



ELIS DE AGUIAR BONDIM RIBEIRO DE OLIVEIRA

**ALTERIDADE COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA:
FRIEDRICH NIETZSCHE E OSWALD DE ANDRADE**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro,
setembro de 2022.



ELIS DE AGUIAR BONDIM RIBEIRO DE OLIVEIRA

**ALTERIDADE COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA:
FRIEDRICH NIETZSCHE E OSWALD DE ANDRADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Adrianly Ferreira de Mendonça

UFRJ

Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida

PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de setembro de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Elis de Aguiar Bondim Ribeiro de Oliveira

Graduou-se em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), obtendo o grau de bacharela em 2016 e o de licenciada em 2019.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Elis de Aguiar Bondim Ribeiro de

Alteridade como afirmação da vida : Friedrich Nietzsche e Oswald de Andrade / Elis de Aguiar Bondim Ribeiro de Oliveira ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2022.

153 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Moral. 3. Filosofia da cultura. 4. Genealogia. 5. Alteridade. 6. Antropofagia. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para minha mãe, que me ensinou a ler e escrever; meu pai, que me facilitou a realização da graduação dando suporte aos meus estudos; minha tia Heloísa e minha avó Maria Lúcia, graças a quem pude concluir a escola, e que formaram meu amor incondicional à busca pelo conhecimento; e, por fim, a cada professor que passou por mim em minha formação intelectual.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 001.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao meu orientador Professor Pedro Duarte de Andrade, pelo acolhimento a esta proposta de pesquisa.

À PUC-Rio, pela oportunidade e acolhimento.

Aos meus pais, tia e avó, pelos motivos citados na dedicatória acima.

Aos professores Adrianly Mendonça e Filipe Ceppas, ambos da UFRJ, pelas importantes contribuições e palavras de apoio.

Aos meus colegas da PUC-Rio. Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pela paciência, resposta às dúvidas e ajuda, em especial, a Edna Sampaio, sempre muito atenciosa.

Resumo

Oliveira, Elis de Aguiar Bondim Ribeiro de. **Alteridade como afirmação da vida: Friedrich Nietzsche e Oswald de Andrade**. Rio de Janeiro, 2022. 147p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Friedrich Nietzsche, ao longo de sua obra e, em especial, em sua crítica ao valor dos valores morais ocidentais para a vida, em que elabora a tipologia da *moral nobre* e *moral dos escravos*, associa a criação de valores a diferentes fisiologias humanas (*homem ativo* e *homem reativo*, *homem como ave de rapina* e *homem como ovelha*), compreendendo a moral como não desligada da vida orgânica e se colocando contra valores e práticas de homogeneização e nivelamento. Decorre daí uma visão que valoriza a alteridade – o que é outro, diferente, alheio – como de valor à vida, enquanto característica fisiologicamente inerente aos homens e que alimenta a força plástica humana. Oswald de Andrade, leitor confesso de Nietzsche, em especial em seus manifestos e ensaios filosóficos, resgata e reelabora a noção de *antropofagia*, enquanto visão de mundo e postura filosófica em que o outro é alimento de transformação de si, orgânica e moralmente (isto é, enquanto alimento ao corpo, no caso do ritual em sua origem, e também enquanto alimento à criação de novos valores); e que, portanto, também valoriza a alteridade como de valor à vida. Oswald elabora a sua própria tipologia, a do *homem messiânico* e *homem antropofágico* (*patriarcado* e *matriarcado*), e a sua análise do valor dos valores morais ocidentais para a vida, em que a sua crítica à *moral do sacerdócio* em muito se aproxima à crítica de Nietzsche feita a essa que, para o filósofo alemão, foi a mais forte das morais de escravo e de rebanho que o homem ocidental desenvolveu. Dentre aproximações e diferenciações, ambos os pensadores nos indicam a reflexão sobre a alteridade enquanto elemento de valor à plasticidade humana e, assim, à vida, apesar das tendências homogeneizadoras que possamos identificar ao longo da história e, ainda, do momento presente.

Palavras-chave

Moral; Filosofia da Cultura; Genealogia; Alteridade; Antropofagia.

Abstract

Oliveira, Elis de Aguiar Bondim Ribeiro de. **Alterity as an affirmation of life: Friedrich Nietzsche and Oswald de Andrade**. Rio de Janeiro, 2022. 147p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Friedrich Nietzsche, throughout his work and, in particular, in his critique of the value of western moral values for life, in which he elaborates a typology of the master morality and slave morality, associates the creation of values to different human physiologies (active man and reactive man, man as bird of prey and man as sheep), comprehending the morality as not excluded from organic life and being against values and practices of homogenization and leveling. It follows from this a view that values alterity – what is other, different, unrelated – as a value to life, as a physiologically inherent characteristic of men and that feeds human plasticity force. Oswald de Andrade, a self-confessed reader of Nietzsche, especially in his manifestos and philosophical essays, rescues and re-elaborates the notion of anthropophagy, world view and philosophical posture in which the other feeds the transformation of the self, organically and morally (that is, as nutrition for the body, in the case of ritual in its origin, and also for the creation of new values), in which, therefore, he also values alterity as a value to life. Oswald developed his own typology, that of messianic man and anthropophagic man (patriarchy and matriarchy), proposing his analysis of the value of Western moral values for life, in which his critique of priesthood morality is very close to Nietzsche's critique of that. That one, for The German philosopher, is the strongest slave and herd morality that was developed by the western man. Among the approximations and differences, the thinkers indicate paths to think about alterity as a valuable element to human plasticity and, thus, to life, although homogenization tendencies we can identify along the History and still in the present.

Keywords

Morality; Philosophy of Culture; Genealogy; Alterity; Anthropophagy.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
1 – A VIDA COMO CRITÉRIO: QUAL O VALOR DOS VALORES PARA A VIDA?	
1.1 – FISIOLOGIA E MORAL, SEGUNDO NIETZSCHE.....	24
1.2 – AINDA NIETZSCHE: DO VALOR OU NÃO VALOR DA METAFÍSICA DOGMÁTICA EUROPEIA OCIDENTAL PARA A VIDA.....	39
1.3 - DA NECESSIDADE DE NOVOS VALORES: PERSPECTIVISMO E TRANSVALORAÇÃO.....	46
1.4 – ANTROPOFAGIA: <i>WELTANSCHAUUNG</i> FAVORÁVEL À VIDA.....	53
2 – GENEALOGIA DA MORAL (NIETZSCHE) E CRONOLOGIA DAS IDEIAS (OSWALD).....	63
2.1 – GENEALOGIA DA MORAL: MORAL DO SENHOR E MORAL DE ESCRAVOS.....	68
2.2 – O HOMEM ANTROPOFÁGICO E O HOMEM MESSIÂNICO: MATRIARCADO E PATRIARCADO.....	81
2.3 – A CRONOLOGIA DAS IDEIAS DE OSWALD.....	93
2.4 – APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS.....	111
3 – DAS VANTAGENS E DESVANTAGENS DA HISTÓRIA PARA A VIDA	
3.1 – NIETZSCHE, A HISTÓRIA MONUMENTAL, TRADICIONAL/ANTIQUÁRIA E CRÍTICA.....	117
3.2 - A FORÇA PLÁSTICA NA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA: O HISTORIADOR-ARTISTA.....	122
3.3 - OSWALD DE ANDRADE: UM HISTORIADOR-ARTISTA.....	127
4 – CONCLUSÃO.....	141
6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	150

Lista de abreviações

Friedrich Nietzsche

II CI - II Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida

III CI - III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador

ABM - Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro

AGC - A Gaia Ciência

AFZ - Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém

AU - Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais

CI - Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo

GM - Genealogia da Moral: uma polêmica

HDH -. Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

AC - O anticristo e Ditirambos de Dioniso

SFE - Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino

Oswald de Andrade

CFM - A Crise da Filosofia Messiânica.

AM - Ainda o Matriarcado

AMU - A Marcha das Utopias

ARP - A reabilitação do primitivo

MA - Manifesto Antropófago.

MPP - Manifesto da Poesia Pau Brasil

MAD - Mensagem ao antropófago desconhecido

OA - O antropófago

VM - Variações sobre o matriarcado.

AACB - Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – O Homem Cordial.

PB - Pau Brasil.

