

Reconciliação no pensamento de Nietzsche?*

Isabelle Wienand**

Resumo: O artigo procura responder à questão se a ideia de reconciliação encontra-se articulada no pensamento de Nietzsche. Esta abordagem é feita em três passos. A primeira parte apresenta a crítica de Nietzsche à motivação e aos objetivos da reconciliação (ou autorreconciliação) presentes em concepções religiosas, sociais e filosóficas. A segunda parte defende que Nietzsche desenvolve uma forma alternativa de reconciliação: a autossuperação. A terceira e última parte discute em que medida a insistência de Nietzsche no eu na autossuperação pode subtrair a figura do outro e assim borrar a linha entre autossuperação e auto-ilusão. **Palavras-chave:** cristianismo – Nietzsche – reconciliação – autossuperação – *Versöhnung*

A pergunta, tal como formulada no título deste artigo, pode parecer à primeira vista obscura ou retórica. De fato, há bastantes textos convincentes na obra de Nietzsche e interpretações acadêmicas mostrando que a insistência de Nietzsche na dinâmica agonística, presente no interior e entre vidas humanas, é fundada sobre a concepção seminal de que a vida é essencialmente um fenômeno baseado no conflito¹. O princípio do *agon*, entendido como a principal característica da vida, parece então ser pouco compatível com a intenção presente na reconciliação, a saber, trazer

* Tradução de André Luís Mota Itaparica. Este artigo é uma versão revisada de uma comunicação apresentada no congresso “Nietzsche, cultura e sociedade”, realizado na Rhodes University (Grahamstown, África do Sul) em janeiro de 2006. Sou muito grata ao *Nietzsche Research Group* da Universidade de Nijmegen (Holanda), para o qual apresentei primeira versão deste artigo.

** Professora da Universidade de Fibourg, Suíça, e membro do *Nietzsche Research Group*, da Universidade de Nijmegen, Holanda.

1 Ver, por exemplo, na literatura recente, SCHRIFT15, SIEMENS 16 e RICHARDSON 12.

o conflito ao fim em nome de uma vida pacífica. Por conseguinte, a pergunta parece ser retórica, pois já contém uma resposta negativa. Minha intenção aqui não é contestar a evidência da importância do conflito no pensamento de Nietzsche, muito menos discutir as teorias e práticas contemporâneas de reconciliação². Gostaria, em vez disso, de observar de forma mais próxima alguns textos que revelam o que Nietzsche entende por reconciliação, quando, por que e como ele a critica e em que medida sua noção de autossuperação pode ser considerada como uma alternativa à reconciliação.

O substantivo alemão para reconciliação é *Versöhnung*. Esta não é nem a única palavra nem a única forma pela qual a reconciliação aparece na obra de Nietzsche: *Aussöhnung*, *versöhnlich*, *Versöhnlichkeit*, *(sich) versöhnen (mit sich selbst)*, *Versöhner*, *versöhnt*, *Versöhnungsfest*, *Versöhnungsoffer*, *Versöhnungsszenen*. Há cerca de 140 ocorrências espalhadas no decorrer de sua obra, de *A visão dionisíaca do mundo* a *O Anticristo*. Falando em termos quantitativos, os números confirmam que a reconciliação não é um dos mais importantes filosofemas nietzschianos, comparada, por exemplo, com a noção de autossuperação e suas diferentes formas: *Selbstüberwindung* e *überwinden* ocorrem cerca de 280 vezes, e muito mais se somado o amplo campo lexical de superação. Contudo, a importância da reconciliação revela-se menos marginal se acrescentarmos a raiz etimológica de *Versöhnung*, que é pecado (*Sünde*, cerca de 400 ocorrências) (e.g. RITTER 13). Como veremos, é precisamente a conexão entre reconciliação e pecado em seu sentido cristão que Nietzsche critica.

Nietzsche critica os pressupostos da reconciliação cristã, em particular a relação arquetípica entre o Deus todo-poderoso, onisciente e misericordioso, que enviou seu filho, Cristo, para redimir os pecadores. A necessidade de redenção (*Erlösungsbedürfniss*) é

² Ver os penetrantes livros sobre as questões de reconciliação e perdão: JANKÉLÉVITCH 4; GY 3; MINOW 6; VAN TONGEREN 17 e GOVIER 2.

desmascarada por Nietzsche como um fenômeno psicológico dramático, altamente emocional, no interior do eu (e.g. MA I/HH I, 141, KSA 2.136). Como é sugerido no *Zarathustra*, a autorreconciliação também equivale a uma paz de espírito obtida sem esforço: deve-se confessar para dormir bem (Za/ZA I, Das cátedras da virtude, KSA 4.32-34). Nietzsche repudia esse entendimento hedonista, trivial, de autorreconciliação *qua* autossatisfação, assim como a noção pascalina da depravação humana, que pode ser redimida somente pela misericórdia divina (e.g. M/A 79, KSA 3.77-78).

