *Incipit tragoedia!* O começo da obra *Assim falou Zaratustra* aparece antecipadamente no aforismo 342 de *A gaia ciência*, logo após o aforismo intitulado: *o maior dos pesos*. Também no prólogo de *Assim falou Zaratustra* encontra-se uma referência ao advento da morte de Deus. Desta vez, porém, não há nenhum vestígio da atitude desesperada do homem louco em face desse acontecimento. Zaratustra está sereno e chega a manifestar surpresa diante da ignorância do ‘santo’ que insiste em sua beatitude e no desprezo aos homens. Diz ele, de fato, após deixar para trás o santo: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”¹¹ Zaratustra é talvez aquele homem louco que convalesceu por dez anos e se curou de sua doença, de seu desespero. Zaratustra já não procura por Deus mas antes anseia pelo ‘super-homem’.

Quem é o Zaratustra de Nietzsche? Um convalescente? O que pretende esse personagem enigmático e intempestivo? Zaratustra quer declinar para assim anunciar o super-homem. O super-homem é, para ele, o sentido da Terra. O homem é algo que deve ser superado. Todavia, superar o homem nada mais significa do que ir além e ultrapassar a figura do último homem. Ora, este último homem é precisamente aquele que “inventou a felicidade” mediante o uso instrumental da razão. Mas por que tal homem, chamado de “o último”, deve-

11. Ibid., p. 13.

ria ser superado? Resposta: porque, a partir dele, tudo tende a apequenar-se e a tornar-se nulo. Onde tudo deve servir ao conforto e ao bem estar, onde ninguém mais pode destacar-se de ninguém, onde já não há mais nada que deva importar por si mesmo, onde a vida e a Terra já não são dignas de nenhum sacrifício e de nenhuma promessa, onde não há mais gratidão e olhares amorosos, então tudo tornou-se um grande deserto. Esta é a obra do niilismo e do assim chamado 'espírito de vingança': a força desertificadora desse imenso deserto.

Mas o que se deve entender por 'espírito de vingança'? Qual a relação deste último com a morte violenta de Deus?

No discurso "Da redenção", um dos últimos que compõem a segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, o que está em jogo é algo bastante inusitado: a redenção do espírito de vingança. A palavra redenção traz aqui o significado de libertação. Trata-se de libertar a vontade daquilo que ainda a aprisiona, daquilo que a mantém cativa. Isso que mantém a vontade prisioneira é descrito como uma aversão, ou melhor, como uma má vontade da vontade (*Widerwille des Willens*) em relação ao tempo e ao "foi". O "foi" não é aqui um integrante do tempo, junto ao 'é' e ao 'será'; ele é antes apresentado como o traço característico do tempo ele mesmo. O 'foi' é o tempo se fazendo tempo em seu caráter de oposição ao presente. O 'foi' é o tempo tal como este se manifesta primeiramente à consciência, em oposição à insciência do tempo presente: o tempo da ação e do esquecimento. No puro presente estão os animais, presos à "estaca do instante";¹² o homem, porém, acometido pelo passado, lembra, e assim, expulso do paraíso, perde a inocência e a felicidade animal. É desse modo que Nietzsche, em seu escrito sobre a história já anteriormente mencionado, chega mesmo a declarar que, por esse motivo, o homem inveja o animal.¹³ É que o animal esquece, ou melhor, é esquecimento; o homem, porém, não pode deixar de lembrar. O que parecia um privilégio: a memória, o poder de acessar o passado e ser um com ele, configura-se doravante como uma verdadeira maldição.

O "foi" aparece, de início, como um empecilho à vontade. Por quê? É que o passado não pode ser mudado, o passado não permite que o manobremos livremente. Ele está aí, inerte, incômodo, impassível, e nós nos revoltamos contra isso, pois não apenas o passado não pode ser manobrado como ele insiste em coincidir conosco. O passado insiste em dizer quem somos e quem podemos ser. "Foi assim", dizemos, "mas no futuro será diferente". "O futuro há de redimir o passado", pensamos. "É bom conhecer o passado a fim de não cometer

12. "an den Pflock des Augenblick". UB, p. 156.

13. Ibid., p. 157.

os mesmo erros”, repetimos. Do ‘foi’, no entanto, não podemos simplesmente passar ao largo e fingir que ele não é conosco. O ‘foi’ é a pedra que a vontade não pode rolar e disso ela, vontade, se vinga rolando pedras. Em relação ao ‘foi’ ele próprio a vontade revela-se perfeitamente impotente!

