

# A Fé de Nietzsche

## Crítica da metafísica e exercícios de subjectivação

*The Faith of Nietzsche*  
*Critique of metaphysics and exercises of subjectivation*

Gianfranco Ferraro<sup>1</sup>

### Resumo

O papel que o horizonte da fé ocupa em Nietzsche adquire uma posição relevante, quer para a interpretação do seu pensamento no âmbito da secularização e da noção de niilismo, quer para a colocação da sua crítica da metafísica no horizonte da história da filosofia moderna, quando se considera, em particular, em *Assim falou Zaratustra*, o mando de uma nova fidelidade à terra, ou, em *Humano, demasiado humano*, a crítica que o próprio Nietzsche faz dos pressupostos religiosos e morais. O presente artigo propõe-se a mostrar como, a partir do estudo do papel que a problemática da fé joga em Nietzsche, é possível avançar uma nova perspectiva de interpretação quer do estatuto da prática filosófica em Nietzsche, quer dos pressupostos que levam à noção de “espírito livre”.

**Palavras-chave:** Fé. Espírito livre. Crítica. Metafísica. Exercícios espirituais.

### Abstract

The role that the horizon of faith plays in Nietzsche’s philosophy assumes a relevant meaning, both for the interpretation of his thought in the context of the secularization and the notion of nihilism, and for the contextualization of his critique of metaphysics in the history of modern philosophy. This is particularly evident when we consider, for example, the urge for a new fidelity to the earth, in *Thus spoke Zarathustra*, or Nietzsche’s critique to the religious and moral presuppositions in *Human, All Too Human*. This essay aims to show how the study of the role that the problematic of faith plays in Nietzsche provides a new perspective of interpretation both of the statute of Nietzsche’s philosophical practice and of the presuppositions that lead to the notion of “free spirit”.

**Keywords:** Faith. Free spirit. Critique. Metaphysics. Spiritual exercises.

---

<sup>1</sup> Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA- FCSH), Lisboa, Portugal. Este artigo foi escrito com o apoio financeiro da FCT. E-mail: gianfranco.ferraro@gmail.com

1. O problema da fé aparece nos escritos de Nietzsche em formas diferentes. Em termos gerais, podemos afirmar que o conjunto e a quantidade de expressões que se referem à “fé” (“Glaube”, “Glaubensartikel”, “treu”...) revela no seu pensamento a incandescência de uma questão que atravessa como um *fil rouge* os escritos e os horizontes temáticos mais importantes. A hipótese do nosso trabalho, para a qual este artigo pretende ser só um ponto de partida ou uma primeira exploração, é que este horizonte problemático seja no pensamento de Nietzsche um solo não completamente arado, cuja indagação pode revelar, em filigrana, a persistência de um “nó” a partir do qual é possível acrescentar a compreensão da sua crítica das formas metafísicas de pensamento e das próprias religiões, assim como da sua abordagem às características de uma humanidade futura, em fim libertada dos condicionamentos próprios das civilizações e das culturas embebidas de anseios religiosos.

Neste sentido, a exploração do problema da fé em Nietzsche pode projectar nova luz sobre o próprio estatuto da noção de decadência, assim como sobre a noção nietzscheana de niilismo. Quase como uma sombra, ou, ainda melhor, um espectro, que a filosofia de Nietzsche trouxesse consigo a partir da recusa da fé de juventude<sup>2</sup>. Porque algo, efectivamente, aparece nos escritos de Nietzsche: algo não completamente recusado, ou recusado em termos contraditórios. O afastamento da fé religiosa, da fé da metafísica cristã, não exclui que uma “fé qualquer” volte a aparecer, como ligação entre a nova humanidade e a “terra”, em *Assim falou Zaratustra*, ou como ligação entre a palavra do filósofo e a sua própria expressão no mundo, nos últimos escritos. Portanto, a interrogação do problema da fé em Nietzsche implica a indagação, tanto de uma “memória biográfica” do filósofo, quanto da potência que o próprio Nietzsche atribui – mesmo se para o recusar ou não o resolver completamente – ao próprio paradigma da fé.

É possível portanto explorar o horizonte da fé em Nietzsche através de uma “arqueologia filosófica”, assumindo a hipótese de uma “arché” da qual encontramos formas, até ruínas, que nos impõem que voltemos a pensar o que está efectivamente em jogo na imagem de Nietzsche “crítico do niilismo”. Trata-se, enfim, de fazer uma genealogia ou, melhor ainda, uma arqueologia do próprio pensamento de Nietzsche e, portanto, de uma das mais potentes análises do niilismo ocidental: a fé, compreendida como relação não resolvida,

---

2 Adopto aqui a noção de “espectro” nos termos de Jacques Derrida, que no seu livro *Spectres de Marx* retoma a expressão de Marx para investigar as formas filosóficas e linguísticas, ou de “memória cultural”, em que se manifesta, ou volta a aparecer, um conjunto de forças aparentemente ocultadas da história. Em particular, cf. o último capítulo “Apparition de l'inapparent”. Cf. DERRIDA, 1993, pp. 201-279.

talvez não resolvível (irrenunciável?) com o “estrangeiro” que continua a demorar-se na casa do niilismo. Como escreve Giorgio Agamben, em *Signatura rerum*:

A arqueologia é, neste sentido, uma ciência das ruínas, uma “ruinologia”, cujo objecto, também não constituindo um princípio transcendente em sentido próprio, não pode nunca efectivamente dar-se como um tudo empiricamente presente. As *archái* são o que teria podido ou tido que se dar e que talvez um dia se poderá dar, mas que, por agora, existe só na condição de objectos parciais ou de ruínas (AGAMBEN, 2008, p. 83).

Uma “arqueologia” da fé em Nietzsche torna-se, portanto, também uma análise da *signatura* – para continuar a utilizar um termo do próprio Agamben<sup>3</sup> – e do significado que a presença da noção ou de um conjunto de noções, atribuível à fé, implica para o seu pensamento. Da mesma forma, em outros contextos, paradigmas que provêm da tradição religiosa modificam-se dentro de horizontes não religiosos, mas mantêm uma “sombra” ou um espectro do significado precedente. Como muitos autores e críticos demonstraram, é exactamente neste horizonte que se coloca o problema moderno da secularização, e da permanência de traços teológicos dentro de âmbitos não religiosos<sup>4</sup>. Portanto, e se a hipótese for demonstrada, a permanência de um problema de fé em Nietzsche pode contribuir para esclarecer o significado de um efectivo afastamento de Nietzsche da tradição religiosa, assim como de uma das *archai* que continuaria a permanecer, não simplesmente como ídolo, mas até como paradigma a-teológico de expressão.

