

NIETZSCHE E SARTRE NA ENCRUZILHADA: ITINERÁRIOS DE FILÓSOFOS ANDARILHOS

NIETZSCHE AND SARTRE AT THE CROSSROADS: ITINERARIES OF WANDERING PHILOSOPHERS

Joana Brito de Lima Silva *
Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

RESUMO: O objetivo desse artigo é mostrar pontos que unem e separam as trilhas filosóficas percorridas por Nietzsche e Sartre; assim, após uma breve passagem acerca da recepção de Nietzsche na França e, em particular, em torno das impressões de Sartre sobre o filósofo alemão, o artigo aborda a concepção de corporeidade desenvolvida pelos autores para, em seguida, refletir sobre a noção de agir decorrente desta concepção: se não somos comandados por um mecanismo racional-volitivo, o que move as ações humanas? A *Liberdade*, responderá Sartre; a *Vontade* de poder, diria Nietzsche. E se a filosofia nietzschiana clama para cada um fazer de si uma obra artística, Sartre atenta-se à situação circunscrita ao livre agir. Por fim, o artigo propõe um diálogo extemporâneo entre os filósofos-andarilhos em torno das correlações liberdade-responsabilidade, corpo-consciência para pensar tais questionamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; Sartre; Liberdade; Vontade; Agir

ABSTRACT: The purpose of this article is to demonstrate points that attaches and separate the philosophical paths taken by Nietzsche and Sartre; thus, after a brief passage about Nietzsche's reception in France and, in particular, around Sartre's impressions on the German philosopher, the article discourses the concept of corporeality developed by the authors, and then, reflects on the notion of acting arising from this conception: if we are not commanded by a rational-volitional mechanism, what moves human actions? Freedom, Sartre will answer; the Will to Power, Nietzsche would say. And if Nietzsche's philosophy demands for everyone to make themselves an artistic work, Sartre appeals to the situation circumscribed by free action. Finally, the article proposes an extemporaneous dialogue between wandering philosophers around the freedom-responsibility, body-consciousness correlations, to think about such questions.

KEYWORDS: Nietzsche; Sartre; Freedom; Will; Action

Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente? [...] ; bem preferimos viver nas montanhas, à parte, 'extemporaneamente', em séculos passados ou vindouros (NIETZSCHE, 2004, pp. 280-281 – aforismo 377 de A Gaia Ciência).

Há poucas declarações diretas de Jean-Paul Sartre sobre Friedrich Nietzsche, embora haja um curioso diálogo indireto entre os dois.¹ Se o tempo histórico de cada um deles demarca a distância e o desencontro, é na extemporaneidade da Filosofia que estes pensadores se encontram. Seja através de um conto escrito por Sartre na juventude, seja na remissão de Nietzsche aos filósofos do futuro e aos espíritos livres,

* Doutora em Sociologia (PPGCSO-UFJF, 2011-2015). Em 2016 desenvolveu pesquisa de pós-doutorado em Sociologia na EHESS (Corpo/classe; Paris, França, 2016). Recentemente concluiu o estágio de pós-doutoramento "Ecos da transvaloração de Nietzsche na filosofia de Sartre" no PPGFIL-UFJF (2019-2021). E-mail: joanalib@yahoo.com.br

o fato é que há um vasto campo a ser explorado em termos de proximidades teóricas e até de coincidências biográficas entre ambos. Assim, as andanças comuns desses andarilhos da Filosofia permeia esse artigo, que tem como objetivo mostrar pontos de afinidades e discordâncias que unem e separam Nietzsche e Sartre. Mais especificamente, trata-se de pensar a concepção de corporeidade desenvolvida pelos autores para refletir sobre a noção de agir decorrente desta concepção: se não somos comandados por um mecanismo racional-volitivo, o que move as ações humanas? A *Liberdade*, responderá Sartre; a *Vontade* de poder, diria Nietzsche. Mas em que medida seriam respostas incompatíveis? Haveria margem para o livre agir (responsável) em Nietzsche e para forças irrefreáveis, demasiado humanas, em Sartre?

Sem pretensão de alcançar o consenso, trata-se de dialogar com os filósofos em torno das correlações liberdade-responsabilidade e corpo-consciência. Ambas se manifestam nos atos humanos, em ações coletivas e individuais, das mais involuntárias, como reflexos corpóreo-motores, às impulsivas, irrefletidas, num misto de reações espontâneas e inconscientes (por exemplo, correr numa situação de perigo ou, socialmente, no ato de seguir a maioria e agir em rebanho); ainda, liberdade e vontade se realizam no corpo, mas também atuam nas ações intencionais e planejadas, como em decisões profissionais, políticas, éticas etc. Numa palavra, todo agir tem, de algum modo, motivação, mesmo quando não é possível de ser localizada ou identificada com exatidão. Cabe investigar se Vontade de poder e Liberdade absoluta podem ser considerados tais motores e como se relacionariam com a responsabilização do agente, no sentido de ser e assumir-se autor dos próprios atos. Antes de iniciar a análise pontual aqui proposta, cabe apresentar brevemente a recepção de Nietzsche na França e, em particular, as impressões de Sartre sobre o filósofo alemão – tema da primeira parte deste artigo.

NIETZSCHE ENTRE FRANCESES, RECEPÇÃO E APROPRIAÇÕES

O *desembarque* da filosofia nietzschiana na França desperta a atenção de pesquisadores franceses a partir dos anos anteriores à Segunda Guerra Mundial, como se vê no estudo da germanista Geneviève Bianquis: *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, de 1929 (conf. VERBAERE, 2003, p. 2). No mesmo contexto, Charles Andler publica *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, em 1920, embora já em 1909 Daniel Halévy tenha publicado *La vie de Frédéric Nietzsche* e décadas depois, em 1944, escreva uma extensa biografia intitulada *Nietzsche* (conf. LE RIDER, 1999). São apenas alguns exemplos de como um filósofo nada convencional adentrou o território francês na passagem do século XIX ao XX. Há diversos estudos que rastreiam a chegada de Nietzsche na França, nos quais se destacam três eixos principais de *entrada*: 1) entre intelectuais diletantes (salões das elites), 2) nos círculos literários, que o legitimam poeta, e 3) no meio acadêmico, onde não o consideram propriamente um filósofo.²

Scarlett Marton (2009) afirma que as aproximações de Nietzsche a pensadores clássicos franceses, como Pascal, Montaigne e La Rochefoucauld, fazem com que o filósofo se aproprie do campo intelectual francês a ponto de se sentir e se considerar um *francês entre franceses* (MARTON, 2009). Contudo, a recepção do filósofo no início do século XX na França não ocorrerá entre filósofos, mas entre literatos e eruditos (MARTON, 2009, p. 23). Por este motivo, as obras de Nietzsche são taxadas de não-filosóficas e se tornam muito conhecidas nos círculos intelectuais franceses, frequentados, sobretudo, por elites (não necessariamente pessoas vinculadas a

universidades). De todo modo, Nietzsche fascina franceses de diferentes status sociais, tornando-se uma figura ante a qual a indiferença não é uma postura possível: um posicionamento contra ou a favor será sempre exigido. De acordo com Marton, justamente no período entre Guerras, se estabelece uma postura política em torno do filósofo alemão: “Não se estuda mais Nietzsche; simplesmente se é a favor dele ou contra ele” (MARTON, 2009, p. 25).

Embora esteja longe de ser um defensor do germanismo – ao contrário, o filósofo alemão faz críticas impiedosas à Alemanha – Nietzsche transforma-se em marco político durante a Segunda Guerra. Torna-se comum encontrar livros dele nas mochilas de soldados em frentes de batalha, “como se de algum modo incitasse os alemães a atos de violência” (MARTON, 2009, p. 25). Por isso, em território francês *ocupado*, Nietzsche é visto não propriamente como *colaborador* (estigma mais aplicável a franceses colaboradores do regime nazista), mas enquanto incitador das atrocidades alemãs à época – uma influência indireta e anacrônica, uma *persona non grata*, má companhia. Portanto, instala-se um preconceito político em torno de Nietzsche, relacionando-o a preceitos nazistas e antissemitas, especialmente sob a influência da apropriação que a irmã dele, Elisabeth Förster-Nietzsche, fez de sua obra.