Nietzsche oferece como alternativa uma forma diferente de relação consigo mesmo e com os outros, que é baseada na penetrante ideia de autossuperação (*Selbstüberwindung*). Além de suas diferenças irreconciliáveis, que discutirei no decorrer deste artigo, tanto a reconciliação cristã quanto a autossuperação nietzschiana compartilham, contudo, características comuns; primeiramente, para o cristão, assim como para a filosofia de Nietzsche, ambas são consideradas em termos de exortações, se não imperativos. Em segundo lugar, ambas consideram reconciliação e autossuperação como uma tarefa contínua, nunca acabada. Em terceiro lugar, elas parecem atribuir maior importância à relação consigo mesmo do que à relação com o outro. Nietzsche está obviamente ciente dessas afinidades, não somente porque seu ideal de autossuperação se desenvolve a partir da e contra a reconciliação cristã, mas também porque sua proposta é superar a própria noção de má consciência que jaz no cerne da relação entre um devedor culpado e um credor misericordioso (e.g. GM/GM II, 20-22, KSA 5.329-333). Além da evidência de um constante diálogo crítico entre Nietzsche e a tradição cristã, Nietzsche também está interessado em outras tradições em sua discussão sobre a reconciliação.

De fato, há outros casos em que a prática da reconciliação não é explicitamente criticada, mas elogiada e considerada como uma tarefa possível: a arte (DW/VD I, KSA 1.553-559) e a filosofia (M/A 504, KSA 3.295-296). *Versöhnung* é utilizada ou em um sentido não-cristão, isto é, no contexto grego das celebrações dionisíacas,

sob cujas condições homem e natureza são reconciliados por meio do “auto-esquecimento da embriaguez”, ou em uma forma auto-irônica: ao perguntar se a reconciliação poderia ser concebida como a tarefa da filosofia, a resposta cética de Nietzsche equivale a uma outra pergunta: que tipo de filosofia seria esta? Ambos os significados de reconciliação, no contexto da arte e da filosofia, são importantes, no sentido de que eles sublinham o questionamento de Nietzsche de representações e crenças que, tomadas como garantidas, estão presentes no ideal da reconciliação, abrindo novas possibilidades de concebê-la e praticá-la.

Minha abordagem da discussão de Nietzsche da reconciliação será feita em três passos. Primeiro: a crítica de Nietzsche da motivação e dos objetivos da reconciliação (ou autorreconciliação) presentes nas concepções religiosas, sociais e filosóficas. Nietzsche solapa a motivação da reconciliação no caso do cristianismo (o dogma do pecado original), no caso do igualitarismo (a ideia de uma igualdade essencial e de uma identidade entre indivíduos) e no utilitarismo (a noção do bem-estar só pode surgir quando em acordo com e em contribuição para a maioria). Tudo isso parece concordar com o objetivo da reconciliação, a saber: paz espiritual, harmonia social e maior felicidade coletiva. Em segundo lugar: as próprias abordagens de Nietzsche a respeito da autossuperação. Três características principais parecem ser importantes: (1) Crítica: superar implica uma investigação crítica sobre as convicções filosóficas, preconceitos morais e crenças religiosas; (2) Multiplicidade dinâmica: o eu é construído não em termos de um ego cartesiano puramente intelectual, mas como uma multiplicidade de forças afirmadoras e negadoras da vida; (3) Afirmação: autossuperação é afirmação do eu mais afirmador da vida, isto é, do mais poderoso. Assim, o que é afirmado é o que contribui para o incremento, o que promove a vida; conseqüentemente, o que deve ser esquecido ativamente é o que bloqueia o acesso a “funções e funcionários mais nobres para comandar, prenciar, determinar” (e.g. GM/GM II, 1, KSA 5.291-292). Terceiro: a insistência de Nietzsche na autossuperação parece

ser suficiente para tornar a vida novamente possível com outra pessoa, depois de esta ou de eu ter cometido uma falta, embora o outro dificilmente seja explicitamente mencionado. O caráter elusivo da figura do outro torna, portanto, mais difícil traçar a linha entre autossuperação e auto-ilusão.