2. Podemos lembrar como na sequência final da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche expressa o anúncio de uma humanidade futura “fiel” ao *mandatum* de Zaratustra:

Permaneçei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Eu vo-lo rogo, e a isso vos conjuro. Não deixeis a vossa virtude fugir das coisas terrestres e adejar contra paredes eternas. Restituí, como eu, à terra a virtude extraviada. Sim: restituí-a ao corpo e à vida, para que dê à terra o seu sentido, um sentido humano (ZA Da virtude dadivosa 2).

---

3 “...a signatura não expressa simplesmente uma relação semiótica entre um *signans* e um *signatum*; ela é, melhor, o que, continuando a insistir nesta relação, mas sem coincidir com ela, a move e a desloca num outro âmbito, inserindo-a numa nova rede de relações pragmáticas e hermenêuticas” (AGAMBEN, 2008, p. 43).

4 O problema da secularização foi abordado por vários autores ao longo do século XX. Entre outros, vale a pena lembrar as posições de Carl Schmitt, de Walter Benjamin e de Hans Blumenberg. Mais recentemente o assunto esteve no centro da leitura do Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Cf. SCHMITT, 2009; BLUMENBERG, 1966-1974; AGAMBEN, 2007; ESPOSITO, 2013.

E ainda, logo no “Prólogo”, lemos: “Exorto-vos, meus irmãos, a permanecerdes *fiéis* à terra e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supra-terrestres” (ZA Prólogo 3). O problema que estas linhas nos colocam é, então, o problema do estatuto desta nova forma de fidelidade que, não sendo uma fidelidade metafísica ou “supra-terrestre”, continua a manifestar-se como paradigma de uma relação que transcende, na imanência, a lógica formal de uma ligação entre novos sujeitos e um novo sentido. Não se trata então simplesmente de reconhecer uma diferente forma de transcendência que a máscara de Zaratustra abordaria, mas de compreender como a construção de um “novo sentido” pode continuar a expressar-se na forma de uma fidelidade qualquer. A própria forma de escrita de Zaratustra constitui, como a crítica reconhece, um re-atravesamento das sagradas escrituras da tradição cristã, mas revela, ao mesmo tempo, por um lado a compreensão do poder de difusão de uma mensagem filosófica através de uma escrita “mítico-religiosa” – quase como se, para abranger uma fatia mais ampla de humanidade, isto não fosse possível de forma diferente – e, por outro lado, o íntimo conhecimento, por parte de Nietzsche, das tradições de escrita religiosa.

A análise deste problema no *Zaratustra* levar-nos-ia a considerar, portanto, também o significado que esta obra ocupa no horizonte das obras de Nietzsche, e do objectivo que Nietzsche pretende atingir. “Uma coisa sou eu, outra os meus livros” (EH Porquê escrevo tão bons livros 1), escreve Nietzsche em *Ecce homo*, voltando a refletir sobre *Zaratustra* e sobre o significado de “não ser entendido” a partir dos seus livros. Ao mesmo tempo, Nietzsche revela também o que está em jogo na sua própria prática de escrita, neste caso incluindo a elaboração do *Zaratustra* e fazendo do *Zaratustra* quase um arquétipo da sua relação com a sua própria época: “compreender seis frases de tal livro significa tê-las vivido, eleva os mortais a um nível mais alto do que aquele que os homens 'modernos' poderiam alcançar” (EH Porquê escrevo tão bons livros 1). Que no *Zaratustra* não seja o próprio Nietzsche a falar põe claramente o problema de “quem” fala nas obras de Nietzsche, e da relação entre o autor e os conteúdos filosóficos que, por meio dos seus livros, são expressados, indo ao encontro da tematização do “teatro de si” que diferentes comentadores tentam compreender<sup>5</sup>. Mas o que se torna mais importante, no nosso ponto de observação, é como este “teatro” cria, na verdade, um novo compromisso, uma nova ligação, entre a palavra filosófica, o seu estatuto, e a forma de vida da qual esta palavra quer ser expressão, ou que pretende desenvolver. O que significa, portanto, para sermos fiéis agora à letra nietzscheana, “viver” uma palavra do *Zaratustra* ou

---

5 Cf. o recém editado *Nietzsche e Pessoa. Ensaio* (edd. B. Ryan, M. Faustino, A. Cardiello), Lisboa: Tinta da China, 2016.

dos outros livros de Nietzsche, senão criar uma ligação entre o texto e a vida que o criou ou que a partir dele se pôde manifestar? Há poucas outras expressões, ou horizontes de significação, mais problemáticos – e que ao mesmo tempo mais nos aproximam à relação entre o autor Nietzsche e a sua obra – que o próprio horizonte da fé. Que significa “permanecermos fiéis” à terra e ao sentido, em outros contextos, “humano, demasiado humano”, das expressões religiosas?

Uma última consideração do texto citado leva-nos a pôr em evidência a presença de duas formas diferentes em que pode ser declinado o horizonte próprio da fé em Nietzsche: quer dizer, no sentido de “acreditar” e no sentido de “ser fiel”. Se o segundo revela imediatamente a sua pertença ao âmbito da fidelidade religiosa, o primeiro, em muitos casos, expressa simplesmente a ligação do sujeito do discurso com a palavra expressada. Contudo, nestas poucas linhas vemos como os dois âmbitos permanecem interligados, mesmo no pensamento de Nietzsche: quem permanecer fiel à terra não pode acreditar em quem fala de esperanças supra-terrestres. Uma ligação que permanece também, como demonstra Émile Benveniste, na origem linguística das palavras que, nas línguas indo-europeias, expressam estes significados.

3. No *Vocabulário das instituições indo-europeias*, no capítulo relativo às formas de fidelidade pessoal, Émile Benveniste encontra várias linhas de genealogia linguístico-conceptual do problema da fé. Benveniste pretende, em particular, abordar o conjunto de referências que no vocabulário indo-europeu definem o horizonte da “fidelidade pessoal”: quer dizer, nas suas palavras: “a ligação que se estabelece entre um homem que detém a autoridade e o homem que lhe é submisso por meio de um compromisso pessoal” (BENVENISTE, 1969, p. 104). Acrescenta ainda Benveniste: “Esta ‘fé’ dá lugar a uma instituição que é antiga no mundo indo-europeu ocidental e que encontra a sua plenitude no mundo germânico” (Id.). Benveniste evidencia assim a ligação entre o alemão “Treu” (“fé”) e o grego “pepoíthenai” (“confiança”): é aqui que encontramos as formas modernas de “dar confiança a” ou “ter confiança em”. Benveniste sublinha também como, neste mesmo contexto, encontramos no léxico germânico a noção de “verdade” (o “true” inglês). Um outro horizonte genealógico-linguístico que Benveniste evidencia relativamente ao problema da fé está ligado às noções de “cadeia” e de “árvore”, absorvidas em seguida nos significantes no sentido de “força”.