Nesse contexto bélico, é compreensível haver certa rejeição ao autor nos meios universitários, afinal, a difusão dos ideais nazistas, pré-guerra, traziam à tona distorções de ideias nietzschianas, especialmente por conta das tais edições feitas por sua irmã de seus livros (póstumos).³ Institui-se um senso comum nietzschiano segundo o qual o além-do-homem ou super-homem (*Übermensch*) estaria relacionado à superioridade germânica, e vontade de poder (*Wille zur Macht*) expressaria o desejo de dominar e de se sobrepor a outros povos (não-arianos); como se o romance filosófico *Assim falou Zaratustra* e a sua poética tese *O Nascimento da Tragédia* fossem meras exaltações da cultura e do homem alemães. Ainda, as críticas à democracia e à igualdade e as reflexões acerca do nobre e do escravo, feitas por Nietzsche, respectivamente, nos aforismos 242, 257, 260, 262 e 269 em *Além do Bem e do Mal*, também se reduziriam, numa leitura superficial, à defesa da violência e da exploração que submete fracos (rebanho) e exalta fortes (opressores e tiranos), entre outros equívocos e mal-entendidos, que povoaram o senso comum da época – e, quiçá, tais polêmicas permaneçam até a contemporaneidade.⁴ Resumidamente, pode-se perceber que as apropriações da filosofia de Nietzsche na França e noutras partes do mundo, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, oscilam entre reduzi-lo à esfera poética de sua obra, no campo dos doutos, literatos, elites intelectuais, e rejeitá-lo como um propagador de valores germânicos (nazismo), conforme sintetiza Frezzatti Jr.:

As distorções e simplificações, tanto exaltando quanto desmerecendo o pensamento nietzschiano, não ficaram presas ao contexto francês. Especialmente as acusações de irracionalismo, imoralismo, irreligião e mentor teórico da guerra ou do nazismo têm impedido um melhor entendimento dessa filosofia, mesmo em nosso meio. O mesmo efeito é obtido quando se recusa à obra de Nietzsche o *status* filosófico, atribuindo-se a ela somente a qualidade de poesia ou profecia exaltada (FREZZATTI Jr., 2012, p. 97).

Ainda no contexto de ascensão do nazismo, nos anos 1930, Martin Heidegger profere conferências sobre Nietzsche que somente serão publicadas em 1961, abrindo um novo caminho interpretativo da filosofia nietzschiana. Heidegger situa seu conterrâneo numa linhagem metafísica, embora o considerasse o último representante da tradição: alguém que fez a travessia do deserto niilista e lá do outro lado encontrou Dioniso e Zaratustra.⁵ De fato, no pós-guerra e especialmente nos anos 1960 há mais uma virada interpretativa em torno de Nietzsche (MARTON, 2009). E é como se

finalmente chegasse o tempo tão anunciado por esse pensador extemporâneo, que dialogava com *filósofos do futuro*, sem imaginar que eles seriam franceses: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre outros, evocam o caráter interpretativo da filosofia nietzschiana e cada um constrói seu próprio Nietzsche (MARTON, 2009), da mesma forma que o fez Heidegger e o fenomenólogo Eugen Fink, em 1965, por ex.⁶

Então, somente nos anos 1960 os estigmas forjados até a Segunda Guerra Mundial a respeito do filósofo alemão começam a ser superados e, finalmente, se arrefece a onda de preconceitos e mal-entendidos entre os filósofos franceses (e de demais partes do mundo) e o filósofo alemão; também é neste período que surgem as clássicas traduções de Colli e Montinari.⁷ Pode-se dizer que a partir dessa década, a filosofia nietzschiana passa a ser vista como pretendia Nietzsche: extemporânea, iconoclasta e dissidente da tradição moderna. Porém, é no contexto de politização pré-Guerra que Sartre conhece a obra do filósofo alemão.

Sem dúvida, o *desembarque* da filosofia nietzschiana em território francês, conforme visto, deparou-se com barreiras e preconceitos que repercutiram mesmo após o término da Segunda Guerra mundial. E Sartre, que nasceu cinco anos depois da morte de Nietzsche, falecido em 1900, após um colapso em 1888 que o deixou senil, absorveu o clima das controvérsias já instaladas na França. Mesmo que Sartre não reproduza os jargões controversos e trabalhe temas caros à filosofia nietzschiana – ateísmo, recusa dos preceitos morais, religiosos, idealistas/realistas, para citar alguns – não é possível chamá-lo de nietzschiano. E, curiosamente, além de afinidades teóricas, os dois autores têm proximidades biográficas inusitadas: perda precoce do pai, participação numa guerra quando jovens e atuação profissional não especificamente universitária. De fato, os dois filósofos não tiveram a figura paterna quando crianças: Nietzsche tinha cinco anos de idade quando seu pai faleceu e Sartre, ainda mais cedo, perdeu o pai (cf. *Les Mots*, SARTRE, 1984). Na juventude, Sartre e Nietzsche, participaram de uma guerra: o francês trabalhou como meteorologista na Segunda Guerra Mundial, entre 1939 e 1940 (período narrado em seu *Diário de uma Guerra Estranha*, SARTRE, 1983), e o alemão participou como enfermeiro voluntário na Guerra franco-prussiana, em 1870 (cf. sumário cronológico de *Ecce Homo* por SOUZA/NIETZSCHE, 2004c). Nenhum deles saiu como herói condecorado: Nietzsche teve difteria e foi dispensado, enquanto Sartre, após a vitória do exército alemão no território francês, tornou-se prisioneiro num campo de concentração, até conseguir executar um plano de fuga (ver COHEN-SOLAL, 2008). Livres, os filósofos partem para o combate teórico-prático: Sartre une-se a Simone de Beauvoir e a Maurice Merleau-Ponty e fundam a revista “Socialismo e Liberdade”, liderando, clandestinamente, a resistência na França. Nietzsche, porém, não se dedicou ao combate prático da opressão e em defesa da liberdade; no entanto, atuou como crítico da civilização, sobretudo no que se refere à vida em rebanho social e à massificação (nivelamento social). Nietzsche assume a postura de filósofo guerreiro, aquele que chama as ideias para guerrear e convida os leitores ao combate, enquanto Sartre se torna intelectual engajado em lutas sociais, escritor e filósofo da liberdade.

Coincidentemente, Nietzsche e Sartre não trabalharam em universidades por muito tempo. Apesar de terem lecionado por breves períodos – o primeiro trabalhou na Universidade da Basiléia (Suíça) e o segundo num Liceu em Havre (França), não se consolidaram, profissionalmente, como professores universitários. E, sobretudo, embora trabalhem como professores por um curto período, ambos escrevem seus livros sem amarras acadêmicas-institucionais. Desse modo, distante dos filósofos de seu tempo, Nietzsche experimenta uma verdadeira errância filosófica no decorrer de sua trajetória, conciliando tragicidade vivida e valores *transvalorativos* em seus escritos; a mesma coerência vida-e-obra é encontrada em Sartre, que funda as bases do Existencialismo

ateu do século XX e escreve filosofia, literatura e dramaturgia (liberdade *situada*).

Assim, para além de qualquer apropriação distorcida e preconceituosa, Sartre inicialmente vê em Nietzsche um personagem interessante a ser retratado numa narrativa literária; por isso escreve o conto *Une défûite* que aborda o relacionamento entre Nietzsche e o casal Richard e Cosima Wagner.⁸ Por outro lado, pensar Sartre enquanto leitor de Nietzsche exige garimpar, em seus escritos, referências diretas ou indiretas ao filósofo alemão; e neste ponto há poucas indicações de como Sartre lê Nietzsche. Mesmo que o considere mais um poeta do que filósofo, o francês situa a moral nietzschiana dentro da normatividade da época (Alemanha, fins do século XIX).⁹

Por outra via, é possível pensá-los como filósofos em busca de objetivos comuns, ainda que não declarados. Neste sentido, Marcelo Norberto (2011) aproxima os autores para mostrar como eles podem ser considerados “bárbaros da modernidade” – ou *párias* de suas épocas. Ambos questionam o idealismo ascético e desencarnado, típico de homens cultos e modernos; os dois apontam para uma postura engajada no mundo, livre das amarras da moral e da civilização, e se tornam dissidentes da tradição filosófica. Assim, a extemporaneidade de Nietzsche o faz crítico de seu tempo, na medida em que o permite fazer uma filosofia enraizada no mundo, diferentemente de como fizeram Platão, Kant e Hegel, para citar alguns antagonistas seus. Trata-se justamente de assumir um olhar encarnado, entranhado no mundo, e é isto que diferencia Nietzsche dos pensadores de sua época e o aproxima, extemporaneamente, de Sartre. De acordo com Norberto, é a maneira de se portar no mundo que aproxima os dois *bárbaros*: “Perante sua contemporaneidade, tanto Nietzsche quanto Sartre incorporam os valores bastardos com o intuito de confrontar seus iguais e de transformar suas épocas, civilizações empobrecidas pelo aviltamento da própria noção de homem e de cultura” (NORBERTO, 2011, p. 424). É o modo de agir que torna os dois filósofos, estranhos um ao outro, parecidos: caminharam juntos, além do tempo, ou, ao menos, partilharam as mesmas trilhas.

Nietzsche era um filósofo errante, andarilho. Sartre, de certo modo, também: estava livre de vínculos institucionais-formais, o que o permitiu não apenas viajar pelo mundo, mas exercer livremente o papel de filósofo engajado, sobretudo politicamente.¹⁰ E se houve uma herança transmitida por Nietzsche aos filósofos do futuro, espíritos livres, é este agir desprendido, afeito às errâncias, como uma “inquietação frente à mesmice” (NORBERTO, 2011, p. 424). Em suma, “O único espólio a ser reclamado por um bárbaro é o seu desejo de dilacerar o estabelecido sob bases ilusórias; é o martelo rumo àquilo cristalizado pela inércia” (NORBERTO, 2011, p. 424). E nesta empreitada iconoclasta, tanto Nietzsche quanto Sartre se engajam plenamente, seja através da transvalorização nietzschiana ou através da radicalidade do existencialismo ateu sartreano (radicalização da liberdade, que o diferencia de outras filosofias da existência): os filósofos não hesitam ao deixarem seus leitores totalmente sem desculpas externas a si mesmos, sem deuses a se apegarem e sem valores eternos sob os quais se esconder – totalmente sem *parapeitos de proteção para a angústia* (SARTRE, 1997, p. 84).