O que Nietzsche entende por ‘espírito de vingança’ é, na verdade, a estratégia adotada instintivamente para contornar e afastar o próprio tempo e seu domínio: o passar, a transitoriedade. E isso não apenas para furtar-se a ele. O que se objetiva mediante essa estratégia é a supremacia em relação ao tempo. O passar, o passante, o transitório, a transitoriedade são sumariamente condenados. O transitório e passageiro é rebaixado a um ser de segunda categoria, a um *mè ón*. Tudo quanto transita de um ainda não para um já não mais seria alvo dessa censura. Desse modo, pretende-se perseguir o ‘foi’ e retirar-lhe seu poder. Culpa-se a transitoriedade pelo ‘foi’ e busca-se a vingança em relação a ela. Nesse contexto são erigidos os chamados ideais supratemporais. Com eles, afirma-se não apenas a positividade do que é sempre idêntico a si mesmo como também a perfeita nulidade do que vem a ser. Se a ação, o desejo, a paixão se passam no tempo, a contemplação, ao contrário, estaria imune a ele. Portanto, tanto melhores e mais sábios seríamos nós quanto mais desprezássemos a ação e a vida. Assim se origina o que Nietzsche chamará, mais tarde, de ideal ascético, cujos representantes típicos são os “desprezadores do corpo”: os homens do ‘conhecimento imaculado’. Sobre esse proceder vingativo, tal como Nietzsche o compreende, que subestima a fim de superestimar-se, condenando o tempo e a transitoriedade, Heidegger afirma:

Vingança é a recalcitrância da vontade contra o tempo e isto quer dizer: contra o passar e sua transitoriedade. A transitoriedade é para a vontade isto contra o que seu querer insistentemente se choca. O tempo e seu “era” é a pedra que a vontade não pode rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ela se faz a dor do passar, dor esta que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça, que tudo seja digno de passar. A recalcitrância contra o tempo subestima o transitório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e no fundo também não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denomina o *mè ón*, o não-ente.¹⁴

Mas quem são e o que almejam (ambicionam) os desprezadores do corpo? Sabemos que uma antiga tradição procurou associar a própria sabedoria a uma espécie de purificação do corpo. O corpo foi visto como a sede das paixões e dos

14. HEIDEGGER, Martin. *Ensaíos e conferências*. Trad. Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuck, Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 101.

desejos mesquinhos, capazes de impedir a realização de uma vida verdadeiramente livre e autárquica. Uma vida de saber, uma vida filosófica, deveria tornar o corpo dócil e submisso aos comandos da alma. A alma deve ser a soberana do corpo e, na medida do possível, buscar anulá-lo. Não por acaso, esta tradição encontra-se associada a Platão e ao platonismo. Como se sabe, foi Platão que caracterizou o corpo como cárcere da alma no diálogo *Fédon* (65 b – 66e). Na separação entre corpo e alma, apenas esta última contava positivamente: o corpo é perecível e nos alija da verdade, a alma é imortal e confiável. Daí que o corpo tenha sido desqualificado como o grande inimigo da liberdade e do saber. Buscar a verdade correspondia a despojar-se de toda a particularidade e de todo o interesse. Conhecer devia ser um ato perfeitamente desinteressado e mesmo imaculado,¹⁵ isto é, isento de todo e qualquer afeto ou paixão. Na contramão dessa tendência, Nietzsche busca, por meio de seu Zaratustra, acentuar a originalidade do corpo, justamente no que diz respeito à dimensão consciente da vida e à produção do conhecimento. Parece-lhe absurdo supor algo como um conhecimento desinteressado ou desapaixonado. Seria uma *contradictio in terminis*. Ao desapegarmos-nos do corpo também nos desapegaríamos da própria vida e assim também da própria paixão de conhecer. O conhecimento que não deseja possuir aquilo que conhece, que não ambiciona apropriar-se do conhecido, que não se origina de uma fome de saber, não seria um verdadeiro conhecimento, mas apenas uma estratégia de dissimulação de um corpo doente e debilitado. Esse corpo, no entanto, acaba denunciando a si mesmo e ao seu interesse à medida que se mostra impotente para fazer o que mais gostaria: criar para além de si. Daí que ele se irrite com a vida e com a Terra e busque diminuir e amesquinhar tudo o que vive, ou seja, tudo o que se assume como parte interessada e desejante. “Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo”,¹⁶ sentencia Zaratustra.