Particularmente importante para nós é a passagem na qual Benveniste trata propriamente da noção de fé. O que parece crucial sublinhar aqui é como o linguista individua, no âmbito do uso da palavra latina *fides*, dois diferentes horizontes de significado: o primeiro, que em seguida voltamos a encontrar nas línguas neolatinas, de “fé” (*fidem habere*, ter fé), e um segundo no qual a noção de fé se explica em termos de confiança e de crédito. Neste último sentido (*fides est mihi apud aliquem*, alguém acredita em mim / eu tenho crédito junto de alguém), o horizonte de uso da fé nas línguas neolatinas manifesta a sua proximidade do horizonte da garantia: “A *fides* que os mortais têm junto dos deuses asseguralhes como retorno uma garantia: é esta garantia divina que invocamos no desespero” (BENVENISTE, 1969, p. 117). A *fides*, explica Benveniste, adquire, portanto, uma significação substantivada: é a própria palavra que tem em si uma *fides*, que traz esta *fides*, e, a partir do momento em que eu ponho esta *fides* em alguém, fico sujeito à sua autoridade – o que, por exemplo, se torna claro na genealogia da palavra *foedus*, pacto. A fé implica, portanto, em si mesma, uma condição de desigualdade. Benveniste encontra este significado, por um lado, no verbo grego *peíthomai*, que ainda preserva uma raiz do significado de persuasão, entendido como algo que implica obediência, e por outro lado no gótico *beidan* (esperar), que traduz o sentido de “trazer alguém à obediência” – um significado que, encontrando-se ainda conjunto na antiga raiz indo-europeia *\*bheidh-*, nas línguas germânicas fica enfraquecido por causa da aparição dos termos que pertencem à família de “Treue”.

Por outro lado, a *fides* latina constitui o substantivo abstracto do verbo *credo*, crer, derivante da antiga raiz *\*kred*, potência mágica que se oferece a alguém de quem se espera protecção. Assim, crer e ter confiança e/ou ter fé, testemunham, a partir da relação *credo/fides*, uma raiz comum de significado que abrange ao mesmo tempo uma perspectiva jurídica e uma perspectiva religiosa, que Benveniste esclarece um pouco mais no capítulo 15 da sua obra, intitulado “Crédito e crença”. Aqui ele contribui para a genealogia do verbo crer e dos seus derivados, sublinhando como, se o crer é uma prática derivante de uma oferta, a *crença* ou a *confiança* constituem as práticas de quem ofereceu alguma coisa a um deus, ou a uma pessoa, ficando à espera de uma ajuda: “confiar alguma coisa (que é um outro uso de *credo*), significa entregar-se ao outro, sem ter em conta o risco, entregar algo que é próprio, que nunca se dá, por razões diferentes, com a certeza de voltar a encontrar a coisa confiada. Trata-se do mesmo mecanismo, tanto no caso de uma fé propriamente religiosa, como no caso da confiança num homem, seja o compromisso feito de palavras, de promessas ou de dinheiro” (BENVENISTE, 1969, p. 177).

Este conjunto de considerações explica-nos, portanto, a origem comum do uso do termo *fides*, e dos seus derivados neolatinos (confiança, fiador) e do verbo *credo* e dos seus derivados (crença, crédito, acreditar): a fé é o que se entrega no acto de crer. Algo, o *\*kred*, palavra intraduzível do antigo indo-europeu e que Benveniste sugere poder ter correspondência com o “*enjeu*” francês – literalmente o que está em jogo, “uma noção revestida de força mágica” que pertence a todos os homens –, transfere-se de um ser para um outro. E é precisamente este uso comum, que nas línguas latinas apresenta uma escala de diferença maior entre um horizonte religioso e um horizonte não religioso, que encontramos como não diferenciado nas línguas germânicas, e em particular no alemão “*Glaube / glauben*”, e no conjunto de termos que orbitam em torno de “*Treue / vertrauen*”. Ainda mais importante é para nós a consideração de Benveniste relativamente à pertença a um horizonte comum do conjunto de termos “crer/crença/crédito/acreditar” e “confiar/ter fé”: “Nesses dois termos encontramos noções em que o jurídico não é diferente do religioso: todo o antigo direito não é outra coisa senão um domínio particular gerido por práticas e regras imergidas ainda no místico” (BENVENISTE, 1969, p. 121)<sup>6</sup>.

4. Voltando agora ao estudo da obra nietzscheana, gostaríamos de abordar o problema apresentado em alguns textos, com o objectivo de esclarecer a permanência desta problemática ao longo da prática filosófica do autor. Se a hipótese inicial é aparentemente confirmada por *Zarathustra*, precisamos verificar de que forma a problemática da fé/crença se manifesta em ligação directa com o estatuto que Nietzsche atribui à própria prática filosófica. Um ponto de viragem pode ser observado na terceira Consideração extemporânea, *Schopenhauer como educador*, onde a figura de Schopenhauer constitui, para o jovem filósofo, quase o suporte de uma vocação filosófica que, para se manifestar, teve que deixar os lugares certos da filologia. Um outro ponto de viragem é constituído por *Humano, demasiado humano*, efeito do longo processo de afastamento de Nietzsche das crenças metafísicas e da própria metafísica schopenhaueriana.

---

<sup>6</sup>Seria preciso, aqui, um estudo aprofundado da transição de significado desses termos na língua alemã e, em particular, das escolhas de tradução que foram feitas no acto de tradução da Bíblia em alemão, acto fundador da língua moderna alemã. Contudo, isto desviar-nos-ia do nosso objectivo actual, que é simplesmente o de mostrar como uma diferença de uso da noção de *Glaube* – que pode ser traduzida em português por ‘crença’ ou ‘fé’, e que, no uso do verbo *glauben*, pode pertencer quer a um âmbito religioso quer a um âmbito laicizado –, não exclui a possibilidade de fundo de uma continuidade entre os dois horizontes. Reenviamos, portanto, a uma outra ocasião este aprofundamento.

É, portanto, necessário abordar aquele pressuposto que é, em si, teórico e prático, e que se manifesta como um *fil rouge* da relação entre Nietzsche e a sua própria escrita. Algo como uma necessidade de expressão, cujo valor está no próprio facto de se expressar. Lemos isto nos prefácios através dos quais Nietzsche, em 1886, volta a considerar o assunto e o solo problemático de *Humano, demasiado humano*:

Devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que superamos — todo o resto é tagarelice, “literatura”, falta de disciplina. Meus escritos falam apenas de minhas superações: “eu” estou ali, com tudo que me era hostil, ego ipsissimus [meu próprio eu], até mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, ego ipsissimum [meu mais íntimo eu]. Já se adivinha: eu tenho muito — abaixo de mim... Mas sempre foi necessário antes o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, “apresentar” (ou como queiram chamá-lo) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio (HH II Prefácio 1).