O ensino-aprendizado da filosofia não deve ter como pressuposto a centralidade desta para a construção de uma “postura crítica”, mas deve reinventar essa postura enquanto exercício de apropriação e subversão da “tradição do pensamento ocidental”. (CEPPAS, 2017: p. 2)

É preciso partir de um desejo da diferença para reinventar a civilização. Se a globalização pode significar um rearranjo produtivo, tectônico, em que o mundo todo tende à homogeneização e a (para lá de relativa) ausência de fronteiras, torna-se ainda mais urgente a atenção para com nossa diferença específica. (Ibidem)

INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche (1844-1900), prussiano, filólogo e filósofo, um moderno crítico da modernidade; Oswald de Andrade (1890-1954), brasileiro, literato a flertar com a filosofia, também um moderno crítico da modernidade. Ambos não academicistas, não eruditos, cada um a seu modo quebrando com paradigmas filosóficos: contra a noção de sistema na filosofia, aplicando uma escrita fragmentária, num diálogo com a tradição do pensamento ocidental não reprodutivo, mas destrutivo-constutivo, abertos à mudança constante. E, sobretudo, tendo, cada um, um *modus operandi* que passa pela afirmação do valor do outro, do diferente, da alteridade, à vida que se faz mais rica na diferença, na diversidade e, assim, na criação, isto é, no engendramento do novo: a vida enquanto força-plástica possível, ao homem, em todas as suas esferas. É a análise das perspectivas nietzschiana e oswaldiana diante da tradição de pensamento ocidental e de seus *modus operandi*, no que concerne à valoração positiva do *outro*, da *diferença*, que nos propomos no presente trabalho, em prol de, a partir de uma aproximação entre os autores, defendermos o valor da alteridade para a vida: condição essencial à força plástica da qual decorre a heterogeneidade.

É nesse sentido que Friedrich Nietzsche (Reino da Prússia, 1844-1900), desde seus primeiros escritos, traz uma crítica a atitudes e discursos em prol de homogeneidade e igualdade entre os homens. O filósofo elabora um pensamento crítico, por exemplo, à tradição racionalista que busca igualar a humanidade enquanto seres racionais capazes do que a tradição europeia ocidental chamou de *conhecimento*¹, enquanto busca e alcance de *verdades universais* (isto é, iguais a todos os homens, de modo a homogeneizar tanto as ‘verdades’ possíveis de serem conhecidas quanto os homens que, através do uso de sua razão, as alcançam), a qual ele interpreta como inaugurada por Sócrates e coroada por Platão. Foi crítico também às tendências dos estudos históricos de conservar de modo estagnado e/ou monumentalizar em excesso o passado e tradições – isto é, mantê-los, homogeneizando o presente e o passado, não se abrindo ao novo, à mudança – em detrimento de uma relação com a História que faça do passado ponte para o novo.

¹ Nietzsche, ao longo de sua obra, critica tal noção de *conhecimento* enquanto busca por *verdades*: "Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: 'só há fatos', diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações." (KSA XII, 7 [60]).

Similarmente, viu com desconfiança tendências da cultura e da Educação que ele identifica na Alemanha de então, sendo uma de redução – redução das diferenças e idiossincrasias culturais – e outra de expansão, a qual é de disseminação de um discurso em prol de *uma* cultura alemã, isto é, homogeneização (processo este presente não somente no contexto específico de formação da Alemanha enquanto Estado Moderno através da unificação de diferentes comunidades, como também na formação geral dos Estados Modernos europeus e, hoje, na globalização e hegemonia de alguns Estados e nações sobre outros). Fortemente presente em toda a sua obra, foi crítico a religiões, em especial à linhagem judaico-cristã, que prega a igualdade dos homens perante Deus, assim como a modelos de organização política e social, como a democracia moderna, que propõe igualdade política, e o socialismo, que propõe não somente igualdade política, mas também socioeconômica, dentre outros.

A homogeneidade e igualdade, desenvolve Nietzsche, são negativas, danosas, prejudiciais, desestimuladoras ao surgimento do novo, isto é, à criação. Como se poderia alimentar o surgimento do novo – isto é, do *diferente* – ao se defender, propor, disseminar e estimular que tudo e todos sejam iguais e homogêneos? Ser negativo ao surgimento do novo e, no mínimo, dificultador, se não impeditivo, é também ser negativo à e dificultador da vida, desenvolve Nietzsche ao longo de suas obras. Não somente o novo – a diferença – é condição humana, pois cada nascimento humano instaura o novo no mundo, enquanto alteridade orgânica e física que se é (como desenvolve Hannah Arendt em *A Condição Humana*)², sendo esta inerente à humanidade, como também a força plástica inerente aos homens traz à ‘vida’ um sentido além do orgânico, que é o da incomensurável potência de transformação da natureza, isto é, de criação. Essa segunda acepção de *vida* é a de *abertura a possibilidades* engendradas pela ação humana, de modo que fechar tal abertura, ou muito reduzi-la, em prol de uma ou apenas um grupo de possibilidades, é redutor da vida.

² Hannah Arendt (1906-1975) foi uma filósofa política alemã de origem judaica, tendo seu pensamento sobre *a condição humana* e *a banalidade do mal*, conceito este desenvolvido em suas análises dos regimes totalitaristas do século XX, feito de sua obra de importância indiscutível. Dentre suas principais obras, destacam-se “As Origens do Totalitarismo” (1951), “A Condição Humana” (1958), “Entre o Passado e o futuro” (1961) e “Eichmann em Jerusalém” (1963).

O jovem Nietzsche apresenta ainda resquícios de uma herança metafísica em seu pensamento, ao ver na arte e nos *grandes homens* uma justificação metafísica para a vida (*Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872); *O Nascimento da Tragédia* (1872), *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador* (1874)). Porém, à medida que desenvolve seu pensamento, abandona tal herança e encontra nos mesmos discursos e tentativas citados acima também o seguinte elemento em comum: a busca por explicações, interpretações, categorias e justificações que fogem a esse mundo em que a vida se dá enquanto *bíos* (βίος), organicamente, estando para além dele, pois, biologicamente, os homens já são, inevitavelmente, diferentes. Em outras palavras, tais discursos em prol de homogeneização, os quais são possíveis justamente devido à força plástica humana que lhe permite criar, são tentativas de retirar a *diferença* constitutiva da vida humana, igualando aos homens, e o fazem através da criação e manutenção de justificações que estão para além do mundo orgânico em que a vida de fato se dá: se a força plástica nos permite criações, tal criação porém continua a se dar neste mundo físico no qual vivemos, não havendo vida outra que não seja *bíos* (βίος).³

Tal compreensão permite que Nietzsche ligue diversos aspectos do desenvolvimento humano ocidental, como os acima referidos (racionalismo, cultura, estudos históricos, religião, modelos políticos) também numa crítica à metafísica que, ao propor verdades e categorias universais, não somente elimina diversas outras possibilidades de compreensão do mundo e de modos de vida – o que é, portanto, seguindo a linha de pensamento acima apresentada, negativo à vida enquanto potência, isto é, abertura a possibilidades – como também negador da vida enquanto *bíos* ela mesma, uma vez que esta se dá necessariamente no plano físico e não na abstração do pensamento humano que idealiza algo para além do material e orgânico. Isto é, historicamente, o homem europeu ocidental consolidou um modo de compreender o mundo, e de viver, em que abandona o que é intrínseco à condição humana (enquanto *bíos*) – a alteridade, que permite a diferenciação e, assim, a diversidade – em prol do que não é: a homogeneidade e igualdade.

³ Ressalta-se que, ao falarmos de natureza, de vida e do que é intrínseco ao humano, não estamos nos referindo à essência metafísica, nem a uma natureza humana metafísica, que é justamente a noção contra a qual Nietzsche se coloca; mas à noção elementar de vida, enquanto aquilo que nos faz sermos seres vivos, *bíos* (βίος).

Ao consolidar “verdades universais” – e, portanto, valores que se pretendem universais, pois representam aquilo a que se atribui valor –, tal homem nega valor ao que deles se difere: ao se entronar *a verdade*, recusa-se a concepção de que haja não verdades em si, mas perspectivas, assim como se rejeita o valor da *ilusão*, *mentira*, *ficção* para a vida, sendo essa, para Nietzsche, paradoxalmente, uma das maiores ilusões e mentiras humanas, se não a maior (a de que *há verdades universais*). Ao se coroar a *razão*, o uso de racionalidade, como capacidade suprema humana, de maior valor à vida do que as demais, nega-se e/ou reduz-se o valor dos demais impulsos, instintos e sentidos.

Ao se disseminar uma compreensão que separa *razão* (mente; imaterialidade) de um lado e *instintos* e *sentidos* (corpo; matéria) de outro, como se tais existissem em cada homem de modo apartado e independente, compreende-se a primeira não como mais um impulso humano em direção à vida, mas como aquele que coordena os demais, na ilusão de *controle* sobre si e sobre o mundo – nós que não controlamos nem mesmo o funcionamento de nossos próprios órgãos, ironicamente – e como se aquele que tem vontade existisse separadamente de sua vontade (e todo homem a tem, enquanto pulsão para a vida e *vontade de poder* (*Der Wille zur Macht*), sendo este um conceito de Nietzsche que traz inúmeros debates, os quais não concernem ao nosso trabalho, mas, independentemente dos quais, compreendemos que Nietzsche o atribui à principal força motriz humana, de ambição e busca pela realização do que se quer poder ser e fazer para se ter domínio sobre os demais⁴).