De acordo com Norberto, o diálogo Nietzsche e Sartre está no agir, na postura existencial de ambos, que não oferecem consolos ou esperanças em suas filosofias. Será, pois, nas entrelinhas que os filósofos dialogam e caminham lado a lado – sem, contudo, formalidades e concordâncias conceituais, como se espera de espíritos livres e engajados na liberdade: “De certa forma, Sartre é um nietzschiano pelo avesso, solto das amarras conceituais de sua inspiração, livre, então, para refletir, à sua maneira, o seu próprio tempo” (NORBERTO, 2011, p. 424). Nesta perspectiva, Sartre é tão extemporâneo quanto Nietzsche, na medida em que é um crítico de sua época e que constrói uma filosofia para além de seu tempo – afinal, pensar a liberdade é questão atual, seja em que

época for.

Andréa Bieri (2016) conta que, nos anos 1920, houve um debate na École Normale, onde Sartre estudava, em torno da pergunta: “É Nietzsche um filósofo?” – e a resposta unânime foi “não” (BIERI, 2016, p. 69). No mesmo período, num verbete sobre Nietzsche, preparado para o curso em questão, Sartre escreve a respeito do filósofo alemão: “É um poeta que teve a má sorte de ser tomado por filósofo” (in BIERI, 2016, p. 69). A respeito da proximidade Sartre-Nietzsche, Bieri trabalha a teoria do *homem só* (cf. LOUETTE, J-F. *Sartre contra Nietzsche*, 1996). É uma postura que engloba, entre outros aspectos, ateísmo e humanismo (BIERI, 2016, p. 70). Embora o livro de Louette não seja o tema central discutido por Bieri em seu artigo, a autora se refere a ele para mostrar que a *teoria do homem só* expressa uma postura de Sartre ante a sociedade; e, nesta interpretação, tal postura se realiza, na literatura, justamente através do personagem Frédéric, inspirado em Nietzsche, no conto do jovem Sartre, *Uma derrota* (*Une défaite*, conforme já mencionado). Segundo Bieri, “a solidão do ‘homem só’ está relacionada com o esforço para se construir – intelectual e moralmente – em oposição à sociedade. Ou, como diz Frédéric no romance: contra a ‘vida unânime’” (BIERI, 2016, p. 75). A postura defendida por Sartre-Frédéric é a de romper com o *rebanho social*, recusar-se a ser discípulo de alguém ou submeter-se a algum mestre. Bieri mostra a admiração de Sartre ao *homem Nietzsche*, e sua decisão de não se comprometer propriamente com as noções nietzschianas. Após construir o personagem Frédéric, Sartre amplia a noção de homem-livre-só para o princípio de ser livre em situação; neste sentido, Bieri afirma que Sartre pensará o homem em contato com o mundo e como “o único responsável pela sua própria liberdade e em comércio com outros igualmente livres” (BIERI, 2016, p. 82), sempre sem deuses e sem desculpas. Afinal, nas palavras do filósofo francês, “o próprio da realidade humana é ser sem desculpas” (SARTRE, 1997, p. 679).

Trata-se de ser só, não importando o tamanho da solidão – suportando o desamparo de não poder apelar a Deus ou a qualquer outro recurso de má-fé. Nesta atitude, Nietzsche e Sartre seriam solidários na solidão. É notório que Nietzsche contrapõe-se totalmente à vida em rebanho (igualdade planificadora) e afirma que se retribui mal a um mestre quando se permanece apenas discípulo¹¹: é preciso seguir sozinho. Sartre, por outras vias, incentivaria seus leitores a se libertarem de atitudes e motivações de má-fé, conforme afirma em *O existencialismo é um humanismo*: “Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1978, p. 09). A solidão, porém, não desagua em quietismo ou postura conformista: tanto Nietzsche quanto Sartre vislumbram um novo horizonte aberto pela solidão após a morte de Deus (cf. aforismo 125 de *A Gaia Ciência*). E neste horizonte despontam justamente a liberdade sartreana e a proposta nietzschiana de superação; caminho nada celestial ou divino, mas telúrico, humano-mundano.

De fato, num ensaio de 1947, dedicado a Bataille, Sartre reconhece e admira o ateísmo telúrico da filosofia nietzschiana (BIERI, 2016, p. 81). E este é precisamente o ponto de partida comum entre os dois, defendido aqui: são filosofias que fincam suas raízes no mundo, no solo humano, demasiado humano, e que recusam qualquer alusão à eternidade ou vida após a morte. A perspectiva adotada por eles é de denunciar o esvaziamento dos sentidos morais modernos, como fez Nietzsche na transvaloração, e recusar filosofias desencarnadas ou cravadas em valores *eternos* (moral, religião), conforme também desenvolve Sartre, via ontologia fenomenológica, em sua filosofia da liberdade e na proposta de uma ética do porvir. Assim, as filosofias nietzschiana e

sartreana, de certo modo, afrontam os acadêmicos mais castos, aqueles que ainda são devotos da verdade, do conhecimento científico, da crença no progresso (Positivismo), das certezas metafísicas e da religião (escravos das convenções sociais, cujas origens se perdem e se petrificam). Filosoficamente, Nietzsche e Sartre partilham do mesmo ponto de partida: são contra toda forma de determinação e determinismos que se imponham à vida humana. Os dois também são críticos da noção de sujeito fundada na separação corpo e alma, cujas origens remontam sobretudo a Platão (*Fédon*, PLATÃO, 1983) e às *Meditações* de Descartes (1973).

Neste ponto, parece que Nietzsche antecipa as filosofias não dualistas da contemporaneidade (século XX). De fato, o filósofo alemão desenvolve um pensamento que crava suas raízes na terra, no humano-húmus (ser-no-mundo, *In-der-Welt-Sein*, cf. Heidegger), porém, não cabe julgar, aqui, se Nietzsche é um fenomenólogo pré-husserliano, embora haja pontos suficientes que sustentariam a proximidade em relação à fenomenologia de seu contemporâneo Husserl, conforme afirmam Boubilil e Daigle et al.¹² No mesmo sentido, Nietzsche abriria espaço e influenciaria, indiretamente, as ontologias fenomenológicas francesas, conforme o mostram Eduardo Bello, Martine Béland, Jean-François Louette, Stephan Günzel e Claudinei Silva.¹³

De todo modo, e concluindo este percurso da filosofia nietzschiana na França e em Sartre, é notório o diálogo extemporâneo entre Nietzsche e a fenomenologia do século XX.¹⁴ Apesar de não ser tema específico desse artigo, o método fenomenológico fundado por Husserl, a partir de 1900-1, traz à cena filosófica novas possibilidades epistemológicas para a história da Filosofia após a transvaloração nietzschiana (1871-1888); a inseparabilidade homem-mundo, sem dúvida, é o ponto de partida comum da caminhada nietzschiana-fenomenológica; e a partir da trilha aberta não apenas por Nietzsche e Husserl, embora eles sejam, em certa medida, os pioneiros desta perspectiva, foram desenvolvidas filosofias que eventualmente se cruzam. E é neste cruzamento que a filosofia de Sartre dialoga com Nietzsche. Ambos partilham uma noção de corporeidade vinculada à consciência, sem distinção entre carne e espírito; e este ponto comum permite avançar a reflexão aqui proposta em direção às noções de liberdade, responsabilidade e vontade. E, desde já, cabe afirmar que Nietzsche não é propriamente um fenomenólogo, mas um filósofo artista, do *perspectivismo*, que visa enxergar “as coisas de soslaio e como que em recorte” (NIETZSCHE, 2004, p. 202 – aforismo 299). Ainda, não se trata de considerar Sartre um nietzschiano, conforme já discutido. São andarilhos, errantes, no sentido libertário empregado por Nietzsche ao termo *espíritos livres*. É notório que Nietzsche não pretendia cultivar discípulos e seguidores, todavia, ao se proclamar extemporâneo, dedicava seus pensamentos aos filósofos do futuro, andarilhos e espíritos livres – e talvez até vislumbrasse que o caminho aberto por ele desaguardaria em terras francesas (e mundo afora).

CONSCIÊNCIA-CORPO E CORPOREIDADE: O INÍCIO DA CAMINHADA

Retomando, então, o ponto de partida comum dos dois filósofos, é marcante a afirmação de Sartre de que o intuito de sua filosofia é *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*: “o que nos interessava eram os homens reais com seu trabalho e sofrimentos; exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela já existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência” (SARTRE, 2002, p. 29). Neste sentido, Sartre pretende “superar a dicotomia do realismo e do idealismo via método fenomenológico sem, contudo, efetuar a *epoché*” (DA SILVA, 2015, p. 422); ou seja, não há separação entre consciência e

mundo na filosofia de Sartre. Conhecer e ser-no-mundo são duas estruturas inseparáveis, que se realizam juntas. Não há nenhum elemento de ligação externo reunindo homem e mundo, pois ambos existem simultaneamente, inseparavelmente.