Nietzsche suspeita das motivações que consistem em minimizar, ignorar diferenças, oposições e conflitos para o bem de uma unificação e reconciliação significativas e superiores. Assim, ele não pode senão discordar do entendimento teleológico da reconciliação, característico não só da moral e religião cristãs (ver Tongeren et al. 18), mas também da estrutura cristã do idealismo alemão. Embora não seja explicitamente nomeada, a concepção de Hegel da *Versöhnung* está certamente implicada na seção 210 de *Para além de bem e mal*. Nietzsche também rejeitaria o conceito de Feuerbach de uma “*natürliche Versöhnung*” entre o particular e a “*heilige Gattung*” da humanidade. Mesmo que Feuerbach ofereça uma versão ateuísta da reconciliação, ele continua, contudo, a conceber a cisão (*Entzweiung*) entre o indivíduo singular e sua essência como um estado provisório que tem de ser superado, se o indivíduo for se tornar autenticamente humano e atingir o fim último da sua existência (Feuerbach I: 2.3-20). Apesar das diferenças óbvias entre Hegel e Feuerbach, suas respectivas filosofias da reconciliação apresentam, todavia, características estruturais comuns à cristã, na medida em que a reconciliação entre uma instância absoluta (Deus, o espírito absoluto em Hegel, a humanidade em Feuerbach) e o ser humano (pecador, alienado e egoísta) é justificada ontológica e teleologicamente. Por ser pecador, alienado ou egoísta, o ser humano rompeu ou ignorou o vínculo original. Mais ainda, dado o princípio de que a natureza humana é capaz de reconhecer Deus, de superar a própria alienação, ela pode e deve reentrar em um novo vínculo com seu *telos* transcendente. Nietzsche discorda da afirmação de que o sentido da existência humana já seja dado e tenha apenas de ser reconhecido e realizado por cada indivíduo. Ele também discorda da ideia cristã segundo a qual Deus, e não

o homem, tem o poder de perdoar e reconciliar. O pecador pode apenas pedir perdão e implorar por ser aceito novamente como filho de Deus³. Nietzsche não foi o primeiro a questionar a moralidade da confissão: La Rochefoucauld já tinha se perguntado se a motivação para pedir a Deus a absolvição dos próprios pecados era realmente genuína e não misturada com toda espécie de desejos inconscientes (ver La Rochefoucauld 5, Máximas 2, 254, 493, 494). Nietzsche avança nessa investigação e sublinha o fato de que a aparente passividade do pecador penitente em seu diálogo com Deus é muito mais uma dramatização teatral extrema de si mesmo, na qual Deus e suas más ações são de importância marginal (e.g. MA I/HH I 134, KSA 2.128-129). Mais ainda, como Nietzsche escreve na seção 26 de *O Anticristo*, o propósito da prática da reconciliação não é liberar mas alienar, pois não há como se libertar do peso ontológico do pecado original, e assim da necessidade constante de se confessar com o mediador de Deus, o sacerdote.

O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe. – A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “lei”, recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime” (AC/AC 26, KSA 6.196-197).

Nietzsche critica a justificação cristã da reconciliação, pois ela afirma que a essência da natureza humana é universalmente a mesma (igualdade de todos perante Deus; ver MAI/HH I 117, KSA 2.119), é pecadora e deve ser obediente a Deus para ser salva. Por isso mesmo, Nietzsche rejeita a doutrina segundo a qual a natureza humana possui um *telos* pré-estabelecido e uma tarefa moral válida para todos os tempos e lugares (e.g. MAI/HH I 42,

3 A etimologia atestada de *Versöhnung* é *Sühne* (pecado), e não *Sohn* (filho), embora o vínculo com *Sohn*, pelo menos na soteriologia cristã, pareça óbvio.

KSA 2.65-66; M/A 108, 3.95-96; M/A 130, 131, KSA 3.120-123). A antropologia cristã faz uma tentativa colossal de impor uma estrutura na qual a natureza humana é metafisicamente fixada (e.g. WS/AS 84, KSA 2.590-591 e Valadier 1974: 325) Evidentemente, a antropologia cristã desenvolve uma concepção da natureza humana radicalmente diferente da de Nietzsche. Enquanto para o cristianismo a redenção da natureza humana é um ato puro da misericórdia divina, Nietzsche afirma, como o faz, por exemplo, na seção 230 de *Para além de bem e mal*, que redenção (*Erlösung*) equivale a uma naturalização do espírito humano, cuja “vontade fundamental” (*Grundwille des Geistes*), como desenvolvido na análise genealógica, deve essencialmente crescer:

Sua intenção [do espírito] é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, o *sentimento* de crescimento, o sentimento de força aumentada. (JGB/BM 230, KSA 5.167)⁴.