O encontro da prática filosófica, cujo resultado Nietzsche revela em *Humano, demasiado humano*, não é em si um encontro neutro, mas um verdadeiro atravessamento de uma forma para uma outra, o atravessamento de um risco que permite ao filósofo mudar de pele. Neste sentido, a filosofia nunca pode simplesmente ser entregue a um plano teórico, mas se revela como uma consequência deste atravessamento, uma prática de abertura do sujeito a si próprio. É em si uma prática que constrói até exemplos e práticas de vida: “um espírito versado na serpentina arte de mudar de pele não deveria poder dar uma lição aos pessimistas de hoje, que ainda se acham todos eles sob o perigo do romantismo? E ao menos lhes mostrar como — se faz?...” (HH II Prefácio 2). Por outro lado, importa sublinhar como esta mesma noção de prática filosófica como prática existencial aparece não simplesmente nos prefácios numa altura relativamente tardia do pensamento de Nietzsche, mas já no prefácio que o filósofo antepõe à sua obra em 1878, e que é uma tradução do *Discurso do método*, de Descartes: quase como se o próprio Nietzsche julgasse a sua própria obra dentro da “signatura” do filósofo francês, e relacionasse a viragem de pensamento que ele próprio atravessou nesta fase com a viragem de vida cuja consequência foi, para Descartes, a publicação do *Discurso*.

Em *Humano, demasiado humano*, o abandono das metafísicas – quer das metafísicas tradicionais, quer daquelas mais recentes, como a metafísica schopenhaueriana ou a metafísica cientista – torna-se em Nietzsche uma actividade que podemos definir como uma “psicologia da metafísica”, quer dizer, um discurso sobre as causas psicológicas da metafísica. Um discurso que Nietzsche irá aprofundar em obras como a *Gaia ciência*, assim como na *Genealogia*, mas que aqui descobrimos na forma de um discurso sobre si próprio,



um discurso sobre as causas que tornaram possível, para o próprio Nietzsche, ser por algum tempo um “*homo metaphysicus*”.

Faz por isso sentido, antes de mais, deitar um olhar sobre aquilo que *Humano, demasiado humano* representa para o próprio Nietzsche na altura em que ele o elabora, e o que representaria para ele na altura do *Ecce homo*, ou seja uma prática de escrita onde ele se configura a si próprio a partir das suas obras, ou, para dizer de forma diferente, constrói um novo teatro de si a partir das suas próprias obras: um livro, no subtítulo do qual Nietzsche não por acaso esclarece o sentido do próprio “*Ecce*” e da máscara, esta vez de si próprio, que ele coloca.

“Humano, demasiado humano” é o monumento de uma crise. Chama-se também um livro para espíritos livres: quase cada frase exprime aí uma vitória – libertei-me com ele do que era impróprio da minha natureza. O idealismo não me é peculiar: o título diz “onde vós vedes coisas ideais, vejo eu – coisas humanas, ah! apenas demasiado humanas!”... Conheço melhor o homem... Em nenhum outro sentido se deve entender a palavra “espírito livre”: um espírito que se tornou livre, que de novo tomou posse de si mesmo”. *Humano, demasiado humano*, este monumento de uma rigorosa autodisciplina, com a qual pus um fim repentino a tudo o que em mim se insinuara de “vertigem superior”, “idealismo”, “belo sentimento” e outras feminilidades (EH HH 1).

*Humano, demasiado humano* pode ser portanto considerado como o produto, assim como o percurso – testemunham-no os fragmentos póstumos que acompanham a escrita – de escavação que, na nossa perspectiva de investigação, não fica assim tão longe da prática dos exercícios espirituais que o filósofo francês Pierre Hadot sublinhou como uma das “práticas” decisivas para compreender a construção da subjectividade ocidental ao longo das épocas cristãs, assim como nas formas dos pensamentos helenísticos, e ainda nos momentos de transformação mais profunda do pensamento da modernidade.

É o próprio Hadot que se confronta com Nietzsche, particularmente no seu livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, onde se concentra na *Consideração extemporânea* sobre Schopenhauer, mostrando como exactamente nesta altura o trabalho filosófico de Nietzsche recupera algumas das características formais da tradição ocidental dos exercícios espirituais, entre as quais o trabalho de si sobre si próprio, a ruptura biográfica do sujeito consigo mesmo, a viragem que desencadeia uma outra história, quer dizer de uma história biográfica oposta a uma história passada: uma experimentação, enfim, do sujeito com as próprias possibilidades de superação e de redefinição de si. São todas características que encontramos na visão da vocação filosófica que aparece já em *Schopenhauer como educador*, e que não por acaso encontramos aqui, na altura da escrita de *Humano, demasiado humano*, e

naquela “autoanálise” que está na base do percurso de libertação do qual *Humano, demasiado humano* é ao mesmo tempo produto e experimentação.

Mas o que é bem interessante desde o início é mostrar como este percurso de experimentação de Nietzsche até a definição da noção de “espírito livre” não seria possível sem pôr em questão a própria noção de “fé”, que, bem longe de ser uma característica, um dispositivo próprio da tradição metafísica, parece revelar-se na psicologia da metafísica que Nietzsche propõe como um instrumento – humano, demasiado humano – do qual a metafísica ocidental se apropria na construção dos seus horizontes.

Podemos então tentar verificar a hipótese seguinte: a “crítica” – crítica interna ao espírito do iluminismo que Nietzsche propõe em *Humano, demasiado humano* – aos mesmos pressupostos da crise a partir da qual esta crítica se tornou necessária, revela-se como uma forma de genealogia da fé, quer dizer, das formas através das quais a “fé” construiu e constrói tipos diferentes de humanidade. A própria psicologia da metafísica que fundamenta o trabalho crítico de *Humano, demasiado humano* não seria portanto outra coisa senão uma morfologia crítica da fé. Conhecer a declinação que os tipos humanos deram à fé, e, por outro lado, conhecer em nós, no fundo da nossa própria existência, todas as segmentações de fé que deram início ao horizonte histórico e psicológico que faz de nós o que nós somos, tudo isto é exactamente o trabalho de libertação que tem como protagonista e como resultado o “espírito livre”. Resultado não adquirido de uma vez por todas, mas que sempre envolve o sujeito numa nova experimentação de si: é aqui talvez que se encontra e se pode compreender a antinomia fundamental de Nietzsche, dividido entre crítica da fé metafísica e uso, em outros termos, das noções que à fé se referem.