A consciência. – A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também nele o que é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que

⁴ Ressalta-se que a vontade de poder pode se expressar dos mais diferentes modos. Por exemplo, como vontade criativa, no caso de um artista; vontade de verdade, no caso de um filósofo ou cientista; vontade de hierarquia social e comando, no caso de um militar, dentre outros. Mas, em todos os casos, a vontade de poder é força que impulsiona o homem ao esforço de elaboração de meios de domínio e destaque.

durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! – Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (AGC, 2012: p. 61)

A hipervalorização da razão, que seria capaz de estabelecer verdades absolutas, alcançar conhecimentos totalizantes e comandar todas as outras forças orgânicas do corpo humano através da consciência, invadiu diversos os âmbitos da vida humana. Assim, não foi diferente com a História, que, ao ser compreendida teleologicamente, fez com que se atribuisse valor superior ao ‘hoje’ e se compreendesse o devir como destino, misturando os registros humanos com justificações metafísicas, ilusões da razão. Ao se atribuir valor superior a outra vida, outro mundo, como no *Mundo das Ideias* (Platão) e no cristianismo (reino de Deus; a verdadeira vida sendo após a vida física), reduz-se e até retira-se o valor atribuído a *essa* vida, *bíos*, vida material, física, em que somos corpos. Isto é, somos seres que se iludem, mentem, inventam, criam, sentem, não têm controle (compreensão para o que muito contribuiu Freud, ao desenvolver sua concepção do *inconsciente*) e existem materialmente nessa vida terrena. Negar o que é condição humana de existência, enquanto *bíos*, é negar a própria vida, tanto por negar aspectos inerentes à vida humana, como, ratifica-se, por reduzir a sua potência, a sua *abertura a possibilidades*, ao novo, à diferença, à alteridade: aquilo que é outro. Nessa análise do que é favorável ou desfavorável à vida, ressalta-se, é que Nietzsche associa a criação de valores a diferentes fisiologias humanas, o que se relaciona com a sua tipologia da *moral do senhor* e da *moral de escravos*, cujas morais se contrapõem conforme a fisiologia ativa e de domínio ou reativa de obediência de cada um.

No contexto moderno europeu ocidental, de avanços na ciência, a trazer o desenvolvimento de uma compreensão de mundo que se afasta de uma

compreensão mítica e religiosa, tem-se, paralelamente a tal desenvolvimento científico, também um choque diante da incapacidade deste em responder a grandes questões existenciais, como o sentido da vida e o que ocorre após a morte, trazendo uma onda de *niilismo*. Diante do niilismo europeu, Nietzsche, ao longo de sua obra, busca desenvolver alternativas: fazer da crise de valores, da destruição dos mesmos, possibilidade de criação de novos valores, superando os valores metafísicos herdados e o niilismo consequente ao afastamento dos mesmos. No percurso de sua crítica e de sua reflexão sobre possíveis caminhos de superação, Nietzsche desenvolve o que chama de *transvaloração* (*Umwertung*⁵), termo que aparece pela primeira vez em *Além do bem e do mal* (1886), permitindo-nos compreendê-lo como amadurecimento resultante de toda a sua análise, crítica e reflexão sobre as origens dos valores e o valor de tais valores para a vida.

Oswald de Andrade (1890-1954), poeta, escritor, ensaísta e dramaturgo modernista paulista, que também se enveredou pela Filosofia em suas leituras e ensaios, inclusive com referências explícitas a Nietzsche (algumas das quais serão referenciadas ao longo do presente trabalho) e tendo escrito a sua tese *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950) para concurso da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, por sua vez, em seu retorno ao *primitivo* – retorno este que se volta à idiossincrasia do elemento primitivo presente na cultura brasileira a que Oswald pertence, mas que se faz a partir do contato do literato com os movimentos de vanguarda europeus de então, os quais se voltam ao primitivo que não é seu (africano, polinésio), como o cubismo, o surrealismo e o dadaísmo – encontra na *antropofagia* um *modus operandi* e uma visão de mundo, por ele reapropriada e reafirmada como sendo a herança do primitivo que o homem moderno tecnizado deve selecionar para si, pelos seus valores mais próximos à natureza orgânica e, assim, mais favoráveis à vida.

A antropofagia, tal como Oswald a traz em sua obra e perspectiva, é um ritual indígena de afirmação de si através da devoração do outro – devorar o outro para, através de tal devoração, literalmente incorporar as características que fazem do outro um bom guerreiro –, sendo assim um processo que, para além do ato literal de devoração, traz a perspectiva de expansão de si no contato com o outro. Isto é, a

⁵ Do alemão, *Umwertung* é formado pelo prefixo *Um*, que aponta para ‘movimento circular’, ‘queda’, ‘retorno’, ‘mudança’; e pela palavra *Wert*, cujo significado é ‘valor’.

antropofagia é um modo de se colocar diante do outro em que se atribui valor positivo ao outro, isto é, à alteridade, cujo contato é processo de soma, aquisição, acréscimo, expansão, potência, possibilidades, abertura ao novo e, portanto, ao outro. Ao se reconhecer a ausência em si de algo que possa ser acrescentado pelo outro, atribui-se à heterogeneidade, à diferença, valor positivo à vida.

Carli (2016) comenta que Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, voltando-se aos primeiros relatos sobre o selvagem brasileiro, propõem-se a desvendar o motivo da morte gloriosa do guerreiro, observando que faz parte da mesma também um elemento de *vingança*, mas sobretudo a concepção de que o inimigo é também valoroso. Tal passagem cabe aqui tão excelentemente que, apesar de extensa, julgamos conveniente citá-la por inteiro, incluindo as referências outras trazidas por Carli:

Defrontando-se, neste ritual, o carrasco e o sacrificado, veem os autores desenrolar-se, no diálogo entre eles, um drama da memória passada e futura, em que a morte dos antepassados do matador pelo povo da vítima é trazida à tona para justificar a morte desta, que retruca altivamente que seus parentes o vingarão. Trata-se de um dispositivo de temporalidade que lhes assegura, pelo encadeamento de uma vingança interminável e de uma inimizade permanente, o futuro. Tem-se assim que é o inimigo “o guardião da memória do grupo” (CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 71, 1985, p. 201). O inimigo é assim o destino do próprio, sempre exterior a si mesmo, ou, como diz Viveiros de Castro em outra oportunidade, com base nas suas pesquisas etnográficas dos Araweté (*A inconstância da alma selvagem...*), é-lhe, ao selvagem, imanente – **desconhecendo a má consciência e imunes à humildade, assim como a arrogância dos povos eleitos, a ontologia selvagem baseia-se na troca ou comutação de posições com um inimigo igualmente valoroso, e não na identidade mesquinha que impede qualquer comunicação. Isso realiza algo como uma ligação clandestina entre o selvagem canibal e o aristocrata nietzscheano, ambos avessos à filosofia xenofóbica do inimigo como estrangeiro, praticando, ao contrário, a exogamia, a aventura exterior**, tal como a conceitua Freuderico no texto que ora Comentamos [*Revista II.17.3.1929*]. O operador dessa ligação, nas leituras de Oswald, é certamente Montaigne, que ao insistir no valor guerreiro e altivo do canibal lhe “chamou a atenção para a importância autônoma do primitivo” (ANDRADE, Oswald de. A reabilitação do primitivo. In: *Estética e política*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2011, p. 373). **Montaigne é de onde o autor do Manifesto retirou o material para fazer a oposição, bastante nietzscheana, entre**

alta e baixa antropofagia, aquela que come o bom inimigo e aquela que o torna bom escravizando-o: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto” (MONTAIGNE, Michel de. Os Canibais. In: *Ensaio*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 150). Daí a altivez, a violência vingativa e a indiferença aristocráticas reiteradamente atribuídas ao selvagem na *Revista*, com sua “justiça do tacape” (*Revista* II.24.03.1929). (CARLI, 2016, pp. 225-226; grifos nossos)

Seguindo tal linha de pensamento que diferencia uma baixa e uma alta antropofagia – logo, dois modos de compreender o outro e com ele se relacionar e, assim, dois modos de valorar o outro e de se criar valores – Oswald, em *A Crise da Filosofia Messiânica* (2011 [1950]), discorre sobre o que nomeia como *cultura antropofágica* e *cultura messiânica*, por ele consideradas características de dois hemisférios culturais que dividiriam a História do Ocidente em *Matriarcado* (alta antropofagia) e *Patriarcado* (baixa antropofagia). Em sua análise sobre, ele os distingue como características do *homem primitivo* e do *homem civilizado*, do *homem lúdico* e do *homem da obediência*, do *homem da afirmatividade* e do *homem da negatividade*, do *cultura antropofágica* e da *cultura messiânica/do sacerdócio*, respectivamente.