Essa passagem não diz apenas que a constante apropriação de novas representações e valores constitui a característica principal da natureza humana, mas também que a superação dos “valores antigos” é feita para alcançar “um sentimento de crescimento”, uma apreensão mais poderosa da realidade e, justamente por isso, de si mesmo, que é a autossuperação. Além disso, a autossuperação de Nietzsche não é motivada por nenhum fim último. A tarefa – Nietzsche a chama de uma extravagante tarefa (*eine tolle Aufgabe*) na mesma seção 230 de *Para além de bem e mal* – é reconciliar-se com uma ideia muito mais inquietante do que no caso do cristianismo, a saber, a de que a natureza humana não possui essencialmente nenhum *telos*. Este é precisamente um dos principais significados da

4 Seguindo a autora, realizamos uma pequena modificação na tradução brasileira, ao verter “*Gefühl*” por “sentimento”, e não por “sensação”, como faz o tradutor brasileiro de Nietzsche [NT].

morte de Deus no pensamento de Nietzsche. As formas pelas quais esse anúncio é recebido, ou, mais adequadamente, desentendido ou ignorado pelas pessoas no mercado na seção 125 de *A gaia ciência*, ou pelos homens superiores em *Assim falou Zaratustra*, sublinha a necessidade e talvez até mesmo a quase impossibilidade de tal superação.

Há uma motivação menos óbvia, que Nietzsche vê em ação nas práticas sociais de reconciliação: a pusilanimidade (*Furchtsamkeit*) (e.g. M/A 174, KSA 3.154-155; ver também Nachlass/FP 1880, 3[43] KSA 9.58). A forma moderna, “horizontal”, de reconciliação, como Nietzsche a reconhece em ideais filantrópicos tais como igualitarismo e utilitarismo, é a transformação secularizada da relação vertical entre Deus e o homem numa moralidade imanente da “simpatia ao próximo”. Nietzsche suspeita que esse consenso moral seja menos um progresso cultural que um sintoma do medo daquilo que ele chama “o terrível texto *homo natura*” (JGB/BM 230, KSA 5.169). Nietzsche argumenta que tal sociedade moralmente boa, que almeja uma reconciliação mútua, é alcançada em detrimento da produção de uma pluralidade de valores e tipos de vida (e.g. FW/GC 373, KSA 3.624). Quando segurança e conforto não são considerados medidas pragmáticas para condições superiores de vida, mas armas de censura contra qualquer ruptura com a ordem moral, Nietzsche então conclui que essa benevolência universal diminui as potencialidades criativas do ser humano, reduzindo-o a um técnico, perfeitamente domesticado e imutável, da bondade moral. O *Kulturpessimismus* de Nietzsche é crítico dessa forma particular de reconciliação como um fim em si mesmo, pois ela implica uma política de harmonização uniforme em detrimento das diferenças individuais (e.g. EH/EH, Por que sou tão inteligente 9, KSA 6.294): “nada misturar, nada ‘reconciliar’; uma enorme multiplicidade, que, contudo, é o contrário do caos (...)”. O indivíduo é capturado e reduzido a um cidadão confiável, obediente e reconciliado, vivendo na e para a sociedade pacífica e estática (e.g. FW/GC 377, KSA 3.628-631).

Na já mencionada seção 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche pode estar aludindo a esse tipo de sociedade autossatisfeita e auto-iludida ao destacar a atitude de ateus tranquilos que se divertem com o anúncio do homem louco. O homem louco está anunciando a morte de Deus, acusando a si mesmo e a sua audiência indiferente de terem assassinado Deus e perguntando ao término como eles poderiam afinal viver com isso. O resultado dessa arenga – como o discurso de Zaratustra sobre o além-do-homem, mas por outras razões – é uma completa falta de comunicação e entendimento. O narrador não indica explicitamente no texto se a falha deve ser atribuída ao *der tolle Mensch* ou aos seus ouvintes, ou a ambos. O homem louco não pode empregar os canais apropriados para falar com eles porque ele próprio está horrorizado com seu anúncio; e porque, no seu ateísmo irrefletido, eles não podem entender se e em que medida eles são responsáveis pelo assassinato de deus. Mais ainda, ambos desentendem a significação do evento que Nietzsche quer transmitir: o paradigma de Deus em todas as suas várias formas e sombras tornou-se de tal modo parte constitutiva da natureza humana na tradição ocidental que todos, mesmo os filósofos, esqueceram que isso era uma interpretação (ver Wienand 21: 141-181). Entender a morte de Deus exige tal mudança radical na própria vida em todos os detalhes práticos que ninguém, exceto o sábio Zaratustra, tem recursos para sofrer tal metamorfose (ver AC/AC 53, KSA 6.234-235). Em vez disso, eles reagem no velho padrão niilista: o profeta louco acusa a si mesmo e às pessoas ao seu redor de serem assassinos, enquanto estas fingem não ter envolvimento algum com a morte de Deus, como se seu ateísmo tranquilo não fosse destruído por ele. Leio esta cena como uma afirmação eloquente do ceticismo de Nietzsche quanto à possibilidade de reconciliação entre as pessoas.