Neste sentido, seria um erro pensar o espírito livre como um espírito livre da fé: livre com certeza da fé cristã, livre com certeza da fé cientista, ou da fé schopenhaueriana. Mas não livre da fé em si mesma, que é o que dá teórica e biograficamente ao próprio Nietzsche a coragem de pôr em dúvida as formas de fé que ele próprio experimentou e, num progressivo afastamento do seu próprio si passado – e uma proporcional aproximação a si próprio –, a coragem de se constituir como “espírito livre” e de homenagear, através deste experimento existencial, o próprio Voltaire.

Agora, o conhecimento, e o saber que o espírito livre adquire a partir deste trabalho sobre si mesmo, liberta, por assim dizer, as próprias condições deste mesmo saber. Que não é, ou não é ainda, um saber “fröhlich”, gaio, como o saber que pouco depois Nietzsche delinearía na *Gaia ciência*, quer dizer, não é ainda o conhecimento próprio do “gai saber”

provençal, oposto ao saber triste do amanhecer de Königsberg, mas é já um saber “*ehrlich*”, honesto. É um saber da dúvida e da experimentação que revela como também o percurso de aproximação científica à verdade é, no fundo, um “operar sem fundamento”<sup>7</sup>. Um “operar” que é próprio de cada “forma de vida” e que se concretiza na abordagem que cada horizonte epistemológico manifesta como sua própria “verdade”. De maneira diferente, a descoberta do trabalho psicológico como um “*operari*”, como um “ser operado” passivo, e então a necessidade de descobrir as condições – e as condições metafísicas antes de mais – deste “ser operado”, é o primeiro passo deste saber libertado, honesto, que Nietzsche cumpre com *Humano, demasiado humano*.

A “psicologia da metafísica”, tão central em *Humano demasiado humano*, poderia, portanto, ser compreendida como uma “psicologia da fé”, uma compreensão das regras fundamentais que ligam um “operar sem fundamento” ao conhecimento duma verdade. É nesta viragem do pensamento de Nietzsche que nos parece, portanto, crucial sublinhar o lugar que a noção de fé ocupa e compreender como esta noção esclarece a “maneira de operar sem fundamento” do próprio Nietzsche relativamente à metafísica. Uma maneira de operar que é, antes de mais, um exercício da dúvida: mais uma vez, um exercício da dúvida sobre si próprio e sobre as condições do seu próprio saber.

5. No aforismo 20 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, dedicado ao problema da metafísica, após ter definido a metafísica como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HH I 18), Nietzsche acrescenta que a superação da metafísica só é possível através de um “movimento retrogrado”: poucos são ainda para Nietzsche os homens que sabem que esta superação só pode ser feita olhando “por cima do último degrau da escada” (HH I 20). E acrescenta: “Os mais esclarecidos apenas conseguem libertar-se da metafísica e olhar para trás, com superioridade, para ela: enquanto que, contudo, também aqui, como no hipódromo, é preciso dobrar em torno do final da pista”. Qual é o sentido deste movimento retrógrado que os “mais esclarecidos” têm que fazer para ultrapassar as formas metafísicas e, ultrapassando-as, ultrapassar-se a si mesmos como homens da metafísica?

Nietzsche fala de si, no prefácio já citado de *Humano, demasiado humano*, como “mestre” da suspeita, “inimigo e acusador de Deus”. Mesmo aqui encontramos, por assim

---

<sup>7</sup> Utilizo a expressão do filósofo italiano da ciência Aldo Giorgio Gargani. Cf. GARGANI, 2009.

dizer, uma revelação de Nietzsche sobre si próprio e sobre a sua própria atitude filosófica, o significado desta atitude para a sua própria vida. Para atingir esta nova possibilidade de pensamento, Nietzsche precisou duma crença, ou duma fé – como outros tradutores de Nietzsche traduzem, em italiano, o alemão “*Glaube*” – num “não-ser-solitário”. Uma crença que é metaforicamente uma “intuição”, e uma “mágica intuição”, que Nietzsche aceita como primeiro impulso para abordar de maneira nova o pensamento filosófico, e a própria vida.

Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença [*Glaube*] de *não ser* de tal modo solitário, de *não ver* assim solitariamente — uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência (HH I Prefácio 1).

Ainda no primeiro aforismo do livro, Nietzsche esclarece como o difícil, duro percurso até um conhecimento superior se contrapõe a qualquer “crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (HH I 1). Uma leitura conjunta deste aforismo com o aforismo 13 do mesmo volume permite-nos esclarecer a contraposição que Nietzsche estabelece entre um saber baseado em crenças e um saber baseado em conhecimentos. É importante acrescentar como, neste caso, a lógica da crença equivale à própria lógica da metafísica, e ambas são reconduzidas à lógica do sonho e à forma que no sonho tomam, de maneira distorcida, representações singulares:

Quem, por exemplo, cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença [*Glaube*] acompanhada de representação e invenção visual: “essas serpentes devem ser a *causa* desta sensação que tenho eu, que estou dormindo” — assim julga o espírito de quem dorme (HH I 13).

Para Nietzsche, o que move a definição duma crença é a pesquisa de causas: quer dizer, a hipótese (primeira representação) move o sujeito a diagnosticar uma causa (segunda representação) da sua própria sensação a partir dos elementos que estão ao seu dispor. Em presença de outros elementos, a hipótese não se tornaria uma crença: o esforço de crítica é neste caso endereçado a analisar o processo de nascimento de qualquer metafísica. Mas a metafísica, que partilha a mesma lógica do sonho, partilha também, com a razão, fonte do outro âmbito de conhecimentos, um outro *Glaube*, que Nietzsche esclarece no aforismo 11, quer dizer, a fé/crença “*na verdade encontrada*”, que nasce no interior do desenvolvimento da linguagem. A palavra, em si, não é só uma denominação, mas possui para o criador da linguagem quase uma “potência mágica” que exprime a mesma natureza do ser. Este processo

de “crença na linguagem” dá vida a um erro, então constituído por crenças, sobre o qual se constitui a própria razão. Mas acrescenta Nietzsche: “Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença” (HH I 11).

A própria lógica da razão, diferente da lógica do sonho, parece portanto partilhar com esta última um mesmo enraizamento na fé, quase como se existisse uma supra-lógica não-racional, até mesmo fisiológica, ou supra-racional, que assim como cria as fés metafísicas, cria as crenças da racionalidade activas na ciência e na linguagem da lógica matemática. Na verdade, é o próprio Nietzsche a esclarecer, ainda em *Humano, demasiado humano*, no aforismo dedicado às *Questões fundamentais da metafísica* (HH I 18), o processo que vai do primeiro nível de pensamento até as formas mais complexas. Assim, o primeiro nível de pensamento lógico está na fé [*im Glauben*], e na base de todas as formas de fé encontramos a “sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente”. É então a partir de uma sensação fisiológica que se desenvolve uma representação unitária no interior da consciência, e é a necessidade de encontrar esta raiz unitária das sensações que dá vida a uma fé. Este é, para Nietzsche, um processo semelhante à percepção dos organismos inferiores; precisamente, trata-se de uma permanência no homem de uma atitude já presente nos organismos inferiores:

Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel (HH I 18).