IV

Para o homem, ser no presente é a maior dificuldade, e isso porque não pode ser como o animal e simplesmente esquecer. A bem dizer, o animal nem sequer esquece. O animal é antes o próprio esquecimento. O homem, ao contrário,

15. A esse respeito há dois textos de Nietzsche que merecem especial destaque. O primeiro deles é o aforismo de número 333 de *A Gaia Ciência* intitulado “O que significa conhecer?” e o segundo é o discurso da segunda parte de *Assim falou Zaratustra* que recebe o título “Do imaculado conhecimento”.

16. Cf. “Os desprezadores do corpo”. *Ibid.*, p. 36.

gostaria de esquecer como o animal, mas não pode. O 'foi' é o que o impede disso. O 'foi' é o que o prejudica e o fere. Ser um com o ter sido é sua grande maldição. No discurso "Da redenção", já mencionado, Zaratustra é cercado por aleijados que, justamente, não cessam de ver-se como aleijados. Todos eles são sofrendores, todos eles sofrem de não poderem esquecer seu 'foi', isto é, sua determinação. Um deles, o corcunda, pede a Zaratustra que este o liberte de sua determinação, de seu involuntário "foi assim", ou seja, de sua corcova. Este seria o melhor meio de granjear o apoio e a fé de toda a sorte de aleijados à doutrina de Zaratustra. Mas Zaratustra desdenha da "proposta indecente" do corcunda dizendo, à maneira do povo, que "quando se tira ao corcunda sua corcova tira-se-lhe também seu espírito".¹⁷ O que se percebe neste diálogo é uma reafirmação da necessidade do tempo e do 'foi'. Para o homem, o mais desejável não pode ser a simples insciência do animal. Mesmo que fosse possível livrar-nos das determinações indesejáveis, isso ainda não seria, de forma alguma, a verdadeira libertação, a verdadeira redenção. Dito está nas entrelinhas que o problema reside antes no desejo de suprimir as determinações.

A mesma má vontade ou repugnância da vontade em relação ao tempo pode ser encontrada agora, de forma ainda mais extremada, na figura paradoxal do "aleijado às avessas". "Trata-se dos homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais".¹⁸ Aleijados às avessas são todos aqueles homens que exercitaram a vingança de modo a se destacarem dos demais pela via de uma especialização extremada e sem espírito. Buscam a redenção do tempo afirmando a unilateralidade de uma competência, a qual gostariam de sacrificar tudo o mais. São os homens que se empenham em ser aquela única determinação que escolheram ser. Tudo o mais que eles não escolheram, tudo o mais que se impõe como "foi", passa a ser então afastado e desidratado. O aleijado às avessas é aquele que se aliena de si na própria atividade, ocultando para si mesmo o caráter livre de toda genuína dedicação. Busca, na verdade, absolutizar certa atividade, de modo a utilizá-la como escudo e proteção contra o sem sentido da vida, ao qual manifesta total repugnância. Para esse aleijado às avessas, a competência nunca é conquistada como hábito e expansão de vitalidade, mas sempre como o resultado de um treinamento metodicamente orientado. Pode-se chegar a ser assim extremamente competente em alguma coisa, mas não um homem! Quer dizer, pode-se chegar a exercer poder unilateralmente, mas nunca a ser integralmente o poder que se exerce. Toda a competência torna-

17. Ibid., p. 131.

18. Ibid.

se então estranha ao ser próprio, torna-se impessoal e mesmo artificial, ou seja, alienada. Homens que são apenas competentes ainda não chegam a ser simplesmente homens, são “aleijados às avessas”.

Em seguida, Zaratustra apresenta a seus discípulos a imagem daquela que para ele é a mais terrível realidade, a realidade que ele é forçado a testemunhar. Nela, os homens se encontram despedaçados, como em um campo de batalha ou em um matadouro. Há apenas pedaços de homens espalhados, mutilados, mas não homens. E isso não apenas hoje, nos dias atuais, mas também no passado: “E, quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços e membros, e apavorantes acasos - mas não homens!”¹⁹ O homem mutilado, o despedaçamento do homem, é assim o resultado necessário da história, compreendida como o desdobramento do espírito de vingança. É a realidade terrível da morte de Deus. Ao mesmo tempo, porém, é o lugar e a experiência necessária para a redenção desse mesmo espírito de vingança. Daí a frase decisiva de Zaratustra: “eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso.”²⁰