Se a reconciliação é, para Nietzsche, frequentemente aquilo que ela não deveria redundar em ser, ou seja, ou uma tentativa de igualar, de nivelar as diferenças entre culturas (por exemplo, entre cristianismo e Antiguidade grega, JGB/BM 210, KSA 5.143

e Nachlass/FP 1885, 34[220], KSA 11.496), entre gêneros (*‘das Hermaphroditische’*, JGB/BM 210, KSA 5.143), entre indivíduos, ou um chamado para ser redimido, ou um mecanismo psicológico, psicossocial desenvolvido a partir do medo, ou uma confrontação direta com presumidos réus que negam qualquer responsabilidade, há contudo situações nas quais a reconciliação é estimada, e não concebida em óbvios termos negativos.

O apreço de Nietzsche ao culto dionisíaco, e mais em geral à cultura grega, é uma característica predominante em seu pensamento, pois – entre outras qualidades – incorpora para ele um contra-ideal de vida em contraste ao cristão. Em *Die dionysische Weltanschauung*, a reconciliação é destacada não como um momento de confissão dos pecados pretéritos de alguém, ou de autonegação, mas como um culto festivo coletivo que celebra em canções e danças o ‘evangelho’ da harmonia cosmológica:

As festas dionisíacas não encerram apenas a união entre homem e homem, elas reconciliam também o homem e a natureza. Voluntariamente a Terra oferece suas dádivas, os animais mais selvagens se pacificam: o carro de Dioniso, ornado com coroas de flores, é puxado por panteras e tigres. Desaparecem todas as separações de castas que a necessidade e o arbítrio estabeleceram entre os homens: o escravo é o homem livre, o nobre e o malnascido se unem nos mesmos coros báquicos. Na crescente turba, o evangelho da “harmonia universal” rola de um lugar a outro: cantando e dançando, o homem se expressa como membro de uma comunidade mais ideal e superior: ele desaprendeu a andar e a falar (DW/VD 1, KSA 1.555).

Duas características são dignas de nota. Primeiro, os participantes não se comunicam uns com os outros usando um discurso verbal racional; contudo, sua dança e música ritualísticas celebram sua reconciliação com a natureza através da mediação de Dioniso. Nesse texto, Nietzsche parece enfatizar que não é através de confrontos argumentativos, mas através da mediação da arte

que os seres humanos podem reconciliar-se uns com outros, por reconhecerem seu pertencimento a uma “comunidade mais ideal e superior”. Em segundo lugar, eles não são esmagados por seu remorso; pelo contrário, a exuberância da vida representada por Dioniso transfigura as dores da existência. Diferentemente dos gregos platônicos e dos cristãos, os gregos pré-socráticos de Nietzsche são tão fortes espiritualmente que eles não precisam ser otimistas para suportar a vida. Como Nietzsche afirma na última seção de *O nascimento da tragédia*, era óbvio que sua afirmação da vida não se devia ao fato de que a vida era mais fácil, mais bela do que agora, mas se devia a sua força para reconciliar-se com a “existência de até mesmo ‘o pior dos mundos possíveis’” (GT/NT 25, KSA I.154), através das forças artísticas (*Kunsttriebe*) do princípio dionisíaco do caos e do apolíneo da representação. Reconciliação possui aqui um sentido positivo, pois ela não transmite a representação cristã do ser humano como um ser condenado a arrepende-se infinitamente por ser uma criatura humana, mas traz aquilo que Nietzsche chama na segunda *Consideração extemporânea* de “a força plástica” em seu mais alto grau⁵. Mesmo que a segunda *Consideração* não trate diretamente da questão da reconciliação, mas dos efeitos maléficos do historicismo para a vida, ela traz a lume o que Nietzsche escreve na *Visão dionisíaca*, ou seja, que a reconciliação é sobretudo a força (*Kraft*) de esquecer experiências passadas e afirmar a possibilidade de um novo começo. Essa forma de saúde vital, contudo, não é nem consciente nem soberana, como Nietzsche escreve na segunda dissertação da *Genealogia*. Nesse mesmo ensaio, a faculdade do esquecimento ativo (*Vergesslichkeit*), que gera felicidade, serenidade, esperança e orgulho, é oposta a uma força não menor, a faculdade adquirida de fazer promessas, de não querer esquecer, de ser confiável e responsável. A tarefa de trazer ambas as forças a um equilíbrio frutífero é, como Nietzsche coloca, “o real problema

5 Ver HL/Co. Ext. II, 1, KSA I.250-251.

humano” (GM/GM II, 1, KSA 5.291).

É evidente que Nietzsche não está advogando a destruição das restrições morais; ele intenciona muito mais reavivar o conflito entre as duas forças, precisamente porque a domesticação excessiva e generalizada do ser humano, que ele diagnostica na Modernidade, quase fez desaparecer a faculdade positiva do esquecimento, o poder de criar algo novo (e.g. GM II, 1, KSA 5.291-2). O fato de que, excetuando Zaratustra, os homens superiores nunca dão forma totalmente a sua existência sem Deus e suas sombras, sendo o maior exemplo o homem mais feio, parece indicar que esses homens superiores não podem entender a si mesmos e definir-se fora do âmbito divino.