O processo de construção da fé parece pertencer, portanto, a um âmbito fisiológico que, enquanto tal, pode ser re-endereçado, mas não completamente excluído ou afastado da humanidade. Portanto, Nietzsche pergunta-se se a capacidade de construção que a fé metafísica demonstrou ao longo da história pode de alguma forma levar a formas igualmente fortes e sólidas: “Pode a ciência despertar uma tal crença nos seus resultados?” (HH I 22). Acontece, escreve Nietzsche, que as verdades capazes de suportar todos os ataques de cepticismo chegam ao ponto de promover “a decisão de emprender obras eternas” (Id.). Obras capazes então de sustentar, com a sua solidez, novas formas de fé, ou, para retomar a genealogia da noção explicada por Benveniste, de crédito. Formas, quer dizer, sobre as quais é possível pôr uma garantia, mas que são em si apenas fruto de mudanças epistemológicas produzidas por um operar sem fundamento.

6. A partir destas considerações sobre aforismos que nos deixam compreender, por um lado, a potência histórica que Nietzsche reserva ao *Glaube*, e a sua derivação (pré-)histórica e quase fisiológica, comum ao pensamento metafísico e ao pensamento cientista, e, por outro lado, a sua resistência em aceitar um conteúdo de *Glaube* também no pensamento racional, podemos avançar com a análise conjunta de dois outros aforismos de *Humano, demasiado humano* cruciais relativamente a este assunto: os aforismos 224 e 226 da quinta parte. No aforismo 224, “Enobrecimento por degeneração”, Nietzsche explica como o progresso espiritual de um conjunto unitário de homens acontece por meio da *inoculação* de um elemento heterogéneo que desarticula a solidez da estrutura. São os indivíduos “mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos”, “aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso”, que permitem a uma sociedade enfrentar a possibilidade de se tornar diferente (HH I 224). Neste caso, a tarefa do *Glaube* é a de ser um ponto de cruzamento e de união entre os hábitos e os princípios fundamentais:

A história ensina que a estirpe que num povo se conserva melhor é aquela em que a maioria dos homens tem um vivo senso da comunidade, em consequência da identidade de seus princípios habituais e indiscutíveis, ou seja, devido a sua crença comum [*also in Folge ihres gemeinsamen Glaubens haben*] (HH I 224).

A posição do *Glaube* é evidentemente aqui a de um estabilizador social e cultural que homogeneiza uma comunidade humana: precisamente a tarefa da fé religiosa, capaz de “ligar” um conjunto de seres humanos. Permanece, porém, de qualquer forma, o problema da injeção da alteridade neste conjunto: de que forma é que o indivíduo diferente constrói a possibilidade de uma mudança neste contexto? E qual é que seria o fundamento que daria forma ao novo conjunto?<sup>8</sup>

No aforismo 226 [*Herkunft des Glaubens*] Nietzsche esclarece de forma mais aprofundada o papel que o *Glaube* ocupa na construção social e histórica<sup>9</sup>:

---

8 A perspectiva que Nietzsche aborda nestas páginas manifesta as suas referências à problemática do génio. Seria importante, para avançar na hipótese de trabalho aqui sustentada, abordar também o significado da fé e da crença relativamente à noção de génio. Cf. também HH I, 241. Para uma análise aprofundada da questão cf. BARBERA, CAMPIONI, 2010.

9 A tradução de Paulo César de Souza reporta aqui a noção de *Glaube* à palavra *fé*, quando uma escolha diferente é feita por exemplo no aforismo 224. Trata-se de uma escolha discricionária, uma vez que o *Glaube* de que fala Nietzsche aqui, assim como no aforismo 224 – onde *Glaube* está traduzido por *crença* – não é necessariamente religioso. O tradutor italiano Sossio Giametta traduz *Glaube*, quer num caso quer no outro, pela palavra *fede*, ainda que a língua italiana tenha ambas as possibilidades do português: *fede* e *credenza*. O problema da tradução de *Glaube* em línguas neolatinas manifesta, portanto, uma vez mais a importância do assunto, quer relativamente ao próprio Nietzsche quer à arqueologia da fé, que tentámos abordar a partir de Benveniste.

*Origem da fé.* — O espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição. Se obrigarmos um espírito cativo a apresentar suas razões contra a bigamia, por exemplo, veremos se o seu santo zelo pela monogamia é baseado em razões ou no hábito. Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé (HH I 226).

O hábito constitui, portanto, o solo onde a fé se apoia e a partir do qual ela liga uma comunidade humana. São três as considerações que nos impõe a leitura deste aforismo: 1) a fé, em si, não é necessariamente religiosa, mas implica de qualquer forma um estado de cativo; 2) qualquer fé está construída sobre um hábito; 3) o que fundamenta a fé, e então a construção de um dos estabilizadores sociais mais importantes, são “princípios intelectuais sem razões”. A fé adquire neste caso, para Nietzsche, uma conotação negativa. É precisamente o estabilizador que a irrupção da heterogeneidade do aforismo 224 desestabiliza: é o fundamento jurídico-religioso de uma comunidade que freia a sua própria mudança. Mas se o que dá força a um conjunto humano é exactamente o que o liga, é possível para Nietzsche postular uma sociedade isenta de fé? Ainda mais, a partir de uma leitura em conjunto deste aforismo com o aforismo 11, onde se esclarece como a própria razão se fundamenta a partir de um *Glaube*, e com o aforismo 18, onde Nietzsche sublinha a pertença da fé a um estado evolutivo pré-racional, fisiológico, que se manifesta como persistência no interior de um tipo mais evoluído de humanidade, é possível que a catividade à qual a fé obriga, ou seja o hábito a “princípios intelectuais sem razões”, seja constitutiva, para Nietzsche, de qualquer relação social?

Concentrar a atenção sobre o uso da noção de *Glaube* permite também avaliar os dois movimentos através dos quais Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, explora, por um lado, os fundamentos da ligação social e, por outro, a maneira pela qual se constrói o *Glaube*, como hábito ou como intuição no sujeito individual. Pertence a este segundo caso também a descrição dos indivíduos independentes do aforismo 224 e a descrição, que podemos ler, por exemplo, nos aforismos 34, 225, 595 e 629, do espírito livre. Em particular, no aforismo 225 o espírito livre – um conceito “relativo”, explica Nietzsche – é descrito como figura exactamente antinómica à figura do espírito cativo do aforismo 226:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas

opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente se diz também que tais ou quais princípios livres derivariam da excentricidade e da excitação mental; mas assim fala apenas a maldade que não acredita ela mesma no que diz e só quer prejudicar: pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem. Mas as duas outras explicações para o livre-pensar são honestas; de fato, muitos espíritos livres se originam de um ou de outro modo (HH I 225).