A moral da cultura messiânica e do sacerdócio nega muitos elementos naturais ao homem (organicamente inerentes a ele), por isso caracteriza-se como sendo *da negatividade*: o corpo, o irracional, o prazer, o ócio, dentre outros. Em oposição a este que, ao negar tantos elementos naturais ao homem, se coloca contra a vida, o homem antropofágico é aquele que a afirma, pois em vez de negar sua natureza orgânica, engendra práticas e valores em consonância a ela: ele não atribui um valor negativo ao corpo, ao prazer, ao ócio, e sim um valor positivo; assim como se mantém aberto ao novo, ao outro, à potência que são as incontáveis possibilidades, em contraste com qualquer tipo de dogmatismo e homogeneização. Uma vez que o corpo, o irracional, o prazer, o ócio e a força plástica são aspectos

naturais⁶ à vida do homem, pois são instintos inerentes a ele, enquanto ser vivo (*bíos*), tê-los como valores é afirmar também a vida: são de valor à vida, à conservação e expansão da vida.

A cultura antropofágica, do *homem primitivo*, tem como referência o ritual antropofágico, uma prática de devoração do outro como modo de se incorporar suas qualidades e forças. Nesse sentido, de acordo com os estudos de Oswald, a antropofagia não era realizada nem por fome nem por gula, em oposição à prática do canibalismo, nem apenas por demonstração de poder de um homem sobre outro (apesar do poder estar presente, não seria apenas por domínio do outro), mas como expressão de uma visão de mundo, sendo ela mesma representação de sua *Weltanschauung* (CFM, 2011, p. 138 e 139). *Weltanschauung*, ou *visão de mundo*, denomina um conjunto ordenado de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitivas. Podemos dizer que uma *Weltanschauung* representa uma *cultura*⁷; por isso, Oswald pôde dizer que um povo que a tem como visão de mundo tem uma *cultura* antropofágica.

A antropofagia indígena na qual o literato baseia sua própria *Weltanschauung* – a do bárbaro tecnizado, sobre o que discorreremos ao longo do trabalho – é, portanto, um ritual de devoração do outro realizado como incorporação de algo do outro à medida que este algo é profícuo à transformação de quem o devora. Logo, através da ingestão do que organicamente alimenta a transformação e, assim, a criação de si, e não ingestão do outro como todo, tampouco como modo de se tornar o outro.

Assim, a *morte* do outro se transforma em *vida* dentro daquele que o devora. Justamente, “Do valor oposto, ao valor favorável.” (*Ibidem*, p. 139). Isto é, favorável à vida. Tanto à vida, cabe aqui essa aproximação, no sentido da primeira natureza do homem, como apresentada por Nietzsche em *Sobre nossos estabelecimentos de ensino* (2011 [1872]), que é a biológica e fisiológica, uma vez

⁶ *Naturais* enquanto *bíos*, condição da existência biológica do ser humano, e não em sentido metafísico, ressalta-se novamente.

⁷ O conceito de cultura vem sendo discutido por diferentes estudiosos ao longo do tempo, não havendo consenso sobre sua definição. É suficiente para nós, porém, no que concerne a esse trabalho, a noção de cultura como hábitos, normas de conduta e valores (morais) que diferenciam agrupamentos humanos, assim como sendo resultado de criação humana, em diferenciação daquilo que é dado pela natureza.

que o corpo do outro é alimento físico, quanto no sentido da segunda natureza do homem, que é a sua natureza moral, de criação de valores e sentidos e, portanto, cultural, visto que atribui à morte um novo sentido e constitui uma prática de afirmação do valor do outro e da transformação de si na incorporação de algo do outro. Em outras palavras, ao se valorar a morte do outro como alimento para si tanto fisiológico quanto moral e cultural, são atribuídos um novo e positivo valor e sentido ao outro, à devoração e à própria morte, fazendo destas acontecimentos tanto fisiológicos quanto culturais e criadores:

Compreender o outro como fonte possível de transformação de si é afirmar o valor positivo da diferença que existe, pois só faz sentido a ideia do outro nos transformar e de desejarmos algo que há no outro à medida justamente que ele é *outro*, isto é, nele há e ele é diferença, algo que não há em nós, que *não é eu* e *eu não sou*; e também compreendê-lo como fonte à própria criação, visto que transformar algo é tornar o que já há em também outro, instaurando o novo e o diferente em relação ao que se era antes. Tal transformação e criação, portanto, fazem-se através do contato com o outro, num processo de troca em que o outro é visto como de valor positivo a si justamente por ser outro – isto é, diferente –, o que possibilita a não repetição do mesmo, o engendramento do novo: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” (MA, 2011 [1928], p. 67).

Nesse sentido, Oswald de Andrade, propomos, se apropria da prática da antropofagia realizada por algumas tribos indígenas para criar um novo sentido para ela, ressignificando-a ao mundo moderno e contemporâneo, em que o contato com o outro e sua cultura é tão intenso que a sua influência é quase inevitável. Influência esta, porém, que não tem de se confundir com determinação, podendo ser devorada, deglutida, digerida e transformada – antropofogizada – no diferente e, portanto, novo.

Por isso mesmo, Oswald propõe, como síntese do homem antropofágico e do homem messiânico, o *homem natural tecnizado*: o homem capaz de aliar cultura antropofágica – criação do novo no e pelo contato com o outro sob valores favoráveis à vida – e técnica, a qual representa a grande contribuição, criação e novidade do homem civilizado: “temos a base dupla e presente – a floresta e a escola.” (MPP, 2011: p. 65). Oswald elabora assim a sua própria visão de mundo

(*Weltanschauung*): a do homem natural (afirmativo e próximo da vida, que se faz organicamente e no corpo), tecnizado e realizador de uma operação que cria seus valores a partir de uma perspectiva que valoriza o contato com o outro e o diferente como potente e positivo à vida, a qual é por ele sintetizada na seguinte operação dialética:

- 1º termo: tese – o homem natural
 - 2º termo: antítese – o homem civilizado
 - 3º termo: síntese – o homem natural tecnizado
- (CFM, 2011, p. 141)

Nietzsche e Oswald, assim, cada um com seus conceitos, tipologias e propostas operacionais de criação de novos valores (*transvaloração*; *antropofagia*), afirmadoras da vida, voltam seu olhar aos valores ocidentais que herdamos – nosso passado – para analisar seu valor ou não valor à vida – nosso presente. Super-homem, ou além-do-homem (*Übermensch*), e homem natural tecnizado: duas tipologias de um modo de ser possível ao homem que busque afirmar a vida ao vivê-la sem negar aspectos inerentes seus, voltando-se ao passado à medida que este oferece exemplos, dados, valores e posturas de valor à criação de outros, próprios e, portanto, novos e diferentes (sendo este o valor positivo que os estudos históricos podem ter à vida, conforme Nietzsche apresenta na sua *II Consideração Extemporânea* (1874)). Transvaloração (*Umwertung*) e antropofagia: duas perspectivas em prol de uma filosofia da cultura afirmadora da vida, que herda e também cria; atribui valor à tradição e ao passado, mas à medida que possibilitam e potencializam a vida, e não como estagnação: do outro, tem-se alimento para o novo. Ambos são, assim, extemporâneos: justamente por nele habitem, colocam-se críticos a seu tempo. Nesse caminho de crítica a seu tempo, a qual destrói o que já não alimenta a vida forte e cheia de saúde, conforme abordaremos ao longo do trabalho, para construir novas perspectivas que a alimentem, ambos trazem em seu pensamento a alteridade – a diferença – como elemento fundamental à vida vigorosa e fortalecida.