V

O discurso “Da redenção” trata, assim, da redenção do chamado espírito de vingança. Esta teria sido, nas palavras de Nietzsche, “a melhor reflexão dos homens até agora”.²¹ Sabemos que Nietzsche concentra toda a sua esperança na redenção desse espírito. É o que fica claro nesta passagem do discurso chamado “Das tarântulas”, também pertencente à segunda parte de *Assim falou Zaratustra*: “Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco íris após longos temporais”.²² Nesta “reflexão”, que constitui o espírito de vingança, está em jogo a maneira tradicional de relacionamento do homem com o real em sua totalidade: a metafísica. Trata-se, portanto, de redimir o homem da metafísica, ou seja, dessa necessidade mesma de buscar um além redentor do “castigo existência”! Mas como isso seria possível, já que o ‘foi’ sempre nos acompanha e não cessa de nos acometer, provocando em nós a conhecida experiência do ‘em vão’, talvez a mais terrível experiência entre todas, a experiência da qual nenhum de nós pode simplesmente se furtar?

19. Ibid., p. 132.

20. Ibid., p. 133.

21. Ibid.

22. Ibid., p. 95.

Nietzsche afirma que a redenção do espírito de vingança consiste em transformar todo 'foi' em 'assim eu o quis'. Mas o que significa isso? Será que Nietzsche pretende riscar da experiência humana a dimensão do passado, fazendo com que esta retroceda ao estágio pré-humano do puro esquecimento? Não seria o auge da vingança justamente a pretensão de diluir, desse modo, o ser contraposto do próprio passado? Afinal, se podemos viver como os animais, já não ambicionaríamos evadir-nos para um além inatingível, e assim não nos frustraríamos com isso!

Não nos parece que seja essa a intenção de Nietzsche. Muito ao contrário, é preciso encarar o 'foi'. É desse modo que se torna possível restituir uma vez mais o peso às coisas. É preciso mesmo experimentar o passado humano como um matadouro ou um campo de batalha. Nesse sentido, a morte de Deus é ineludível. Não se trata de evadir-se do assim experimentado, mesmo que semelhante coisa fosse possível. Mas encarar o 'foi', o que mais isso significaria senão assumir a própria negatividade e ser um com ela? Quando, por exemplo, um escultor trabalha um bloco de pedra, talhando-a para expor a forma bela a céu aberto, ele também trabalha em si mesmo, busca autossuperar-se a partir da sua inércia de ser, do seu 'foi', e o mesmo se passa com toda ação criadora. Livrar-se da forma bruta da pedra, eludi-la, é o que menos desejaria o escultor. Transformar todo 'foi' em 'assim eu o quis' seria, então, o perfeito contrário de uma tentativa desesperada de dissolver o passado num puro presente. Seria antes a ousadia de assumir na criação o contrapor-se do que jamais se deixa absorver e domesticar pelos nossos sonhos extravagantes de onipotência. Paradoxalmente, ser um com o passado é ser inteiro no ato em que o negamos enquanto puro passado. "Todo passado merece ser condenado",²³, afirma Nietzsche em seu escrito sobre a utilidade e desvantagem da história. É que o passado, na perspectiva da criação, já está sempre se enviando para além dele mesmo. O passado não é nunca tão somente passado. Não há o presumido 'castigo existência', mas antes o que há, originariamente, é o imperativo de criar para além de si: vontade de poder. Criar para além de si é o que quer a vontade que é vontade de poder. Nisso ela deposita todas as suas esperanças, todo o seu interesse. Criar para além de si é ser para aquilo que maximamente é, que revela um "plus de poder", que se apresenta, de início, reivindicando todo um esforço de concentração e disponibilização, ou seja, todo um esforço de escuta e obediência. Trata-se de um exercício de domínio e de expansão para além do que

23. "Jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden." UB, p. 177.

está simplesmente dado e disponível. Nesse movimento, nós nos negamos enquanto simples identidade dada, estranhamo-nos e passamos a abrir caminho para um outro que vem a ser como ação e atividade de liberação de um próprio, de um poder ser singular. Certamente há um risco inerente em negar assim o passado e nossa primeira natureza, pois em geral, como afirma Nietzsche, “as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras”.²⁴ No entanto, para os combatentes, há sempre o maravilhoso consolo de saber que também aquela primeira natureza foi um dia um segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa torna-se, por isso mesmo, uma primeira natureza.²⁵ Transformar todo ‘foi’ em ‘assim eu o quis’ significa, portanto, o ato fundamental de assentir a si mesmo, de decidir-se. Este é o sentido da abertura superior ao tempo e à história ousada por Nietzsche. Somente como ser decidido e criador é possível ser histórico, e não como “o passeante mimado no jardim do saber”.²⁶ Desde a perspectiva da criação e do ser criador, o ‘foi’ não comparece como um empecilho ou obstáculo à vontade, mas como um imperativo de transformação. O ‘foi’ somos nós mesmos, em nossa absoluta inércia de ser, que necessita ser acordada, negada, sempre de novo, em nosso empenho intempestivo de ser quem mais propriamente somos. Não há homem em sentido próprio que já não seja cindido e isso ao modo de ter de assumir constantemente, sendo, essa cisão que se instaura a despeito de toda vontade ou propósito seu. É isso o que poderia ser chamado de “consciência”: dar-se conta do estar apartado e cindido de si mesmo. Este é também e simultaneamente o lugar de acontecimento de todo e qualquer real. O real é como *páthos*, como vontade de poder. Aqui não há que se falar em progresso. Tampouco há o assim chamado “castigo existência”, culpa e expiação eternas; há apenas a vida: “aquele poder obscuro, impulsionador, insaciável, que deseja a si mesmo”.²⁷