Em suma, a *Visão dionisíaca* oferece uma abordagem positiva da reconciliação, entendida como celebração coletiva da vida sob o encanto de Dioniso. O caráter paradoxal dessa forma de reconciliação é que os participantes não se reconciliam uns com os outros pelo reconhecimento e entendimento mútuos, mas por estar em um estado de êxtase e embriaguez. A “harmonia universal” só é possível através da jovialidade da arte: a reconciliação ocorre de uma maneira encantada e a figura do outro aparece sob um véu místico.

A seção 504 de *Aurora* desenvolve, de forma lacônica e de uma perspectiva diferente, a visão de Nietzsche da reconciliação, no que diz respeito à questão da tarefa da filosofia:

Reconciliação! – Seria tarefa da filosofia reconciliar o que a *criança* aprendeu e o que o homem *conheceu*? Seria a filosofia precisamente tarefa dos jovens, porque se acham a meio caminho entre o homem e a criança e têm a necessidade intermediária? É o que parece, talvez, se consideramos em que idade da vida os filósofos costumam agora formar sua concepção: quando é tarde demais para a fé e ainda muito cedo para o saber. (M/A 504, KSA 3.295-296)⁶.

⁶ Seguindo a autora, realizamos uma pequena modificação na tradução brasileira, ao verter

Nessa passagem, intitulada “Reconciliação!”, Nietzsche se pergunta, não sem uma autorreferência irônica, se a tarefa da filosofia não deveria consistir em conciliar (*propitiating*) a fé pueril com um conhecimento mais maduro, e se a filosofia, portanto, não deveria ser tarefa daqueles que perderam suas crenças juvenis sem ainda ter alcançado o conhecimento perfeito, a sabedoria. Leio no texto uma referência aos filósofos de sua época e a si mesmo, que concebem a filosofia prioritariamente como investigação crítica das crenças morais. Na época de *Aurora*, Nietzsche não acredita mais em sua *Artistenmetaphysik* schopenhaueriana; ele está mais envolvido com uma compreensão crítica, embora benevolente, dos preconceitos morais e das ilusões religiosas. Contudo, esse texto não é só parcialmente autobiográfico, ele também explora as motivações do filosofar e levanta a questão se a filosofia não é também uma forma de dar sentido à própria vida, isto é, uma tentativa de reconciliar, ou trazer a uma unidade coerente as próprias paixões e contradições de alguém: conhecimento científico (*Wissen*) e fé (*Glauben*). Como indiquei no início deste artigo, a resposta de Nietzsche à pergunta seria tipicamente outra pergunta: que espécie de filosofia poderia manter fé e conhecimento numa balança, sem substituir um pela outra? Que outras alternativas existem além da solução kantiana? Ou talvez se possa ler nesta pergunta a tentativa de Nietzsche de definir seu próprio entendimento e prática da filosofia.

Essa passagem de *Aurora* indica outra possível forma de entender a reconciliação, embora os dois pontos de interrogação e o tempo verbal desse curto texto enfatize o caráter hipotético de considerar a tarefa da filosofia como uma forma de reconciliação entre diferentes estágios da vida, assim como entre vontades irreconciliáveis, fé e conhecimento. Se Nietzsche mantém a ideia de que a tarefa da filosofia poderia significar reconciliar o eu com os seus diferentes

“*Versöhnen*” por “reconciliação”, e não por “conciliar”, como faz o tradutor brasileiro de Nietzsche [NT].

estágios (criança e adulto), isto é, encontrar um senso de equilíbrio entre fé e conhecimento, a forma de reconciliação que ele tem em mente não é, evidentemente, uma dissolução de diferenças, mas muito mais um cultivo de identidades plurais e vontades no interior de um eu. Um texto posterior, de *Para além de bem e mal*, sublinha que a tarefa da filosofia é nos reconciliar com a ideia de diferenças intransponíveis: por isso sua crítica contra a fusão de diferenças irreduzíveis, tais como as culturas grega e cristã.

– Eles [os filósofos do futuro] talvez tenham não apenas um sorriso, mas um autêntico nojo face a tudo que é assim entusiástico, idealista, feminino, hermafrodita, e, quem soubesse acompanhá-los às câmaras secretas de seu coração, dificilmente encontraria ali a intenção de conciliar “sentimentos cristãos” com o “gosto antigo”, e muito menos ainda com o “parlamentarismo moderno” (um tal espírito de conciliação parece ocorrer até entre filósofos, em nosso século tão inseguro e, em consequência, tão conciliador)” (JGB/BM 210, KSA 5.143).

Além disso, há outra tarefa, ainda mais desafiadora, que Nietzsche reserva à filosofia, a saber, a tarefa de reconciliar o homem consigo mesmo e com a vida em geral, no contexto da morte de Deus. Como veremos, a hipótese de pensamento do eterno retorno fornece uma chave de interpretação iluminadora do sentido nietzschiano de autorreconciliação.