Para tanto, apresentaremos na primeira seção do capítulo primeiro a nossa interpretação da proposta de Nietzsche em termos a *vida como critério* na avaliação do valor dos valores, a qual associa a moral à fisiologia, de modo que *vida é*, elementarmente, *bíos*. Na segunda seção do mesmo capítulo, consideramos o valor

ou não valor da metafísica dogmática europeia ocidental para a vida, de acordo com a visão de Nietzsche, que a critica intensamente, porém também ressalta a necessidade da mesma para a preservação do homem, ou de um tipo de homem, tendo tido a sua importância, que não pode ser descartada. Já a terceira seção aborda a necessidade de se criar novos valores e, usando os conceitos de Nietzsche, de perspectivismo – compreensão de que não há verdades absolutas, sendo tudo interpretação – e transvaloração, enquanto processo em que se herda valores, mas para criar novos e não apenas reproduzir os mesmos. Na quarta e última seção do primeiro capítulo, discorremos como a antropofagia de Oswald, a qual se refere explicitamente à vida como critério em suas avaliações e é proposta pelo pensador enquanto visão de mundo que afirma a vida, essa que é biológica e que, portanto, caracteriza-se pelas diferentes forças, instintos e capacidades humanas.

No capítulo segundo, aproximamos a genealogia da moral de Nietzsche à cronologia das ideias de Oswald, nas quais cada um apresenta uma tipologia interpretativa de modos de criação de valores. Na primeira seção, apresentamos a tipologia de Nietzsche, da moral do senhor e da moral de escravos, do homem nobre e do homem de ressentimento, respectivamente. Na segunda, apresentamos a tipologia de Nietzsche, do matriarcado e do patriarcado, do homem antropofágico e do homem messiânico, respectivamente. Na terceira seção, discorremos sobre a cronologia das ideias de Oswald, em que o pensador analisa momentos históricos, e sobretudo a História da Filosofia, conforme a sua tipologia do Matriarcado e do Patriarcado. Na quarta e última seção do capítulo segundo, apresentamos aproximações e distanciamentos entre Nietzsche e Oswald no que concerne às suas tipologias.

No capítulo terceiro, apresentamos na primeira seção a crítica de Nietzsche aos estudos históricos. Na segunda, discorremos sobre a relação entre força-plástica e História, sendo este o modo como a História pode ser favorável à vida. E, por fim, na terceira e última seção deste mesmo capítulo, interpretamos Oswald como um historiador-artista, que realizou com sua obra e conceitos o que Nietzsche propôs em sua perspectiva de um olhar ao passado que seja motriz da transformação do presente. Segue-se daí a conclusão, em que fazemos um breve balanço sobre o trabalho desenvolvido e o modo como Nietzsche e Oswald trazem a alteridade como aspecto de afirmação à vida cheia de vigor e potência.

1 – A VIDA COMO CRITÉRIO: QUAL O VALOR DOS VALORES PARA A VIDA?

1.1 – FISILOGIA E MORAL, SEGUNDO NIETZSCHE

(...) **a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas**, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às “características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. **Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie⁸ de vida.** (ABM, 2005, p. 11; grifos meus)

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. (...) (CI, 2006, p. 36)

Nietzsche, ao falar de *vida*, associa o modo como se valora algo – os processos pelos quais se criam valores, atividade humana a que recorrentemente chamamos *moral* – aos instintos fisiológicos humanos, propondo que os modos de criação moral decorrem das diferentes fisiologias humanas, as quais se adaptam de diferentes modos ao ambiente em que vivem, buscando sua autoconservação e expansão, manutenção e afirmação de sua vida. Isto é, conforme a sua ação e reação ao ambiente, seus instintos e forças adaptativas, mais ativas ou reativas, mais vigorosas ou enfraquecidas, cheias de saúde ou adoecidas, suas sensações de prazer e de dor, é que os homens valorariam positiva ou negativamente aspectos de tal ambiente em que vivem e, portanto, da vida que vivem.

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder do homem.
O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

⁸ *Espécie* não no sentido biológico, a qual só há uma em relação aos humanos; mas apenas como distinção entre diferentes fisiologias e consequentes modos de valorar.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina). (AC, 2016, p. 11)

Tal associação entre vida fisiológica, instintiva, sensação de poder enquanto capacidade, manutenção e expansão da vida, e moral, aparece desde seus primeiros escritos, como em *Sobre nossos estabelecimentos de ensino* (2011 [1872]), até suas últimas obras, como em *Além do Bem e do Mal* (2005 [1886]), acima referida, *Aurora* (2016 [1881, 1887]) e *Crepúsculo dos Ídolos* [1888], sendo, portanto, uma concepção bastante firme e central ao pensamento do filósofo, como podemos ver nos trechos apresentados acima e nos que seguem abaixo.

(...) também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos (AU, 2016, p. 87)

(...) O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior. – A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles (como ainda hoje alguém bastante interessado em algo não nota que um outro passa ao lado). 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. – Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da *causalidade* se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros

fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais. (HDH, 2005, pp. 27-28; grifos do autor)

Seguindo a linha de pensamento que conecta criação de valores (moral) à fisiologia, Nietzsche, em sua clássica tipologia, realizada detalhadamente na obra *Genealogia da Moral* (2009 [1887]), faz uma analogia entre homens e *aves de rapina* e entre homens e *ovelhas*. Na primeira, o filósofo descreve homens cuja fisiologia lhes dá o instinto ativo de atacar ao outro, mas não por um instinto de destruição do outro, e sim de preservação e expansão de si. Isto é, não é que o outro seja algo a ser eliminado, mas sim alimento para a afirmação de quem dele se alimenta, sua preservação, sua continuidade e fortalecimento, de modo que os valores dos ‘homens ave de rapina’ são criados a partir de si mesmos, atribuindo a si próprios a noção de *bom* e, apenas por contraste, atribuem ao outro a noção de *ruim*.

Já os homens que são *animais de rebanho*, os quais se assemelham às ovelhas, são o alimento de outros (daqueles que são como aves de rapina), cuja fisiologia lhes dá o instinto reativo de vida em rebanho, uma vez que se colocam contra aqueles que deles se alimentam, dos quais se protegem ao viver em comunidade. Nesse contexto, o outro é o ponto de partida para a sua criação de valores, ao qual atribuem a noção de *mau*, para somente então atribuírem a si a noção de *bom*. Assim, tal homem de rebanho também está a buscar a sua preservação e expansão, a afirmação de si mesmo, porém este não compreende o outro como o diferente que nutre, e sim como aquele que deveria conter seus instintos, para que todos coexistissem igualmente.

O homem reativo esquece-se, porém, de que homem e sua vontade, seus instintos, não são separáveis, nem fruto de escolha, não havendo livre-arbítrio para não se agir conforme a própria fisiologia. Quer dizer, Nietzsche propõe, ao associar moral à fisiologia, que, assim como não escolhemos ter uma digestão mais lenta ou acelerada, tampouco o ritmo dos batimentos cardíacos ou o nosso tipo sanguíneo, também não escolhemos as forças fisiológicas que predominam em cada organismo humano, suscitando-lhe vontades e modos de manifestação de tal vontade. A ave de rapina não escolhe ser de rapina: esta é a sua fisiologia, apenas. A ovelha não escolhe ser um animal de rebanho: esta é, por sua vez, a sua fisiologia. Assim

também ocorre aos homens cuja fisiologia assemelha-se à da ave de rapina e com os homens cuja fisiologia assemelha-se ao animal de rebanho. Devido à sua própria fisiologia, que responde de modos diferentes ao que lhes cerca e tem diferentes impulsos e forças em prol de sua conservação e expansão, é que cada um atribui as noções de *bom/ruim* ou *bom/mau* (por derivação, *bem/mal*) a diferentes aspectos e elementos da vida. É por isso que a ave de rapina não tem como escolher não ser de rapina e a ovelha não tem como escolher deixar de ser animal de rebanho. O mesmo ocorre com os homens, que não têm tal possibilidade de escolher ter outra fisiologia, a qual é algo que lhe é organicamente dado.

Nietzsche analisa a origem dos pares de valores acima referidos ao se questionar qual é o valor de nossos valores para a vida: o quanto os nossos valores, europeus ocidentais, são favoráveis ou não à vida, e a que tipo de vida. Ambas as fisiologias acima referidas – as quais Nietzsche apresenta propondo-as como tipologias (isto é, caracterizações de tipos, que apresentam alguma diferença intuitiva e conceptual de formas de modelo ou básicas) – dão origem a morais (valores e modos de valorar), tendo elas diferentes pontos de partida e modos de manutenção. A fisiologia do homem forte e ativo, que é a da analogia feita com a ave de rapina, em outras palavras, é aquela que o faz olhar primeiro para si e, apenas a partir da valoração de si como o que há de bom, é que valoriza o outro, valorando-o em oposição, em contraste, como aquilo de que se difere. É, por isso mesmo, a moral do homem nobre e aristocrático, cujo modo de valorar, conforme sua fisiologia, se dá de um modo que mantém a diferença entre os homens. Quer dizer, tal homem atribui valor positivo à existência de homens mais fortes e mais fracos, mais ativos e mais reativos, atacantes e atacados, sendo tal diferença entre os homens valorada não somente como natural (pois fisiológica) e necessária, mas também como prazerosa à vida.