A posição do espírito livre é então uma posição de exceção relativamente a uma regra, que é não por acaso representada em Nietzsche como uma regra moral. Nietzsche acrescenta também como o espírito livre pode derivar – o que sublinha com “maldade” a moral dos espíritos cativos – de uma “excentricidade” ou de uma “excitação mental”. O surgimento de um espírito livre não depende de um processo moral, ou do respeito de regras partilhadas socialmente, mas sim de uma proximidade à verdade ou, pelo menos, de uma busca de verdade, não sendo importante o caminho pelo qual ele acha a verdade ou o seu impulso, porque “no conhecimento da verdade o que importa é *possuí-la*”. Assim, o que caracteriza o espírito livre não é “ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso”. Portanto, o que na verdade caracteriza o espírito livre parece ser não uma lógica racional, mas uma libertação das regras e dos hábitos adquiridos por “princípios intelectuais sem razões”: “ele exige razões; os outros, fé [*er fordert Gründe die Anderen Glauben*]” (HH I 225). Chegamos, portanto, a uma figura que parece distanciar-se de qualquer forma de fé, ao mesmo tempo que precisa de se afastar dos hábitos sociais adquiridos: “Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida”, esclarecia Nietzsche no aforismo 34, “deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens”. Este homem deve, portanto, adquirir a capacidade de ter um centro em si próprio, mesmo que esta condição não se expresse na liberdade própria do “livre homem de ação”, “irmão” do primeiro e relativamente ao qual ele só pode ter um olhar irônico.

Agora, quando a perspectiva de Nietzsche se foca na individualidade e ele tenta analisar como se constrói, “do interior”, a subjectividade de um espírito livre – isto é, quando tenta perceber qual é, para utilizar um termo foucaultiano (Cf. FOUCAULT, 2001), o processo de auto-subjectivação de um espírito livre, o mesmo processo que Nietzsche esclarece de resto nos prefácios de *Humano demasiado humano*, falando de si próprio –, é a prática de infidelidade que fica em primeiro plano. Assim como não somos obrigados a manter fidelidade aos erros, é na própria passagem biográfica que cada homem pode



experimentar uma prática de infidelidade, um atravessamento das dores e do sofrimento da traição (cf. HH I 629). A infidelidade caracteriza, portanto, uma vez mais o espírito que se liberta, mas para que esta libertação seja possível, o sujeito tem que experimentar em si próprio a traição de uma crença adquirida. Porém, numa leitura mais atenta, o afastamento que esta libertação requer, também quando se trata de uma libertação biográfica, é um afastamento que diz respeito à disponibilidade para mudarmos as nossas *convicções* [*Überzeugungen*], quer dizer, de nos afastarmos da pretensão – que constitui uma convicção – de possuímos uma verdade absoluta:

Convicção [*Überzeugung*] é a crença [*Glaube*] de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença [*Glaube*] pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções [*Überzeugungen*] se utilize desses métodos perfeitos (HH I 630).

A convicção de que o espírito tem que se afastar para que seja livre, é uma forma particular de fé: a fé na posse da verdade absoluta. Explica-se assim, na última parte de *Humano, demasiado humano*, a dificuldade colocada pelo aforismo 225, onde o que caracteriza também o espírito livre é possuir a verdade. Aqui, aprofundando o significado das implicações do *Glaube*, Nietzsche evidencia como o *Glaube* do qual se fala no aforismo 225, o *Glaube* dos princípios indiscutíveis estruturados por hábitos, é na verdade uma convicção. Uma forma particular de *Glaube*, então, imutável. É isto que o espírito livre tem que ultrapassar dentro de si e no âmbito social: “Quem não passou por diversas convicções, mas ficou preso à fé em cuja rede se emaranhou primeiro, é em todas as circunstâncias, justamente por causa dessa imutabilidade, um representante de culturas atrasadas” (HH I 632).

No aforismo seguinte, Nietzsche introduz enfim, no mesmo lugar onde poderíamos esperar a aparição do *Glaube*, uma outra palavra: *pathos*. A modernidade vê ganhar o *pathos* “da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HH I 633) sobre o outro “*pathos* de possuir a verdade”. Uma força em si supra-racional conduz, portanto, também o espírito livre, assim como conduz o espírito “cativo”. Uma força que é ligada a uma necessidade de poder, e que como tal constitui um outro ponto em comum entre os dois: “Também o espírito livre, e igualmente o indivíduo crente, querem ter poder, para com ele agradar” (HH I 595). A mesma figura que conclui o *Humano demasiado humano I*, nos aforismos 637 e 638, quer dizer, o espírito livre como “andarilho”, voltará a aparecer no aforismo 44 de *Para além do Bem e do Mal*. Se é a partir “das paixões que brotam as opiniões”, e a “inércia do espírito”, uma outra fórmula para dizer hábito, enrijece estas

opiniões na forma de convicções, os espíritos livres são “traidores de todas coisas que podem ser traídas” (HH I 637). Assim, no livro de 1886, Nietzsche retoma a figura dos espíritos livres como figura antecipadora dos novos filósofos: “Investigamos até à crueldade, dispostos a encher nossas mãos com aquilo que repugna aos estômagos capazes de digerir as coisas mais indigestas” (BM 44). A criação do espírito livre reconduz-nos, portanto, à representação de um trabalho biográfico de afastamento de um *Glaube*, na verdade uma convicção jurídico-religiosa socialmente adquirida na base de um impulso fisiológico que transcende esta última: porém, para fazer isto, ele tem que ter um qualquer *pathos*, noção mais semelhante à fé do prefácio que à fé presente nas convicções.

7. Entre os escritos em que Nietzsche mais directamente enfrenta a sua própria época, as *Considerações extemporâneas* ocupam uma posição específica. Duas são as razões. Antes de mais, pela posição que elas ocupam na biografia de Nietzsche, e depois pela própria forma do projecto de escrita. A intenção do jovem filósofo – quando Nietzsche começa a trabalhar neste projecto não tem ainda trinta anos – é confrontar-se de maneira crítica com problemas específicos da sua actualidade, ou com figuras com que teria sido possível confrontar-se para esclarecer a sua posição de intelectual contemporâneo. Todos os três primeiros ensaios, e também o último, publicado em seguida, são escritos polémicos: quer dizer, textos em que Nietzsche tenta julgar o tempo presente, com o objectivo de sublinhar as suas inconsistências, as suas fraquezas, as suas aporias.