Nietzsche propõe superar a dualidade corpo e alma, em vista de refutar, também, a separação homem e mundo, sujeito e objeto. No aforismo 346 de *A Gaia Ciência*, o filósofo afirma: “já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-somente pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE, 2004, p. 239). Ainda que escreva no plural (*já rimos*) é provável que o filósofo tenha experienciado essa “risada” sozinho, pois somente décadas após a publicação deste livro de 1882 surgem as abordagens fenomenológicas, mencionadas anteriormente, nas quais efetivamente não se separa homem e mundo. O perspectivismo nietzschiano, então, revelava o passado *risível* da Filosofia, embora as risadas de Nietzsche somente tenham encontrado ecos no futuro. Afinal, trata-se de um autor extemporâneo que se dirigia aos filósofos do futuro enquanto se distanciava da filosofia moderna (aquela de seu tempo). É com este impulso de ruptura que o filósofo combate os dualismos homem-mundo, corpo-alma e, conseqüentemente, a crença na eternidade (celestial) pós-morte mundana; tal ruptura com a tradição (platônica/cartesiana) o aproxima de filosofias desenvolvidas décadas após a sua morte (ontologias fenomenológicas).

Vale reafirmar, contudo, que não é necessário comprovar ou questionar se Sartre foi de algum modo nietzschiano; interessa promover o diálogo fictício entre Nietzsche e Sartre. Assim, antes das ontologias fenomenológicas do século XX, portanto, a filosofia nietzschiana já desafiava os filósofos a pensarem sem dualismos ou sistemas limitativos: “A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano” (NIETZSCHE, 2004, p. 63); nesta abordagem, conhecer é incorporar o saber até que se extrapole o plano racional e se torne incorporado. O conhecimento realiza-se no atrito com o mundo, através do corpo. Noutros termos, a crítica de Nietzsche à dualidade corpo e alma estabelece uma continuidade entre corporeidade e intelecto, na qual a consciência é apenas uma expressão verbalizada (racional) de um fluxo corporal inconstante.

No capítulo “Dos desprezadores do corpo”, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche se refere ao corpo como uma *grande razão*, “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2005, p. 60). A imagem empregada pelo filósofo retrata a corporeidade enquanto campo aberto no qual correriam rebanhos conduzidos por um pastor, que se esforça para manter o equilíbrio entre guerra e paz. Nesta perspectiva, dizer que o corpo é uma grande razão não significa o domínio do corpo sobre a consciência, mas a aceitação de que há forças atuantes incontroláveis e pelas quais, segundo Nietzsche, *não somos responsáveis*. Não ter responsabilidade, neste caso, refere-se à impossibilidade de conduzir fluxos corporais involuntários (elo natureza-vontade), que atuam sobre a estrutura corpo-consciência.

Não há controle da consciência sobre o corpo justamente porque são estruturas inseparáveis. É no corpo mesmo que os pensamentos se formam sem controle prévio da consciência, mas num emaranhado no qual não se separam causas e efeitos: “é o teu corpo a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (NIETZSCHE, 2005, p. 60). Segundo Nietzsche, valorizar abstrações vazias de carnalidade é consequência de uma compreensão equivocada a respeito da consciência, a saber, a crença de que ela seria etérea, inscrita na alma ou espírito, atuando de modo autossuficiente e independente de qualquer vínculo corporal. Ao contrário, Nietzsche afirma que o intelecto (consciência) “é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (NIETZSCHE, 2004, p. 62). A permanência da humanidade enquanto espécie não se deve ao advento da consciência, este “fantasiar de

olhos abertos” (NIETZSCHE, 2004, p. 62), e sim por conta da necessidade gregária da espécie: a vida em sociedade, em agrupamentos de indivíduos (indefesos individualmente), garantiu o desenvolvimento humano.

Ao retirar a razão do pedestal no qual a colocaram, o filósofo desconstrói a hierarquia (valorativa) que sobrepõe a consciência às demais partes do organismo humano, como se fossem composições justapostas (instrumentais). Ou seja, numa visão hierarquizada, a consciência seria o centro de uma unidade orgânica e Nietzsche, ainda no aforismo 11 de *A Gaia Ciência*, defende justamente o oposto: “Pensam que nela [consciência] está o *âmbito* do ser humano [...]! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada!” (NIETZSCHE, 2004, p. 62). Nietzsche, ao contrário de exaltar a razão e a consciência, no sentido de *intelecto* (capacidade cognitiva), apresenta uma *transvaloração* através da qual a corporeidade é afirmada juntamente à animalidade humana e às pulsões irracionais. Na perspectiva nietzschiana o conhecimento não se limita à razão, pois se trata de um processo em que o corpo e a consciência atuam juntos, sem separações e sem determinações fixas.

Numa perspectiva semelhante, Sartre pensa o corpo enquanto “forma contingente que a necessidade de minha contingência assume” (SARTRE, 1997, p. 392). O corpo não é depositário de uma alma eterna ou de uma consciência distinta do organismo fisiológico. De acordo com Sartre, longe de ser uma edificação feita para abrigar um espírito imortal, soprado por uma divindade, o corpo é simplesmente a forma através da qual existimos:

Em certo sentido, portanto, o corpo é uma característica necessária do Para-si: não é verdade que seja produto de uma decisão arbitrária de um demiurgo, nem que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente de duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo (SARTRE, 1997, p. 392).

Não há separação porque “a alma é o corpo, na medida em que o Para-si é sua própria individualização” (SARTRE, 1997, p. 393). Com isto, Sartre situa a existência humana em terrenos dessacralizados, o que permite, também, situar a consciência no âmbito corporal e não *acima* ou *superior* a outras partes do corpo. O filósofo resume poeticamente a imbricação alma-corpo: “a consciência nada mais é do que corpo; o resto é nada e silêncio” (SARTRE, 1997, p. 416). O nosso modo de ser-mundano realiza-se unicamente através de uma forma corpórea, contingente e necessária, que possibilita a nossa existência. Sartre rejeita qualquer tipo de dualismo que hierarquize corpo, alma e mundo, visto serem inseparáveis e simultâneos: “O corpo não é uma tela entre as coisas e nós: manifesta somente a individualidade e a contingência de nossa relação originária com as coisas-utensílios” (SARTRE, 1997, p. 411). E se a consciência é corpo não faz sentido pensá-la como um órgão especial do organismo humano. Mais uma vez tornam-se viáveis a caminhada e o diálogo extemporâneo entre Nietzsche e Sartre.

Assim, no aforismo 354 de *A Gaia Ciência* Nietzsche pergunta: “*Para que* então a consciência, quando no essencial ela é *supérflua*?”. Visto que o desenvolvimento da consciência é simplesmente uma resposta à necessidade de vida coletiva, ela resulta do esforço humano em busca de comunicação e compreensão social; por isso a consciência supre necessidades de convivência gregária, de vida em conjunto. No mesmo aforismo, Nietzsche afirma que a exigência comunicativa-compreensiva gera um saber bastante específico à humanidade: saber que sabe e, neste saber, tornar compreensível impulsos incompreensíveis atuantes no organismo humanos; nas palavras de Nietzsche:

o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais

superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. [...] Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós [...] cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos (NIETZSCHE, 2004, p. 249 – todos os grifos são do próprio autor).

Nietzsche emprega os termos *superficial* e *pior* para se referir à ilusão de acreditar-se consciente de tudo. Na ótica nietzschiana, o saber consciente é superficial e incompleto, na medida em que não é só a linguagem expressa em signos padronizados que transmite as mensagens do conhecimento: o olhar, os gestos, os toques engendram saberes que prescindem da consciência para serem reconhecidos.

A corporeidade é, então, nosso modo de se expressar e vivenciar o mundo, ou melhor, ela é o nosso modo existencial, contingente e mundano, conforme sintetiza Sartre: “Existo meu corpo” (SARTRE, 1997, p. 441). O filósofo francês mostra que não se “tem” um corpo no sentido de ter e possuir um objeto material, como se, primeiramente, se concretizasse a matéria corporal e, depois, nela se instalasse o espírito. Ao contrário, somos uma estrutura corpórea que é consciência de “ponta a ponta”, sem intervalos ou interrupções, concomitantemente; é o que afirma Sartre sobre as repartições de esferas não-conscientes da existência: “Cairíamos na frequente ilusão que faz da consciência um semi-inconsciente ou passividade. Mas consciência é consciência de ponta a ponta. Só poderia, pois, ser limitada por si mesma” (SARTRE, 1997, p. 27). Noutras palavras, quando nasce um ser humano nasce um corpo-consciente, que é existência. Mesmo sendo impossível perscrutar a consciência de um recém-nascido, é preciso admitir que ela esteja lá; caso contrário, seria necessário considerar que a consciência adentraria o corpo humano em algum momento de seu desenvolvimento, como se fosse uma etapa evolutiva do organismo ou dádiva divina.