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser o bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, *nós* as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha.” Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-

subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre as forças e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. (...) no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (GM, 2009, pp. 32-33; grifos do autor)

Como se vê na passagem acima, Nietzsche explicitamente elucida o erro metafísico da linguagem, que traz a ilusão da possibilidade de separação entre sujeito e ação, como se esta pudesse existir separadamente daquele, assim como traz a ilusão da possibilidade de separação entre força e expressão de força. O que há não é um substrato livre, que decide ou não agir de determinado modo. O que há é ação, apenas. O forte não existe sem aquilo que lhe faz forte; aquilo que faz um homem ser forte não existe sem tal homem. A ave de rapina não existe sem aquilo que lhe faz ser de rapina; as características de rapina não existem sem a ave que as têm. A percepção humana é que tende, para o seu próprio entendimento e interpretação dos fenômenos, distinguir eventos como causas e efeitos. O que há, porém, é ação contínua. É a fisiologia do homem forte que lhe faz ter impulsos e vontades que expressam a sua força. É a fisiologia do homem fraco que lhe faz ter impulsos e vontades que expressam a sua fraqueza. Como já discorremos mais acima, a fisiologia de cada ser vivo é dada organicamente, não sendo escolha. Assim, o homem forte e ativo, como indicamos, tem prazer em ser quem é. O prazer é expressão da sua força, pois ele se sabe forte e, por isso mesmo, sente-se bem e sendo o que há de melhor. Atribui-se, portanto, a noção de *bom*, sendo o outro, por oposição, como não é igualmente forte e alegre por ser quem é, *ruim*. Mas “o ruim”

que pode ser desejado – desejado para que seja dominado, tornado alimento, subjugado.

Já a fisiologia do homem fraco e reativo o faz olhar primeiro para o outro, valorando-o negativamente, valoração esta que é fruto do *ressentimento* que tal homem sente em relação àquele que dele se alimenta: o ressentimento é sentir repetidas vezes o mesmo sentimento de dor, o que se dá por um excesso de memória, que o faz lembrar-se a todo o tempo de tal dor, e fraqueza da força de esquecimento, a qual possibilita que se deixe tal dor sentida em seu devido lugar, que é o do passado – afinal, o que a suscitou já ocorreu e tal dor já foi sentida antes. É pertinente ressaltarmos que a capacidade de esquecimento é fundamental à boa saúde, pois o homem forte e vigoroso vive o presente e vive com prazer, o que só é possível quando o homem não fica estagnado ao que é sentido em um determinado momento, isto é, quando não tem ressentimento, visto que *ressentir é sentir repetidamente* o que já foi antes sentido.

Tal ressentimento faz com que o homem fraco, de saúde enfraquecida portanto, valore ao homem forte como mau: tal homem fraco é como as ovelhas acima referidas por Nietzsche, rancorosas em relação às aves de rapina que delas se alimentam. Ser subjugado por outrem e ter sua existência finda para a ele alimentar, assim como viver sob tal constante perigo, é sentido aqui como dor, sensação fisiológica que causa desconforto a quem a sente. É preciso ter prazer com o risco (assim como na moral guerreira antropofágica, é pertinente sinalizar) para se valorar tal risco positivamente, como elemento que faz da vida mutante, potência, aventura. Tal não é o caso do homem reativo, o qual, sofrendo por viver no constante perigo de ser pelo outro dominado, olha para si e sua vida de perigo e dor a partir do outro cuja vida se dá sobre a aventura do ataque e o prazer da mesma, entendendo que, se o outro lhe ataca é porque é mau, então ele mesmo (si mesmo) é que é bom. O valor de ‘bom’ é atribuído a si pelo homem reativo, portanto, não partindo do prazer de ser quem é, mas do sofrimento que sente em decorrência da ação do outro; não em um processo no qual primeiro afirma a si para então contrastar-se ao outro, mas em um processo no qual primeiro nega o outro e apenas por exclusão da compreensão do outro como bom e de valor à vida é que se atribui a si, por ser a outra fisiologia que existe, valor positivo. Para preservar a própria vida, instinto orgânico à qualquer fisiologia, convém a tal homem que ninguém o

ataque – tal homem também quer viver e, portanto, não quer ser destruído para ser alimento de outrem. Ou seja, convém a tal homem neutralizar, e até mesmo eliminar, aquele que pode lhe atacar (ave de rapina): domesticá-lo.

Este funcionamento típico do ressentimento – que não prescinde da negação da alteridade para poder se afirmar – estaria sempre apoiado na operação de redução do outro, do diferente, ao campo do mesmo, da identidade. O recurso a valores transcendentais e a ficção do livre arbítrio seriam indispensáveis para que o fraco consiga imputar a culpa em seu oponente como meio de enfraquecê-lo e tentar reduzi-lo à mesma condição miserável em que se encontra, e para a qual apenas no além se pode encontrar um alento. (MENDONÇA, s. d.: p. 6)

Assim, ambas as fisiologias buscam a sua manutenção, sua expansão, a afirmação de sua *vontade de poder*. Nesse processo orgânico de manutenção de si do qual decorrem as morais, há um modo de se valorar o outro – aquele que difere de si – que, ainda que não lhe atribua o máximo valor (pois o atribui a si mesmo), compreende-o como de valor à própria vida, necessário e cuja existência é favorável. E há um modo de se valorar o outro que busca neutralizá-lo, equalizá-lo, homogeneizar a todos, isto é, eliminar ao máximo a diferença, reduzir ao máximo a *alteridade*; não absolutamente, pois a alteridade em seu nível mais básico, de diferenciação material, não é eliminável, mas justamente no que ela tem de plasticamente potente, ao ser base necessária à diversidade e pluralidade humanas.

Como apontado acima, é do primeiro modo de valorar o outro – que vê a si como o melhor, mas o outro como favorável à preservação da vida que permite a si ser *o melhor*, isto é, torna isso possível, pois para se ser o melhor é preciso que haja outro(s) em relação a que se possa ser melhor, isto é, uma *hierarquia* – que decorrem as morais cujas hierarquias são aristocráticas, nobres e a favor de uma vida que mantém as diferenças entre os homens. Já do segundo modo de valorar o outro – que vê o outro como tão mal e ruim que deve ser neutralizado e eliminado – decorrem as morais de rebanho, em prol de homogeneização coletiva, igualdade, padronização, nivelamento, universalismo, a favor de uma vida que busca eliminar as diferenças. E, assim, favorável a uma vida que se fecha à potencialidade do que pode existir, pois *potências* são *possibilidades*, e possibilidades, por definição, trata de diferentes caminhos ou acontecimentos, em oposição ao que se faz igual e,

portanto, instaurador de impossibilidades, impotente para o que difere, fechado ao outro, à alteridade, ao diferente.

É daí, da compreensão dessa fisiologia fraca, assim considerada por Nietzsche devido à sua reatividade, que se ressentem em relação ao forte, que busca eliminar o forte em prol da conservação de sua vida enfraquecida e doente, pois com menos vigor e força e que, por isso mesmo, cria valores também fracos, doentes e eliminadores do outro que é forte, que compreendemos também as críticas do filósofo prussiano a tantos aspectos da cultura europeia ocidental, que pregam a homogeneidade e igualdade entre os homens, conforme referidas na apresentação do presente trabalho.⁹ Tais concepções, que se mostram fechadas ao que delas se difere, não somente ignoram que são perspectivas, e não verdades absolutas, como, por isso mesmo, configuram-se dogmáticas. O dogmatismo, enquanto crença em verdades absolutas, fecha-se à potencialidade da abertura a *interpretações*, pois cegos na crença em fatos universais, em *verdades* totalizantes, não enxergam que a força plástica que permite a criação de diferentes modos de interpretação, compreensão e ação na vida é fomentadora, engendradora e saudável à própria vida.

Tal noção de *saúde*, de algo que é saudável na abertura ao novo, ao diferente – na manutenção da força plástica humana –, que caracteriza a vida forte, nobre, que afirma seus instintos ativos justamente pelo desejo de se alimentar do outro, em oposição a uma noção de *doença*, de uma vida enfraquecida, cujos instintos não são o de criação e sim o de nivelamento, de ressentimento ao outro que é forte, é também fundamental à compreensão da relação que Nietzsche estabelece entre fisiologia e moral, instintos e criação de valores. Uma vida em que se sofre, se vive cansado e sob dores é uma vida que se lamenta viver, à qual se atribui, por isso mesmo, um valor negativo: atribuição esta que é sintoma de um adoecimento do corpo orgânico que vive. Já uma vida em que se é alegre, se vive com vigor e sob prazer é uma vida que se gosta de viver, à qual se atribui, por isso mesmo, um valor positivo: atribuição esta que é sintoma de saúde do corpo orgânico que vive.