Nietzsche não é somente um crítico extemporâneo do seu e do nosso tempo. Reconciliação em seu significado grego (celebração da vida), ou autossuperação, como formulada no *Zaratustra* (e.g. Za/ZA I, Prólogo, KSA 4.14) não apenas justifica e dá prosseguimento a sua *Kulturkritik*, mas também enfatiza que à reconciliação é reservado um significado crucial no contexto da morte de Deus. O último texto que eu gostaria de considerar é a penúltima seção do quarto livro de *A gaia ciência*:

(...) A questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de ficar bem-disposto consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?⁷ – (FW/GC 341, KSA 3.570).

“Ficar bem-disposto consigo mesmo e com a vida” em um mundo desolado, sem Deus, é engajar-se em um processo contínuo, dinâmico, de conflito e intercuro criativo consigo mesmo e com a realidade. A forma ideal de vida para Nietzsche consistiria em poder amar a existência sob tais condições austeras. Se entendida como um exercício em aprender como “ficar bem-disposto”, autossuperação é outra palavra para a felicidade (e.g. FW/GC, Prólogo 3, KSA 3.350-351). Diferentemente da passagem de *A visão dionisíaca*, o “você” a quem o demônio se endereça é solitário (“em sua mais desolada solidão”) e em estado de vigília (não há indicações explícitas de que o ouvinte esteja embriagado como ele está nas celebrações dionisíacas, embora a referência ao *daimon* socrático indica que ele está em um estado de consciência particular; além disso, embora a identidade do demônio não seja revelada nessa seção, há razões plausíveis para pensar em Dioniso; e.g. JGB/BM 295, KSA 5.237-239).

A característica mais marcante da abordagem nietzschiana da autossuperação é sua insistência na necessidade de autossuperação individual para estar “bem-disposto”, enquanto sua análise na cultura ocidental transmite mais um pessimismo cultural. Na cena do mercado, ninguém é capaz de entender a morte de Deus. Uma explicação possível seria a de que o homem louco e seus interlocutores estão tão maldispostos em relação a si mesmos e à vida que eles não podem interagir de maneira produtiva.

7 Seguindo a autora, realizamos uma pequena modificação na tradução brasileira, ao verter “*dir selber und dem Leben gut werden*” por “ficar bem-disposto” (“*to become well disposed*”), e não por “estar bem”, como faz o tradutor brasileiro de Nietzsche [NT].

Contudo, como alguém fica bem ou melhor disposto, dado o fato de que a expressão alemã “*jemandem (wieder) gut sein*” implica mais uma disposição emocional que intelectual em relação a alguém? Como alguém consegue, pode sentir diferentemente? Nietzsche parece se referir nessa passagem à grandeza da tarefa da reconciliação que é imposta ao ouvinte para afirmar o eterno retorno: reconciliar-se consigo e com a vida é um caso de sentir diferentemente (e.g. FW/GC343, KSA 3.574). Nietzsche pode estar aqui influenciado pela compreensão de Eugen Dühring, segundo a qual a reconciliação é primariamente uma “mudança real de emoções” (*wirkliche Änderung*), e não um “mero ajuste teórico de ideias” (*bloße Anordnung der Ideen*) (Nachlass/FP 1875, 9[1], KSA 8.134-135). Pode-se também encontrar, nas anotações de Nietzsche do livro de Dühring *Der Werth des Lebens*, que “a reconciliação de um indivíduo é criada a partir da consideração do todo” (*Die Aussöhnung mit dem Einzelnen wird aus der Betrachtung des Ganzen geschöpft*) (Nachlass/FP 1875, 9[1] KSA 8.134). Além dessa provável fonte da concepção de Nietzsche de reconciliação, continua complicado descobrir as formas pelas quais se sabe que alguém é “bem-disposto” ou não, já que não há ninguém que possa testemunhá-lo. Os limites entre autossuperação e auto-ilusão parecem portanto difíceis de traçar. Nesse aspecto, pode-se perguntar em que medida Nietzsche não corre o risco de tornar sua crítica da confissão cristã e da absolutização dos pecados menos convincente.