Neste aspecto, é pertinente ressaltar o fato de que ser consciência de ponta a ponta, conforme o mostra Sartre, não significa desconsiderar toda sorte de obscuridade e sombras que *assombram* a existência humana. Embora não haja uma repartição entre modos ou estados conscientes e inconscientes, de acordo com Sartre, ser consciência significa ser e se saber consciente em todos os instantes vividos. Assim, a corporeidade, nos termos nietzschianos e sartreanos, abre-se à possibilidade de ser e de estar consciente mesmo à sombra da razão. Ou seja, quando Nietzsche defende que a consciência não é um órgão exclusivamente voltado ao ato de conhecer trata-se da crítica à infalibilidade da razão e do intelecto; o filósofo alemão refere-se, ainda, à alta confiança depositada no saber e a (falsa) certeza de que ser *consciente* é estar no controle de tudo e de si mesmo (ações, sentimentos). Embora “o homem inventor de signos” seja cada vez mais “consciente de si” (NIETZSCHE, 2004, p. 249), este saber-se-de-si nunca se esgota e nunca é suficiente; Nietzsche é categórico ao afirmar que não há um “órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’” (NIETZSCHE, 2004, p. 250). É no corpo mesmo que os pensamentos se formam, num emaranhado no qual não se separam causas e efeitos. O filósofo pretende ressaltar a grandiosidade de tudo que escapa à consciência para *fazer o eu* (no sentido de *constituir*). Este é o “desconhecido mundo do sujeito” (conforme aforismo 116 de *Aurora*), é a *inconsciência* de cada ser sobre si mesmo. Nesta perspectiva, Nietzsche considera o desconhecido mundo subjetivo para ressaltar o lado obscuro, desconhecido, que assombra a existência humana, tal qual a beleza e a grandiosidade de uma tempestade em alto mar esmaga e assusta quem a vivencia num barco à deriva no oceano: é, ao mesmo tempo, assustador e esplendoroso.

Nietzsche considera que o *eu* engloba uma esfera inconsciente, corporalmente constituída, quase instintiva.¹⁵ o que o filósofo nomeia de *ser próprio*: “o ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito. [...] Domina e é, também, o dominador do eu. [...]. Mora no teu corpo, é o teu corpo” (NIETZSCHE, 2005, p. 60). O *ser próprio* é a corporeidade cravada na consciência e vice-versa: ser consciente é ser corpo e é vivenciar este jogo existencial (consciência-corporeidade). Noutras palavras, o corpo, esta *grande razão* feita de um *ser próprio* que se faz *eu*, é a forma pela qual Nietzsche supera a separação entre carne e espírito. E o agir se expressa justamente através dessa estrutura consciente-corporal: há sempre uma *vontade* que move e impulsiona as ações; mas somos corpo, existimos neste modo corpóreo e agimos através dessa existência corporal, sem desculpas e sem refúgios inconscientes ou semiconscientes, afirma Sartre. Então somos a própria vontade atuante no livre agir. Mas, afinal, como a liberdade concretiza-se no corpo?

LIBERDADE, VONTADE, RESPONSABILIDADE: BIFURCAÇÕES E ENCRUZILHADAS

Na filosofia nietzschiana o corpo é a expressão viva da vontade de poder; nesta perspectiva, a vida é um “dizer sim dionisíaco” a tudo que é, sem reservas, sem desviar o olhar do que seja necessário ou inevitável.¹⁶ Dioniso é o deus evocado por Nietzsche para representar as forças atuantes na vontade de poder: uma luta da vida por se expandir e resistir em todas as suas expressões orgânicas, dos microrganismos simples aos maiores e mais complexos. Cada ser vivo é atravessado por esta vontade de poder irreprimível, incontornável, que também se manifesta nas ações humanas. Neste ponto, o filósofo alemão se refere à inconstância das forças que regem a consciência-corpo: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (NIETZSCHE, 2004, p. 244). No entanto, agir, no sentido nietzschiano, engloba admitir a “total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser” (NIETZSCHE, 2004a, p.81 – *HDH*, aforismo 107). Irresponsável e inocente, o agir humano guia-se por impulsos muitas vezes alheios ao agente, afirma Nietzsche. Por isso a noção nietzschiana de corporeidade é correlata da interpretação que o filósofo faz das ações humanas.

Se o corpo (grande razão) é habitado por um *ser próprio* que faz *eu* e comanda o sentir e o querer humano é porque o faz livremente, coincidindo Liberdade e Vontade. Nietzsche expressa esta correlação no aforismo 560 de *Aurora*, livro de 1881: “Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro [...]; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza” (NIETZSCHE, 2004b, p. 279). Agir *deixando a natureza agir* é assumir que o corpo-consciência não controla as ações o tempo todo, e essa postura permite, “sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim” (NIETZSCHE, 2004b, p. 279). Neste ponto, parece que Nietzsche correlaciona liberdade e natureza como se houvesse um determinismo (ou necessidade) atuando sobre os atos humanos. E esta seria uma bifurcação no caminho dos andarilhos, percorrido juntamente até aqui. Porém, Nietzsche indica a liberdade como um motor propulsor da vontade de poder atuante. Assim, os dois filósofos encontram-se na encruzilhada entre ser livre e ser autor dos próprios atos; e, então, surpreendentemente, os caminhos voltam a se cruzar, quando Nietzsche conclui o aforismo: “Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não creem em si mesmas como em fatos

inteiramente consumados?” (NIETZSCHE, 2004b, p. 279). Crer que se é um fato consumado é a crença que move o rebanho, os indivíduos conformados e totalmente inseridos na planificação social.

Embora a liberdade, em Nietzsche, desemboque na vontade de poder, força múltipla, irreprimível e incontrollável que assola todos os seres vivos, destituindo-lhes de total responsabilidade sobre seus atos, há, ao mesmo tempo, uma crítica àqueles que se consideram fatos inteiramente consumados (irresponsáveis por si mesmos). Ser um fato consumado é conformar-se, é não agir e, conseqüentemente, não se responsabilizar por si mesmo. Neste ponto, a encruzilhada é feita de liberdade, responsabilidade e vontade. Ora, a filosofia sartreana é categórica ao relacionar liberdade absoluta e responsabilidade absoluta; somos livres, em situação, e inteiramente responsáveis por nosso agir. Apesar de parecer divergente a visão de responsabilidade defendida pelos filósofos, é possível afirmar que os autores concordam sobre o livre-agir (ser-liberdade) no que se refere a assumir, no presente, o passado vivido e o futuro aberto, a ser criado sem determinações sociais, genéticas, morais, religiosas. Mais do que assumir ou escolher-se há, em Sartre, uma condenação a ser livre, da qual ninguém escapa – eis a austeridade da doutrina existencialista: “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 1997, p. 543). Portanto, a respeito de agir passivamente e se tornar um fato inteiramente consumado Sartre afirma que

fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre os outros, é também escolher-me, [...]. Contudo, encontro uma responsabilidade absoluta, devido ao fato de que minha facticidade, ou seja, neste caso, o fato de meu nascimento, é inapreensível diretamente e até mesmo inconcebível, pois esse fato de meu nascimento jamais me aparece em bruto, mas sempre através de uma reconstrução projetiva de meu Para-si; [...]. Assim, em certo sentido, escolho ter nascido. Essa escolha, em si mesmo, acha-se impregnada integralmente de facticidade, já que não posso não escolher” (SARTRE, 1997, p. 650).

Trata-se de escolher-se continuamente pois, embora as motivações e conseqüências do agir não sejam plenamente conhecidas, é necessário agir livremente para não se tornar um fato inteiramente consumado. Além disso, o livre-agir-responsável não evoca o peso moral da noção religiosa de livre arbítrio, que culpabiliza o agente para julgar e punir suas ações. A liberdade, segundo Nietzsche, é pura inocência que flui como a correnteza de um rio ou como uma borboleta rompendo o próprio casulo: quando ela finalmente consegue sair “é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade” (NIETZSCHE, 2004a, p.81 – *HDH*, aforismo 107).¹⁷ Sartre é ainda mais radical, na medida em que afirma a condenação à liberdade e alerta seguidamente para o fato de que o existencialismo é austero: “o destino do homem está nas suas mãos” (SARTRE, 1978, p. 15). Portanto, “todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé” (SARTRE, 1978, p. 19). Não se escapa da liberdade, tampouco da responsabilidade. Ser um fato inteiramente consumado é agir de má-fé.

Ser responsável, de acordo com o filósofo francês, não é assumir uma culpa, no sentido religioso ou esconder-se atrás de desculpas. Ao contrário, tanto Nietzsche quanto Sartre livram-se das sombras de deuses punitivos e rancorosos (e de qualquer outro tipo de divindade) e filosofam sem deuses e sem desculpas: “é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuade de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus” (SARTRE, 1978, p. 22). Ser responsável por sua própria existência, sem culpa ou pecado, é a maior das condenações existenciais. É, sobretudo, uma libertação. Nas palavras de Nietzsche, “O querer liberta:

é esta a verdadeira doutrina da vontade e liberdade” (NIETZSCHE, 2005, p. 116). Assim, percebe-se que a crítica de Nietzsche à responsabilidade (cf. aforismo 107 de *Humano*) remete a inocentar o homem dos constrangimentos que regem seus atos (culpa, moral, religião, razão, bom senso) e, neste sentido específico, é possível associar liberdade e responsabilidade em Nietzsche. Através de Zaratustra, o filósofo fala em “transformar todo ‘foi assim’ num ‘assim eu o quis’” (NIETZSCHE, 2005, p. 172); noutros termos, trata-se de assumir-se enquanto autor de si mesmo, enquanto obra na qual atua uma vontade criadora, que não nega nem recusa o passado, mas se reconcilia com o tempo, superando a vontade de vingança contra a irreversibilidade temporal: “Alguma coisa mais elevada do que toda a reconciliação deve querer a vontade que é vontade de poder” (NIETZSCHE, 2005, p. 174). Este querer é justamente a liberdade nietzschiana: redenção que faz e assume a vida enquanto obra própria e não fato consumado.