Conclusão

Voltando ao nosso ponto de partida, e depois de percorrido o caminho que percorremos até aqui, devemos agora procurar determinar, à guisa de conclu-

24. “die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind.” UB, p. 178.

25. “Aber hier und da gelingt der Sieg doch, und es gibt sogar für die Kämpfenden, für die, welche sich der kritischen Historie zum Leben bedienen, einen merkwürdigen Trost: nämlich zu wissen, dass auch jene erste Natur irgendwann einmal eine zweite Natur war und dass jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird.” UB, p. 178.

26. “der verwöhnte Müsiggänger im Garten des Wissens”. UB, p. 154.

27. “jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht”. UB, p. 177.

são deste artigo, em que consistiria a intempestividade do pensamento em Nietzsche. Devemos dizer, em primeiro lugar, que *o advento da morte de Deus inaugura o tempo da história*. A história ela mesma não se deixa mais conceber como um processo teleologicamente conduzido, como alguma coisa imperfeita e à espera de uma plenitude ou culminação que lhe advenha de fora. A história tornou-se o espaço absoluto. Nessas circunstâncias, a filosofia não pode mais realizar-se, metafisicamente, como grande síntese superior, ultrapassando as formações dadas na direção de sua verdade interior. Não cabe mais à filosofia evadir-se do presente proclamando, de cima, a essência de cada coisa. Cabe à filosofia ser “a consciência perversa de seu próprio tempo”, e isso no duplo sentido essencial de perseguir e condenar as superficialidades do tempo presente, com as quais os homens se distraem e se envaidecem, e também no de preparar o advento do que, neste mesmo presente, se oculta e se reserva como sua melhor possibilidade. É a tarefa de criar para além de si o que doravante constitui a marca da filosofia. Precisamos negar o que nos incita a um adesismo fácil e buscar amorosamente o que em nós é inóspito. Precisamos preparar um caminho que não é feito só de conquistas e recompensas, mas de muitos e dolorosos reveses. Somente assim é possível ser inteiro no presente, isto é, ser amante do processo, sem, com isso, ansiar por um além redentor qualquer. A filosofia, em sua intempestividade, nos desafia a ser homens por inteiro e a assumir nossa difícil historicidade. A sabedoria, agora, não consiste em desprezar os homens e em voltar-se para Deus. A sabedoria agora reside toda ela em preparar a futura habitação humana nesta Terra. A sabedoria agora é, essencialmente, uma sabedoria terrena. Ao invés de querer produzir toda saúde e toda plenitude unicamente a partir de si, ao invés de contentar-se com a relatividade de tudo, a filosofia agora se pergunta, intempestivamente, a partir da morte de Deus, “que homens mostrar-se-ão os mais fortes nessas circunstâncias?” E ela mesma antecipa a resposta:

os mais moderados, aqueles que não têm *necessidade* de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – homens que *estão seguros de seu poder* e que representam com orgulho consciente a força *alcançada* pelo homem.²⁸

28. F. Nietzsche. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, nº 55, p. 55.

Referências Bibliográficas

- [1] AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Vicastró Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- [2] FIGAL, G. *Nietzsche: Uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- [3] FOGEL, G. *Homem, Realidade, Interpretação*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- [4] _____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: Uma leitura de 'Da visão e do enigma' de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- [5] GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- [6] HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Gilvan Fogel, Emmanuel Carneiro Leão e Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- [7] NIETZSCHE, F. *Werke in drei Banden (Band I)*. Köln: Könnemann, 1994.
- [8] _____. *Also Sprach Zarathustra; Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Aubier, 1969.
- [9] _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- [10] _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- [11] _____. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [12] _____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- [13] VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Marins Fontes, 2010.