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. (...) esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de

⁹ Conferir a primeira página da introdução.

perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...

(...) esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas (...). (CI, 2006: p. 17-18)

A saúde passa pelo vigor do corpo, pela afirmação sem disfarce dos próprios instintos, pela valoração positiva ao que é orgânico e fisiológico ao homem (o corpo, sexo, sentidos, ócio), pela fisiologia do homem forte, cujo impulso é de domínio e que é alegre – isto é, sente prazer – por ser quem é. Tal prazer é sentido justamente porque seu organismo não passa por constantes privações, dores, carências, que lhe causem mal estar: tal homem, sob o instinto da fome, caça e come, sem culpa. Já o estado de doença passa pelo enfraquecimento do corpo, valoração negativa ao que é orgânico e fisiológico ao homem (o corpo, sexo, sentidos, ócio), pela fisiologia do homem fraco, que é reativo àquele que tem em si o impulso do domínio, não sendo alegre por ser quem é, tendo em si o ressentimento: o sentir diversas e incontáveis vezes o sofrimento de ser aquele a quem o homem forte “come”. Tal homem, sob o instinto da fome, sente medo, receio, insegurança, culpa, estranhamento, algo que lhe impede de caçar e comer sem mal estar.

Destaca-se, nesse sentido, que a doença passa pela *culpa*, pela *má-consciência*, que é o mal-estar trazido pela já referida ilusão de que o homem teria escolha em agir de outro modo que não conforme a sua fisiologia. Tal ilusão faz o homem se sentir culpado por seus instintos, pelo seu corpo, por ser quem é, e tenta atribuir tal culpa ao homem que é alegre em ser quem é, alegre em seus instintos – está aí a valoração negativa atribuída a tais elementos da vida. A doença, porém, representa não apenas ausência de saúde, mas a condição mesma de um determinado modo de vida, de tal modo que, se certos elementos contribuem para com a conservação da vida do homem forte, outros tantos são os que contribuem para com a conservação da vida do homem fraco. E é em busca da conservação de sua vida que o homem fraco elabora explicações, justificações, interpretações e

valores morais que possam aliviar o seu sofrimento e a sua má-consciência (ao passar do tempo esquece-se, porém, que são só interpretações, e não verdades).

(...) Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos – motivos aliviam –, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas – e vejam! ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve buscá-la em *si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*... (*Ibidem*, pp. 120-121)

Apesar de favorável ao seu modo de vida específico, a fisiologia e concomitante valoração do homem fraco se fazem negativas à vida como um todo porque, primeiramente nega diversos dos elementos inerentes à vida humana, desde o próprio corpo até a sua força plástica, de criação, de surgimento do novo, do diferente e, assim, de constante inovação e diferenciação; em segundo, mas não menos importante (pelo contrário), tal valoração negativa de tantos aspectos da vida humana acaba por instaurar tanta culpa¹⁰ ao homem por ser quem é, ter os instintos que têm, sentir o que sente, que traz à humanidade um nojo de si mesma, um ódio de si mesma, o qual também pode resultar no *niilismo* (assim como o foi a crise de valores trazida pelo avanço da ciência, incapaz de responder às questões metafísico-existenciais humanas, sobre a qual Nietzsche discorre ao longo de suas obras): o desejo de nada que se faz na ausência de sentido da própria vida, essa vida valorada tão negativamente que não tem por que ser desejada e vivida. Tal homem que assim sente, quando a ponto de desejar nada, colocando-se de modo passivo diante da vida, desprezando-a e a si mesmo, uma vez que atribui ausência de valor à vida e a si, é o *último homem* (*Letzter Mensch*). Ele diz ‘não’ à vida, e diz ‘sim’ à própria ferida: autodestruição. Tal ‘sim’ à sua própria destruição e sofrimento, porém, ainda é também o que lhe faz viver tal qual o último homem que é, sendo tal dinâmica tão fundamental que pedimos licença a algumas citações longas sobre:

¹⁰ Como desenvolvemos mais adiante no presente trabalho, a moral judaico-cristã, que instaura e generaliza o sentimento de *culpa*, de *pecado* e de *punição* por se ser quem se é e ter-se os instintos que se têm, negando a própria natureza fisiológica humana, o animal que o homem é, é compreendida por Nietzsche como a principal moral reativa e negativa à vida, do homem fraco, reativo e de rebanho.

(...) Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (– como por volta de 1348, no templo da dança da morte): mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*... (GM, 2009, p. 102)

Se o normal é a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos* felizes do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... *Grosso modo*, não é absolutamente o temor ao homem, aquilo cuja diminuição se poderia desejar: pois esse temor obriga os fortes a serem fortes, ocasionalmente temíveis – ele mantém *em pé* o tipo bem logrado de homem. O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a “última vontade” do homem, sua vontade do nada, o niilismo. (*Ibidem*, p. 103)

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz uma estrela dançante. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o *último* homem.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho. (...)

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.

Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.

Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício. (...) (AFZ, 2011: pp. 18-19)

Como tais passagens nos mostram, tal homem niilista passivo tem nojo do homem, despreza-o e, por isso, diz ‘não’ a tal homem que vive. Já não busca, nem atribui sentido, ao amor, à criação, a qualquer anseio. Aceita passivamente a ausência intrínseca de sentido à vida, sem forças para criar e atribuir novos sentidos a ela. Dizer não ao homem que vive é, assim, dizer não à vida que se vive, o que é dizer sim à própria destruição. Desse modo, o sim à autodestruição é, ao mesmo tempo, o que lhe mantém vivo e o que pode lhe conduzir ao seu próprio fim.

Tal último homem, portanto, encontra-se tão enfraquecido, adoecido, sem vigor que já não tem forças nem mais para desejar a eliminação do outro ou o fortalecimento de seu rebanho, mas simplesmente passar pela vida sob o menor esforço possível com o fim de uma morte tranquila. Tal homem deseja nada, o menos possível. Ao desejar tão pouco, pouco age, pouco engendra, pouco cria (o menos possível), sintoma de quem não quer existir: a vida lhe tem tão pouco valor que já não deseja agir para expandi-la e conservá-la. No entanto, é a destruição de si mesmo, consequência de tal moral negadora e negativa da vida, da qual decorrem o niilismo e seu *último homem*, que, compreende Nietzsche, traz a possibilidade de um novo homem, tão estranho a esses valores negativos à vida, tão alheio a tal modo de vida, que necessite criar novos valores. Este, capaz de transformar os valores que herda de modo a criar novos valores, é o *super-homem*, anunciado por Zarathustra:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.

Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*.

Amo aqueles que sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam.

Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes reverenciadores, e flechas de anseios pela outra margem.

Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se

sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem. (...)

Amo aquele que justifica os vindouros e redime os passados: pois quer perecer devido aos presentes. (...)

Amo todos aqueles que são como gotas pesadas, caindo uma a uma da negra nuvem que paira sobre os homens: eles anunciam a chegada do raio, e como arautos perecem.

Vede, eu sou um arauto do raio e uma pesada gota da nuvem: mas esse raio se chama super-homem. (AFZ, 2011, pp. 16-17)

O super-homem, ao criar valores que não negam a própria vida, sendo favoráveis não somente à sua fisiologia e consequente modo de vida, mas à vida em sentido amplo, criando novos ares os quais se respirar, fortalece a própria saúde, sua fisiologia, tendo seus valores fortes como resultantes justamente de sua grande saúde. É longo o caminho até a sua chegada, mas é um percurso que Nietzsche visualiza, percorre o quanto pode, propõe e ao qual nos convida, nós, aqueles que nos damos conta da necessidade da criação de tais valores.