Querer não é poder, diz o senso comum. E, evidentemente, viver é enfrentar limites contingentes e situações limitantes. Há uma série de fatores em jogo que influenciam no resultado das ações. De fato, “a fórmula ‘ser livre’ não significa ‘obter o que se quis’, mas sim ‘determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)’. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade” (SARTRE, 1997, p. 595). A condenação à liberdade não é um mágico poder de realizar tudo o que se quer. Se, em Nietzsche, o *querer liberta*, na filosofia de Sartre, o próprio ato de querer expressa a liberdade. Não se trata, porém, de coincidir intenções e resultados, pois há sempre a *situação* mediando todos os atos. É esta indeterminação que se expressa no agir, de acordo com os dois filósofos: não é possível controlar os resultados das ações ou as condições de tempo e espaço através das quais acontecem (contexto/situação, acaso). Tal *indeterminação* atuante sobre os acontecimentos, segundo Nietzsche, se traduz na borboleta que rompe o casulo: ela expressa a liberdade situada, na medida em que a borboleta situa-se em certo casulo, num caule de uma flor qualquer. Em Sartre, a situação expressa a própria realização da liberdade, na medida em que todo agir é livre e, necessariamente, situado: “Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há *situação* a não ser pela liberdade” (SARTRE, 1997, p. 602). Sartre *situa* a liberdade absoluta e mostra como a situação traz à cena um conjunto de fatores complexos em jogo nas ações humanas; são limites que, no entanto, não suprimem a liberdade – ao contrário, validam a condenação humana a ser livre em situação. Nas palavras do autor:

O argumento decisivo empregado pelo senso comum contra a liberdade consiste em lembrar-nos de nossa impotência. Longe de podermos modificar nossa situação ao nosso bel-prazer, parece que não podemos modificar-nos a nós mesmos. Não sou ‘livre’ nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. [...] A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso (SARTRE, 1997, p. 593).

Retomando o início do diálogo aqui proposto, é possível afirmar que os filósofos concordariam em relação ao agir humano ser atravessado tanto por fatores relativos à situação vivida quanto ao querer do agente, que fazem de cada existência uma obra autoral única. Apesar de Nietzsche enfatizar primordialmente as forças irremediáveis da vontade de poder, nota-se a recusa de qualquer determinação metafísica (essência, natureza) direcionando os atos humanos; nos termos nietzschianos, sentir-se um fato inteiramente consumado é recusar-se a agir livremente. Assim, a filosofia nietzschiana fala, através de Zaratustra, que viver é fazer de si uma *obra*, uma criação inventada em meio ao caos. Sartre, embora não utilize as metáforas nietzschianas, mostra, também,

que agimos livremente neste ambiente caótico (situação). Nota-se que o ato de agir coincide com a nossa condição de ser livre, não havendo outra possibilidade de existir senão *sendo* liberdade. Noutras palavras, a liberdade é o nosso modo de ser no mundo, e o fato de haver limites que rivalizam com o livre agir não é limitante para a liberdade, no sentido de suprimi-la, mas é o que a demarca enquanto criadora de possíveis realizáveis.

Os dois filósofos mostram, portanto, que não há limites impostos ao agir que não brotem da própria liberdade; nas palavras de Sartre: “O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade” (SARTRE, 1997, p. 593). Todo ato humano é fruto de um projeto criado livremente, em situação. Então, pode-se dizer que *liberdade* é projetar um lance de dados e assumir o resultado obtido no jogo; esta imagem é evocada por Nietzsche no aforismo 130 de *Aurora*: “As mãos férreas da necessidade, que agitam o copo de dados do acaso, prosseguem jogando por um tempo infinito [...]. Talvez nossos atos de vontade e nossos fins não sejam outra coisa que tais lances [...]; nós mesmos agitamos o copo de dados com mãos férreas” (NIETZSCHE, 2004b, pp. 99-100). Em *Les jeux sont faits*, peça de 1947, Sartre também se refere ao lance de dados que faz o destino: somos as mãos que agitam e lançam os dados, e o resultado dos lances é a liberdade transformada em destino vivido (mesmo após a morte, como na história de Eva e Pedro).¹⁸

Ou, noutro exemplo que ilustra bem o lançar dos dados e assumir o resultado dos lances, alguém cria livremente o projeto de escalar um rochedo ou montanha, situação trazida à cena por Sartre: “Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (SARTRE, 1997, p. 593).¹⁹ O rochedo pode ser considerado “escalável ou não escalável” por quem o olha a partir de um projeto de escalada e após analisadas as condições limitantes naturais, aquelas não diretamente alteráveis pela ação humana – a depender de cada projetar, claro: numa pedreira, o rochedo será mero objeto de extração de recursos e riqueza, enquanto que, para o alpinista, o rochedo é desafio a ser cumprido. De todo modo, “o rochedo destaca-se sobre fundo de mundo por efeito da escolha inicial de minha liberdade. Mas, por outro lado, minha liberdade não pode decidir se o rochedo ‘a escalar’ irá servir ou não à escalada. Isso faz parte do ser em bruto do rochedo” (SARTRE, 1997, p. 600). É a “liberdade projetante” (SARTRE, 1997, p. 601) que irá decidir se o projeto é ou não realizável.

Se as formas do rochedo expressam seu *ser bruto* (natural), o que pode ser dito em relação ao corpo de quem projeta a escalada: as condições físicas impõem limites corporais objetivos? A corporeidade poderia limitar a liberdade? Não, de acordo com Sartre: o corpo não é o limite do livre-projetar. Ao contrário, “o corpo, por sua vez, só se revela bem ou mal treinado em relação a uma escolha livre. É porque estou aí e faço de mim o que sou que o rochedo desenvolve com relação a meu corpo um coeficiente de adversidade” (SARTRE, 1997, p. 601). Afinal, quem faz o corpo é quem vive tal e qual corporeidade e não uma natureza determinante. Não há desculpas externas às quais se apegar: a liberdade atua de modo absoluto, tanto no organismo físico (condicionamento, capacidades, práticas, hábitos, *habitus*) quanto em nossas reações ante as normas sociais. Em suma, tudo que é humano, demasiado humano, é liberdade. Não somos fatos inteiramente consumados. Somos possibilidades projetantes, que lançam os dados-projetos e experimentam livremente, em situação, os resultados construídos.

E, em certo sentido, sou eu quem escolhe meu corpo como franzino ao levá-lo a defrontar-se com dificuldades que eu mesmo faço nascer (alpinismo, ciclismo, esportes). Se não escolhi praticar esportes, se permaneço em cidades e se ocupo-

me exclusivamente de negócios ou trabalhos intelectuais, meu corpo de forma alguma será qualificado por esse ponto de vista (SARTRE, 1997, p. 602).

Vive-se *corpo*, logo, cada ser-livre *faz* a corporeidade vivida. Ainda que o corpo seja composto de sistemas integrados sobre os quais não atua um direcionamento racional, no sentido de querer-decidir acerca da própria respiração, digestão, circulação sanguínea etc., ou controlar possíveis alterações celulares, infecções e demais enfermidades contingenciais, na perspectiva sartreana, é impossível separar o agente-homem e o organismo humano; estas não são realidades separáveis, mas são existencialmente simultâneas. Ora, o humanismo sartreano é radical, logo, a corporeidade – seus padrões e limites – são construções humanas. Escolhas situadas. É na alimentação, nas atividades físicas, nos cuidados e no modo como cada um assume a carga *orgânica* recebida e recriada que a liberdade atuará no projeto ante o rochedo: fazer a escalada ou assumi-lo como objeto de contemplação na paisagem são possíveis humanos, realizáveis ou não. Projetar-se, segundo a filosofia da liberdade, corresponderia, na filosofia nietzschiana, ao ato de livre criação.