A visão crítica de Nietzsche da motivação, objetivos e modos de reconciliação, assim como sua análise de reconciliações malogradas, possui indubitavelmente virtudes profiláticas. Não apenas a ideia de autossuperação transmite uma imagem mais completa e multifacetada do que a criada pelo entendimento tradicional da reconciliação, como também implica um engajamento sócio-político contra as visões morais modernas dominantes. Além disso, o vínculo que Nietzsche estabelece entre autossuperação e felicidade descortina interessantes questões éticas a explorar (ver Schneider 14 e Wienand 20). Contudo, um paradoxo marcante

permanece: na abordagem de Nietzsche da reconciliação, não há ninguém implicitamente inferido com quem se pudesse e devesse reconciliar-se diretamente. Em *A visão dionistaca*, há uma forma de reconciliação mútua entre os participantes de celebrações que promovem uma atitude bem-disposta diante da vida; sua reconciliação, contudo, é instaurada em um estado de auto- esquecimento embriagado. O texto de *Aurora* apresenta a filosofia como uma relação dinâmica entre identidades plurais e vontades no interior do eu; a reconciliação implica um cultivo dessa própria tensão. Em *A gaia ciência*, há apenas o ouvinte em sua “desolada solidão”. É manifesto que esses três casos da forma positiva de reconciliação não descartam a alteridade (por exemplo, a natureza, a vida, identidades plurais, o demônio), mas eles não articulam nenhuma reconciliação real com outra pessoa. É marcante que a passagem de *A gaia ciência* apenas menciona o eu e a vida como casos com que alguém deve ficar bem-disposto, como se esta disposição primária subsumisse a própria atitude em relação a encarnações reais do outro.

Posso fornecer apenas tentativas de explicação. A patente ausência do outro pode ser explicada pela atitude cética de Nietzsche a respeito do resultado de confrontos diretos e acusatórios. Essa explicação parece estar bem ilustrada na cena entre o homem louco e sua audiência insensível na seção 125 de *A gaia ciência*. Outra explicação para isso seriam as dúvidas de Nietzsche a respeito da própria possibilidade de conceber o outro “sem fazer dele um satélite de seu próprio sistema” (M/A 118, KSA 3.111). É evidente que Nietzsche não resolve o problema afirmando que, diferentemente do outro, o eu seja conhecido imediatamente e com certeza (e.g. M/A 115-117, KSA 3.107-110). Tentar ficar “bem-disposto consigo mesmo e com a vida” inclui a alteridade, embora de uma forma altamente abstrata. A autossuperação de Nietzsche não parece afastar a possibilidade de um auto-engano solipsista, que ele apontou em sua crítica da reconciliação cristã. Contudo, a armadilha da auto-ilusão aparece menos como um argumento que

descarta a tentativa de Nietzsche de considerar a reconciliação de um novo ponto de vista do que como uma característica essencial da reconciliação.

Abstract: The paper attempts to answer the question of whether the idea of reconciliation is articulated in Nietzsche's thought. This account proceeds in three steps. The First part presents Nietzsche's criticism of the motivation and aims of reconciliation (or self-reconciliation) at work in religious, social and philosophical conceptions. The second part argues that Nietzsche develops an alternative form of reconciliation: self-overcoming. The third and last part discusses to what extent Nietzsche's insistence upon the self in self-overcoming might elude the figure of the other and thus blur the line between self-overcoming and self-delusion.

Keywords: Christianity – Nietzsche – Reconciliation – Self-Overcoming – *Versöhnung*

referências bibliográficas

1. FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Wilhelm Bolin (org.), *Sämtliche Werke*, Bd.2. Stuttgart: Fromman Verlag, 1960.
2. GOVIER, T. *Forgiveness and Revenge*. London: Routledge, 2002.
3. GY, P.-M. La pénitence et la reconciliation. In: MARTIMORT, A.-G. (org.), *L'Église en prière*, vol. 3. Paris: Desclée, 1984, p. 115-131.
4. JANKÉLÉVITCH, V. *Le pardon*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
5. LA ROCHEFOUCAULD, F. de. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964.
6. MINOW, M. Between Vengeance and Forgiveness: South Africa's Truth and Reconciliation Commission. In: *Negotiation Journal*, 19, 1998, p. 319-354.
7. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
8. _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
9. _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
10. _____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

11. _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
12. RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
13. RITTER, J. et al. (org.). "Versöhnung". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Basel: Schwabe, 2001, p. 891-904.
14. SCHNEIDER, U. *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.
15. SCHRIFT, A. (org.). *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics*. Los Angeles/Berkeley: California University Press, 2000.
16. SIEMENS, S. Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation. In: *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, p. 83-112.
17. TONGEREN, P. van (org.). *Is vergeving mogelijk?* Leende: Damon, 2000.
18. TONGEREN, P.; SCHANK, G.; SIEMENS, H. (orgs). Christentum. In: *Nietzsche-Wörterbuch*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 483-519.
19. VALADIER, P. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Le Cerf, 1974.
20. WIENAND, I. 'Wir kennen ein neues Glück'. In PIAZZESI, C. et al. (ed.), *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*. Pisa: Edizioni ETS, 2010, p. 295-307.
21. _____. *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*. Bern: Peter Lang, 2006.

Artigo recebido em 17/05/2011.

Artigo aceito para publicação em 25/06/2011.