Por outro lado, as *Considerações* são colocadas num cruzamento biográfico decisivo da vida intelectual de Nietzsche, que, ao mesmo tempo que abandona progressivamente as aspirações de jovem filólogo wagneriano, começa também o percurso que alguns anos depois o conduziria, em *Humano demasiado humano*, a rejeitar até os pressupostos da sua própria fé de juventude, para abraçar enfim a nova profissão filosófica. Nas *Considerações* vemos, portanto, o espectro desta passagem. Nietzsche parece mobilizar toda a atenção amadurecida no âmbito da filologia para uma análise crítica da sua própria época, e a construção da psicologia com a qual ele identificará em muitos casos a sua própria filosofia. Mas é em *Schopenhauer como educador* que o filósofo trava uma luta pela própria verdade, “contra o que lhe impede de ser grande, o que nele não significa outra coisa se não ser livremente inteiramente si mesmo” (CE III 3).

O que opera nestas páginas aparece então como um exercício de transformação, abordado pelo filósofo, tanto de si como do seu próprio tempo. Um exercício de libertação

progressiva daquele núcleo endurecido de liberdade que é sempre possível experimentar em si, assim como na época à qual se pertence. Este exercício parece então tomar a forma de um exercício espiritual que podemos inserir, como nos sugere Pierre Hadot, na tradição dos exercícios espirituais: horizonte que, para o filósofo francês, abrange toda a filosofia antiga e constitui um carácter decisivo também do pensamento moderno.

Quando Nietzsche retoma, nas *Extemporâneas*, bem como em *Humano, demasiado humano*, em particular nos prefácios e nas partes dedicadas ao espírito livre, esta modalidade filosófica e a conjugação entre prática filosófica e prática de vida, o problema que se nos coloca é de esclarecer o próprio estatuto que Nietzsche atribui à prática filosófica. Um campo de acção que pode ser então pensado como “exercício” de constante experimentação, nunca promovido por um impulso teórico unitário. A partir daqui, a explicação possível, pelo menos de algumas das antinomias nietzscheanas, em particular relativamente ao papel que o *Glaube* ou um *pathos* de conhecimento e de alheamento desempenham na construção de uma vocação e de uma forma de vida. Na altura em que Nietzsche produz uma ruptura na sua própria biografia, a filosofia deixa de ser uma prática teórica, e adquire a conotação de uma prática de auto-subjectivação fundada num *pathos* “da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar”, numa potência que não segue a lógica racional. É o próprio Hadot a sublinhar como, se voltarmos a considerar as tradições filosóficas da antiguidade no contexto no qual nasceram, um contexto em que a elaboração teórica nunca era dissociada de uma actividade profundamente prática da própria filosofia, as mesmas contradições presentes nos diálogos platónicos poderiam ser pensadas como efeitos de uma modalidade particular do “fazer” filosófico, que é exactamente o papel do pensamento livre para Nietzsche:

A filosofia aparece então, no seu aspeto original, não mais como uma construção teórica, senão como um método de formação direccionado para uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem (HADOT, 1993, p. 71).

8. Destaca-se agora uma das perspectivas possíveis relativamente à interpretação do papel que a noção de *Glaube* joga no pensamento de Nietzsche em relação à metafísica, e ainda mais em relação a “psicologia da metafísica”. Problema central, que nos permite sublinhar um dos aspectos centrais da forma como Nietzsche imagina o seu trabalho de “crítica” da metafísica. E sublinhar, ainda mais – e nisso nos ajudam as noções de “exercício espiritual” de Pierre Hadot, de “signatura” de Agamben e de “subjectivação” de Michel Foucault –, de que forma *Humano, demasiado humano* é um produto, um resultado – um

“monumento”, como o próprio Nietzsche nos diz em *Ecce Homo* – de uma crise. Justamente, o que chega até nós de uma experiência. De uma experimentação – da experimentação que o próprio Nietzsche fez consigo mesmo.

Compreender o papel que a “fé”, nas suas várias conotações (“*Glaube*”, “*Treue*”, “*pathos*”...), joga em Nietzsche, permite-nos olhar esta mesma crítica a partir de um ponto de vista diferente. A “fé” em si não pertence a um horizonte metafísico menos do que poderia pertencer a um horizonte não metafísico. O espírito que se distancia da religião ou da moral socialmente aceite não tem que ter um “quantum” de fé menor relativamente a um indivíduo crente: o problema é, eventualmente, a diferente deslocação, o diferente papel, que tem este impulso, este instrumento da vida que chega até às formas mais evoluídas de humanidade. E a diferente direcção, claramente: “permanecei fiéis à terra”. Não é possível fazer aqui um mapa completo das ocorrências das noções ligadas à fé em Nietzsche, mas podemos desde já sugerir a presença de um lugar incandescente que permeia a noção de “espírito livre” como necessária premissa da noção de “filósofo do futuro”, até à postulação de uma humanidade que possa ter fundamento em si própria<sup>10</sup>. É só a partir da sua transfiguração que Zaratustra pode acompanhar as suas palavras por um “novo mando”. Quer dizer, parece que só a partir da fé em si próprio produzida pela transfiguração vivida é que esta máscara de Nietzsche pode construir novas formas de fiéis. Mas a fé destes fiéis – dos fiéis de Zaratustra – é com certeza uma fé ainda desconhecida: experimentar esta fé significa para eles transfigurar-se, abandonar a certeza no próprio Zaratustra e experimentar uma nova sabedoria. Parece ser exactamente aqui que Nietzsche tenta “dobrar em torno do final da pista”, como no hipódromo. E anunciar aquele “devir o que nós somos” do *Ecce homo*: onde um *pathos* – a posição de um *\*kred* – se recolhe em si próprio, e não fora de si, para devir um destino.

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del Governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Segnatura rerum. Sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

---

10 Só para dar um exemplo, são 3133 as ocorrências das noções de “*Glaube*”, “*glauben*”, “*glaubens*” em Nietzsche, 20 de “*Glaubensartikel*”, 15 de “*Glaubenssatz*”, “*Glaubensätze*”, 222 de “*Treue*”.

- BARBERA, Sandro, CAMPIONI Giuliano. *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa: Ets, 2010.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les éditions de Minuit, 1968.
- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1966-1974.
- DERRIDA, Jacques. *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, Galilée: Paris, 1993.
- ESPOSITO, Roberto. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino: Einaudi, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard: Paris, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard: Paris, 2001.
- GARGANI, Aldo Giorgio. *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Milano: Mimesis, 2009.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002.
- KUHN, Thomas, S., *The Structure of scientific revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Dunckel & Humblot, 2017.