Por isso, para Nietzsche, o *querer liberta*, pois criar é ser livre. Sem adentrar, porém, o ambiente ontológico acerca do significado de *ser* na filosofia nietzschiana – o que remeteria à subjetividade moderna, psíquica ou a uma ontologia pré-fenomenológica –, trata-se de considerar, aqui, as declarações do autor que expressam muito mais o fazer-se e o criar-se do que propriamente uma definição ontológica. Assim, a liberdade de se projetar alpinista e escalar o rochedo é fruto de um querer que se concretiza nas ações vividas. E as criações que ultrapassam o querer, como as formas grandiosas de um rochedo ou de uma cachoeira, somente se tornam limitantes quando adquirem sentidos no próprio projetar. Segundo Sartre, “A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é” (SARTRE, 1997, p. 602). Logo, na filosofia sartreana, a corporeidade não pode ser considerada situação-limite porque ela é livre criação humana. Na mesma ótica, a corporeidade, em Nietzsche, reúne liberdade e natureza na inocência do agir humano (irresponsabilidade); e nesta concepção, correlata à vontade de poder, Nietzsche denuncia aqueles que se sentem como fatos inteiramente consumados, ou que agem de má-fé. Sartre, notadamente, também alerta para o fato de que agir livremente, assumindo a responsabilidade sobre o próprio agir, é não agir de má-fé, é não se esconder atrás de desculpas (Deus, Natureza, Sociedade). Não ser um fato consumado é, portanto, ser responsável e assumir-se inteiramente como autor das próprias ações; a liberdade absoluta exige a responsabilidade absoluta, não enquanto culpa ou peso a ser carregado pelo agente, mas enquanto condição inescapável de existência: é assumir, absolutamente, a vida vivida; neste ponto, Nietzsche e Sartre também caminham juntos:

Sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades (SARTRE, 1997, p. 650).

Enfim, Nietzsche e Sartre concordariam que a liberdade (absoluta/situada) move as ações humanas: do fazer-se corpo-apto-a-escalada à, simplesmente, alguém que contempla a paisagem; estas escolhas são construídas, situadas, e vividas livremente. Embora o filósofo alemão considere as forças múltiplas da vontade de poder, atuantes

sobre todo organismo vivo, elas não *causam* as ações, justamente porque Nietzsche recusa toda noção de causa e efeito em sua filosofia.²⁰ O fato de que somos atravessados por forças da vontade, que influenciam nosso querer e conduzem nosso agir, não exime o agente de ser o autor de suas próprias ações. Numa palavra, em Nietzsche, a vontade de poder não é um recurso de má-fé ou desculpa externa, que deslocaria para além do agente a autoria por seu agir. E é neste sentido que a responsabilidade absoluta, defendida por Sartre, dialogaria com o discurso *Da redenção*, no qual Nietzsche-Zaratustra assume-se autor-ator de tudo que foi e ainda será vivido: “assim eu o quis”. E, parafraseando o filósofo alemão, é possível dizer: *assim eu o fiz e faria novamente, mais uma vez e por incontáveis vezes* (cf. aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, anúncio do eterno retorno). Portanto, liberdade e vontade são noções entrelaçadas em Nietzsche, que se concretizam mais fortemente na redenção, assumindo-se passado-presente-futuro. É também sendo, no presente, o próprio passado e abertura ao futuro, que Sartre declara, em *As Palavras*, que se tornou um *homem que desperta* para voltar a ser o que sempre fora: um viajante – ou andarilho.

Mudei. Contarei mais tarde que ácidos roeram as transparências deformantes que me envolviam [...]. A ilusão retrospectiva está reduzida a migalhas; martírio, salvação, imortalidade, tudo se deteriora [...]; há quase dez anos sou um homem que desperta, [...] e que não mais sabe o que fazer de sua vida. Voltei a ser o viajante sem passagem que eu era aos sete anos... (SARTRE, 1984, pp. 181-182).

Sartre mudou e se refez, seguidas vezes, sendo liberdade-situada, vivida, até esgotar-se, na morte, como antes fizera Nietzsche, morto no século anterior, consumindo-se livremente em vida. Ambos *encarnaram* o livre agir, o criar sentidos, e *transvaloraram* valores, paixões que movem as ações humanas, mesmo que inúteis e sem razão. Afinal, Sartre conclui *O Ser e o Nada*, afirmando, severamente: “o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 1997, p. 750). Nietzsche não é menos radical ao declarar a decadência em torno do último homem, aquele que sucumbe às amarras do rebanho. Mas, por fim, considera o homem um projeto de superação: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. [...] O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*” (NIETZSCHE, 2005, p. 38). Transição em busca de fazer de si uma obra artística, assumir-se como *poeta-autor da própria vida* (cf. aforismo 299 de *GC*) ou, como declara no aforismo 276 de *GC*, sobre “aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]” (NIETZSCHE, 2004, p. 187); trata-se, claro, de um destino construído, ainda que seja no lance de dados.

Nesta caminhada feita de bifurcações e encruzilhadas, os filósofos andarilhos constroem suas próprias trilhas e travessias. E o percurso proposto por Sartre, de *situar* a liberdade absoluta, expressa mais precisamente como fazer de si uma obra de arte, tal qual propõe a transvaloração de Nietzsche. Obra-existência, feita livremente, *em situação*, em meio a uma guerra, por exemplo. E Nietzsche se surpreenderia com força da narrativa sartreana: a cena final de Mathieu Delarue, em *Os Caminhos da Liberdade*, quando o protagonista enfrenta uma situação-limite, é uma bela e trágica aplicação do ensinamento de Zaratustra. É assim que Sartre narra a *redenção* de Mathieu, no sentido nietzschiano do termo: “atirou sobre o belo oficial, em toda a Beleza da Terra, na rua, nas flores, nos jardins, em tudo o que amara. A beleza deu um mergulho obscuro e Mathieu atirou de novo. Atirou: era puro, todo-poderoso, livre” (SARTRE, 2017, p. 222). Querer e agir livremente se efetivam neste solitário instante catártico. Sim, Nietzsche e Sartre caminhariam juntos e dialogariam nas perspectivas em torno da

Liberdade absoluta/situada e da Vontade criadora; e o caminho para fazer de si uma obra é árduo e percorrido *livremente*, só e em situação, no conflito de forças imprevisíveis, na *travessia*, entre Vontade e Liberdade.

REFERÊNCIAS

- BIERI, Andréa. *Nietzsche em Sartre: o 'homem só'*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, n. 38, 2016.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre – uma biografia*. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- COLI, GIUBILATO, WEBER. *Dossiê Nietzsche na Fenomenologia*. Voluntas, v.12, n.1, jan/abril, 2021.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. *Ética e Liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*. Curitiba: Appris, 2018.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. “Revisitando a Utopia: Sartre e o engajamento político-social da liberdade”. Revista Sisifo, n.5, v.1, 2017.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. “Conhecer e ser-no-mundo: uma questão epistemológica?”. Princípios, v.19, n.32, 2012.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. “Liberdade e destino: ensaio sobre o 'Les jeux sont faits', de Sartre”. Sisifo, n.3, v.1, 2016.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. “Ser-no-mundo, liberdade e negatividade: Sartre, Merleau-Ponty e o rochedo”. *Temas de Ética e Epistemologia*. Teresina: EDUFPI, 2011.
- FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. “A recepção de Nietzsche na França: da *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* ao período entreguerras”. Cadernos Nietzsche n. 30, USP, 2012.
- LE RIDER, Jacques. “Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent”. Paris, PUF, 1999.
- MARTON, Scarlett. “Sartre: ontologia e historicidade”. O que nos faz pensar, n. 38, PUC-Rio, 2007.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, um 'francês' entre franceses*. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Editora Barcarolla/Discursos Editoriais, 2009.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia – helenismo ou pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 2004a.
- NIETZSCHE, F. *Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 2004b.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos – ou, como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004c.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos/Outros escritos*. Tradução: Rubens R. Torres Filho. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NORBERTO, Marcelo. *Nietzsche e Sartre: bárbaros da modernidade*. Cadernos Nietzsche, n. 29, São Paulo, 2011.
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 20ª ed. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, J-P. “O Existencialismo é um Humanismo”. Textos escolhidos (por José Américo Motta Pessanha). Trad. Vergílio Ferreira, Luiz R. S. Fortes, Bento Prado Jr. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, J-P. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SARTRE, J-P. *Diário de uma Guerra Estranha: novembro de 1939, março de 1940*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- SARTRE, J-P. « Une défaite ». *Écrits de Jeneuse*. Michel CONTAT & Michel RYBALKKA. Paris, Gallimard, 1990.
- SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris, Gallimard, 1983.

- SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme J. F. Teixeira; apresentação Gerd Borheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SILVA, Claudinei A. F. “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”. *Revista Voluntas*, v.12, n.1, 2021.
- VERBAERE, Laure. “L’histoire de la Réception de Nietzsche en France - Bilan critique”. *Revue de littérature comparée*, n. 306, 2003/2.

NOTAS

- O presente artigo buscará, justamente, desenvolver esta afirmação; trata-se de uma hipótese (ou suspeita – para usar um termo caro a Nietzsche) de que é possível aproximá-los em muitos aspectos, conforme indicam os autores consultados aqui: NORBERTO, M. “Nietzsche e Sartre: bárbaros da modernidade”. *Cadernos Nietzsche*, ed. 29, USP, 2011; BIERI, Andréa. “Nietzsche em Sartre: o homem só”. *Revista O que nos faz pensar*, n. 38, PUC-Rio, 2016. MARTON, Scarlett. “Sartre: ontologia e historicidade”. *Revista O que nos faz pensar*, n. 38, PUC-Rio, 2007; entre outros que reforçam o intento desta pesquisa de pós-doutoramento *Ecos da transvaloração de Nietzsche em Sartre*.
- 2 Conforme indicam as fontes consultadas acerca da temática: MARTON, Scarlett (org./autora do referido capítulo). *Nietzsche, um ‘francês’ entre franceses*. “Voltas e reviravoltas – Acerca da recepção de Nietzsche na França”. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Editora Barcarolla/Discurso Editorial, 2009; FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. “A recepção de Nietzsche na França: da *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* ao período entreguerras”. *Cadernos Nietzsche* n. 30, USP, 2012.
- 3 A respeito das distorções feitas por Elisabeth Förster-Nietzsche em torno da obra de seu irmão, conferir: MONTINARI, Mazzino. “Interpretações nazistas”. *Cadernos Nietzsche*, ed. 7, p. 55-77, USP 1999; RUBIRA, Luís. “Nietzsche no Brasil (1933-1943): da ascensão do nacional-socialismo ao Grande Reich alemão”. *Cadernos Nietzsche*, ed. 37 (3), USP, 2016. E, ainda, o texto “A verdade das ruínas”, de Oswaldo Giacoia Jr., publicado em 2008, Folha de SP, <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2505200812.htm>, acesso em julho 2021.
- 4 Ainda sobre distorções e preconceitos ver também: “A genealogia dos preconceitos”, de Oswaldo Giacoia Jr., publicado em 2000, Folha de SP, disponível em , acesso julho/2021; MARTON, S. “Nietzsche e a crítica da democracia”, *Revista Dissertatio* [33] 17, UFPel, 2011. Sobre o livro citado ver GIACOIA, O. *Nietzsche & Para além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2002.
- 5 Dois escritos de Heidegger apontam este caminho: HEIDEGGER, M. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?” *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002; e HEIDEGGER, M. “A sentença nietzschiana ‘Deus está morto’”. Tradução de Marco Antonio Casanova. *Revista Natureza Humana*, v.5, n.2, São Paulo, 2003. Ver também o artigo consultado: LIMA, Márcio Silveira. “Os percursos de Dioniso e Zaratustra: Nietzsche crítico de si mesmo”. *Estudos Nietzsche*, v.9, n.2, 2018.
- a6 FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- 7 Sobre as traduções ver: CHAVES, Ernani. “Ler Nietzsche com Mazzino Montinari”. *Cadernos Nietzsche*, ed.3, 1997; e BUSELLATO, Stefano. “Giorgio Colli intérprete de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, ed. 33, 2013.
- 8 Publicado em *Écrits de Jeneuse*, edição de Michel CONTAT e Michel RYBALKA, Paris, Gallimard, 1990.
- 9 Em *Cahiers pour une morale*, Sartre se refere à normatividade moral da época do filósofo alemão e o relaciona ao militarismo em voga então na Europa: “La vérité de Nietzsche, c’est le professeur de philosophie dans un Etat Bourgeois et militaire” (SARTRE, 1983, p. 108). Esta declaração, evidentemente, deve ser contextualizada nas discussões dos *Cadernos*, obra na qual Sartre discute moral e normatividade, entre outros temas, e propõe uma ética do porvir (SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983).

- 10 Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. “Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento”. Dois Pontos, v.3, n.2, 2006. DA SILVA, L.D. “Revisitando a Utopia: Sartre e o engajamento político-social da liberdade”. Sísifo, n.5, v.1, 2017. NORBERTO, M.S. & CASTRO, F.C.L. *Sartre e a Política*. RJ: Via Verita/PUC-Rio, 2019.
- 11 Trata-se de uma fala de Zaratustra, personagem de Nietzsche, aos homens que o acompanhavam: “Retribui-se mal a um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo” (NIETZSCHE, 2005, p. 195); em seguida, Zaratustra ordena: “eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós” (NIETZSCHE, 2005, p. 195); por fim, quando chega o momento de Zaratustra seguir sozinho e abandonar a floresta, as montanhas e a caverna onde se abrigava junto a seus amigos, ele segue sem hesitar, em busca de fazer de si uma obra (NIETZSCHE, 2005, p. 381).
- 12 Sobre Nietzsche e Fenomenologia: BOUBLIL, Élodie & DAIGLE, Christine (Orgs.). *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013; e ALMEIDA, Diogo Heber A. Resenha de Nietzsche e Fenomenologia: Potência (Poder), Vida, Subjetividade. Kínesis, Vol. VI, nº 12, 2014.
- 13 A proximidade entre o filósofo alemão e Merleau-Ponty é tema de dois artigos consultados nesta pesquisa: GÜNZEL, Stephan. “Sobre a Arqueologia de Terra, Corpo e Mundo da Vida: Nietzsche – Husserl – Merleau-Ponty”. Revista Filosófica São Boaventura, v. 10, n. 2, 2016; SILVA, Claudinei A. F. “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”. Revista Voluntas, v.12, n.1, 2021.
- 14 Recentemente, foi lançado o *Dossiê Nietzsche na Fenomenologia*, da Revista Voluntas (UFSM); na apresentação, escrita por José Fernandes Weber, Anna Luiza Coli, Giovanni Jan Giubilato, os autores afirmam que Eugen Fink, trabalhando com Husserl, já tentava incluir Nietzsche no “grande sistema aberto da fenomenologia transcendental”; e concluem com duas aproximações possíveis entre Husserl e Nietzsche: a noção de sujeito correlata a mundo, corporeidade, carnalidade (Merleau-Ponty) e visão não teleológica da história, tendo em vista a falta de sentido histórico apontada por Nietzsche, via niilismo, e por Husserl através da ideia de crise (ref. COLI, GIUBILATO, WEBER. “Apresentação”. Dossiê Nietzsche na Fenomenologia. Voluntas, v.12, n.1, jan/abril, 2021); sobre Husserl e seus herdeiros, ver coletânea publicada na Revista Ética e Filosofia Política, UFJF (v.1, n.20, 2017), especialmente o artigo “O método fenomenológico nas Ciências Humanas: a recepção de Husserl na Filosofia Francesa Contemporânea” (TOURINHO, C.D.C) sobre a fenomenologia na França.
- 15 Os termos instinto ou inconsciente não serão discutidos, aqui, enquanto categorias da Psicanálise ou da Biologia; eles são usados unicamente para denominar o que não é racional: os impulsos em jogo nas correlações corpo e consciência, inconsciente e instinto; quando se refere a essas pulsões Nietzsche usa a palavra *Trieb*, conforme explica o tradutor Paulo César de Souza: “Deve-se atentar não só para o caráter ativo e irreprimível do *Trieb*, mas também para a sua plasticidade e indeterminação” (in: NIETZSCHE, 2005a, p. 197).
- 16 Nietzsche utiliza-se da imagem de ser-indestrutível para caracterizar a força dionisíaca atuante nos seres que resistem à morte, apesar dos sofrimentos vividos: “Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (NIETZSCHE. F. *Fragmentos póstumos*, §1052, 1884-1888, tradução: Rubens R. Torres Filho. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983). E, ainda, “Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisíacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*” (*Fragmentos póstumos*, “Meu novo caminho para o ‘sim’”, §104, 1884-1888, tradução: Rubens R. Torres Filho. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983).
- 17 De fato, Nietzsche contrapõe-se à responsabilidade que associa caráter e culpa, conforme nota-se no aforismo 39 de *HDH*, da “liberdade inteligível”, no qual o filósofo analisa o agir moral e a compaixão como recursos para provocar ressentimento e culpa (cf. SILVA, J.B.L. “Vontade e Moral em Schopenhauer: algumas suspeitas nietzschianas”. *Natureza e Metafísica* – Atas IV CIM, UFRN, Natal, 2012/2015). E a respeito de inocência, corpo, natureza e liberdade em Nietzsche ver BARRENECHEA, Miguel A. *Nietzsche e a*

liberdade. Rio de Janeiro: 7Letras 2008. E do mesmo autor: *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017. Ainda, SILVA, J.B.L. “O corpo é uma grande razão: Liberdade, Consciência e Natureza em Nietzsche”. Revista *Ética e Filosofia Política*, n.23, v.1, 2020.

- 18 Os lances de dados são “apostas. Pode-se usar aqui um termo técnico, projeto: projetar-se é fazer uma aposta. [...] A vida é a abertura, é a existência, é nadar num mar de possíveis” (DA SILVA, L.D. “Liberdade e destino: ensaio sobre o 'Les jeux sont faits', de Sartre”. Revista *Sísifo*, n.3, v.1, 2016, p. 19).
- 19 Ainda, “Para Merleau-Ponty, quer eu tenha ou não decidido escalar o rochedo, ele me parece grande porque ultrapassa o poder de meu corpo; há, segundo o filósofo, *como que um eu natural* que não abandona sua situação mundana. A exigência desse *eu* no contexto da filosofia de Sartre tem um nome: má-fé” (DA SILVA, 2011, p. 89).
- 20 A crítica nietzschiana à causalidade aparece no capítulo 1, “Dos preconceitos dos filósofos”, em *Além do Bem e do Mal* (NIETZSCHE, 2005a), nas seções 15 e 16, e no capítulo 2, “O espírito livre”, seções 34 e 36. Ainda, em *Crepúsculo dos ídolos – ou como filosofar com o martelo*, (NIETZSCHE, 2000), dedica um capítulo aos “Quatro grandes erros”, dentre os quais está pensar o homem e todos os seres (coisas-mundo) existentes como resultado de uma relação entre causa e efeito.