(...) do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde. (HDH: pp. 10 e 11; grifos do autor)

A *grande* saúde. – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. (...) a *grande* saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (AGC: pp. 258-259; grifos do autor)

É nesse e para esse caminho de engendramento e de fortalecimento de um ambiente propício ao surgimento de super-homens, os quais são homens fortes e

vigorosos capazes de olhar ao passado, ao que se herda, e atribuir novos valores à vida, valores favoráveis a ela, que Nietzsche se volta à origem dos valores herdados, sua dupla origem, nobre e escrava, de modo a compreender os diferentes usos dos pares que atribuem a diferentes aspectos da vida as noções de ‘bom’ e ‘ruim’ ou ‘mau’. Ao se compreender tal dupla origem dos valores morais, pode-se desprender-se deles para se criar novos e distintos valores. O super-homem, nesse sentido, é aquele que será capaz de atribuir um valor tão positivo à vida e, portanto, tão favorável a ela, que será capaz de atribuir valor positivo aos seus mais diferentes aspectos, como às diferentes fisiologias, aos instintos, à dor e ao prazer, às adversidades, ao corpo, ao sexo, ao ócio, à vontade de verdade, mas também à de ilusão e mentira, ao consciente e ao inconsciente, ao risco, ao perigo, dentre outros. Atribuir valor positivo à vida em seu devir e acaso, o que engloba prazeres e dores, e mesmo seus aspectos mais cruéis, é o *amor fati*, conceito que Nietzsche elabora para se referir ao ato de dizer *sim* à vida em sua integralidade, não de modo passivo, mas ativamente elaborando novos sentidos a ela favoráveis e, portanto, fortalecedores vida e do homem que vive.

Como abordamos, tal ato criador de valores, conforme a fisiologia de quem valora, valora positiva ou negativamente, ativa ou reativamente, ao outro, ao orgânico e à vida. Em outras palavras, os instintos e a vontade de poder de cada um, os quais não são escolhas e sim aspectos fisiológicos, caracterizam a tendência de cada um em preservar sua própria “espécie de homem”: aquele cuja fisiologia é de instinto de domínio, autocomando, hierarquia e distinção, valora o que lhe cerca de modo a preservar esse seu modo de vida, do *nobre* e do *senhor*; aquele cuja fisiologia é de instinto de rebanho, homogeneização e nivelamento, valora o que lhe cerca, por sua vez, de modo a preservar seu modo de vida, o do *escravo* (assim chamado devido à sua tendência em obedecer ao pastor que lhe orienta, em vez de se autocomandar).

Ambos, portanto, ratifica-se, tendem a criar valores de modo a se preservar e fortalecer. A natureza orgânica do homem, porém, é ela mesma essa que gera homens diversos, diferentes, sendo a ela inerentes a alteridade e diferença que propiciam a pluralidade humanas. E, por isso, apesar do homem de moral escrava estar a preservar a sua espécie de homem, com sua valoração negativa a tantos elementos constitutivos da vida, ele acaba por valorar negativamente a própria vida.

De tanto valorar de modo negativo a vida, chega um momento em que ele a nega de um modo já não mais preservativo de sua espécie, e sim totalmente destruidor. A moral assim construída, portanto, foi útil à preservação por algum tempo; mas chega um tempo em que se torna necessário, enfim, que ela seja ultrapassada: transvalorada. A necessidade de fortalecermos um meio propício à transvaloração do super-homem é a urgência que Nietzsche traz à tona, chamando-nos a atenção sobre e convidando-nos ao cultivo desse homem que se faça de valor maior à vida, convite este que, propomos, Oswald de Andrade, leitor confesso de Nietzsche, muito bem aceita, conforme abordaremos mais adiante.

1.2 – AINDA NIETZSCHE: DO VALOR OU NÃO VALOR DA METAFÍSICA DOGMÁTICA EUROPEIA OCIDENTAL PARA A VIDA

O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? (ABM, 2005: p. 9; grifos do autor)

A moral do homem metafísico dogmático é uma moral de escravos, pois este passa a vida voltado para outro mundo e outra vida, teorizando sobre conceitos idealizados a que ele atribui o valor de *verdade*, *realidade* e *conhecimento*, aos quais se subjugava e os quais lhe domina, tal qual como um escravo subjugado a um senhor, o qual lhe domina a vida. Ao valorar a sua idealização metafísica de outro mundo e outra vida como *verdadeira*, *real* e sinal de *conhecimento*, ele nega o valor da vida material e física que de fato está a viver como o ser orgânico que é; isto é, valora-a negativamente, atribui-lhe um valor negativo, em oposição ao valor positivo que atribui àquela que idealiza, como se esta fosse superior àquela (mais *verdadeira*, mais *real* e, conseqüentemente, mais digna de nossa atenção, tempo, energia, culto, valor).

Tal outro mundo e tal outra vida são aqueles dos *universais*, da *igualdade* absoluta, onde as diferenças intrínsecas ao que existe na vida material e física são subtraídas (aquilo que constitui a *individação*). Os maiores exemplos de conjuntos de valores assim constituídos na cultura europeia ocidental, tão criticados e polemizados por Nietzsche, são o *Mundo das Ideias* (*eidós*) de Platão, sendo este o mundo *real* onde estariam as Ideias/Formas (*eidós*), essências das quais todo ente material participa, sendo estes como que cópias imperfeitas daquelas; e o Paraíso Celestial do *Reino de Deus*, mundo idealizado pela vertente religiosa de origem judaico-cristã, sendo uma vida após a morte – como se tal caracterização não fosse de elementos excludentes um do outro (morte, por definição, é inexistência de vida) –, a qual seria a verdadeira vida, da eternidade ao lado do grande criador de tudo, diante de quem todos os homens são iguais.

Tais morais ou conjuntos de valores, que idealizam outra vida e desvalorizam a que de fato se está a viver, apresentam alguns riscos à vida¹¹: primeiramente, o já acima referido, de valorar negativamente a diferença entre os homens, que lhes é fisiológica, biológica, buscando equalizá-los, valorando negativamente também elementos que constituem o mundo físico em que se vive, como o corpo, seus instintos e apetites, sob discursos que os compreendem como enganosos, inferiores e fonte de vícios.

E, em segundo, para além de tais valorações negativas, encontra-se o risco que há no dogmatismo, enquanto atitude que busca estabelecer verdades absolutas, compreendendo-as como eternas, permanentes, universalmente válidas, conhecimento ao qual todos os homens devem chegar ao fazerem bom uso de sua razão (isto é, o uso da razão que tal conjunto de valores estipula e valora ser o “bom” uso e que a idealizam como capacidade humana que se sobressairia às demais); e que, portanto, nega a possibilidade de outros modos de compreensão, “outras verdades”, ou outras definições de *verdade*, ou seja, *perspectivas*. Tal atitude é um risco à vida, pois é um fechar de portas a toda e qualquer interpretação outra; outros modos de pensar; outras perspectivas, e, assim, ao novo, ao diferente, ao que se faz *alteridade*, à força plástica, capacidade humana potente que o distingue das demais espécies humanas e, por isso mesmo, a qual o homem tem a capacidade de criar *a si*.

Tal conjunto de valores do homem metafísico é, porém, não se pode esquecer, sintoma de sua própria fisiologia. Tal homem é aquele reativo, que sofre vivendo, sente o peso das dores, o ressentimento em relação ao homem vigoroso que não sente culpa em viver seus instintos. Nem um nem outro modo de vida – fisiologia e decorre moral – é ‘o verdadeiro’, sendo apenas dois modos existentes; podem ser, porém, como vimos na seção anterior, mais ou menos favoráveis à vida como um todo.

Dado que se tenha compreendido o caráter hediondo dessa revolta contra a vida, que se tornou quase sacrossanta na moral cristã, compreende-se também, felizmente, uma outra coisa: o

¹¹ Ressalta-se, à *vida*, num primeiro plano, enquanto condição de *ser vivo* que o homem é, espécie animal, biológica, com seus processos e necessidades fisiológicos. E, a partir da diferença intrínseca fisiológica (e, portanto, orgânica, biológica) entre diferentes homens, tem-se *vida*, num segundo plano, que é a que se faz na criação de valores e no engendramento do novo.

que há de inútil, aparente, absurdo, *mentiroso*, numa tal revolta. Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? de qual espécie de vida? – Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” – é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “*pereça!*” – ela é o juízo dos condenados... (CI, 2006, pp. 36-37; grifos do autor)

O mundo físico é o mundo em que estamos a viver, enquanto seres biologicamente vivos, valorizado negativamente por tantos e por tanto tempo, mas inegavelmente aquele que se esteve e em que estamos, em que fomos, em que somos e em que seremos. Para que homens pudessem criar suas teorias e conceitos atribuidores de valor superior a um mundo metafísico e de valor inferior ao mundo físico em que estamos a viver, precisaram nele existir, isto é, estarem vivos nele a pensar, mover-se, falar e escrever por meio e graças ao corpo que tão negativamente valoraram. Se pensar e teorizar são capacidades tão positivas, são elas também extremamente dependentes: depende-se, para tal, de que primeiro haja saciedade dos apetites. Isto é, que não haja fome, sede, dentre outras necessidades fisiológicas. O pensamento (conceito abstrato) não se separa da cabeça que pensa (matéria), tampouco do sistema respiratório que inspira em busca de oxigênio, ou da boca que mastiga e do aparelho digestivo que engole, digere e excreta. A ação não se separa do corpo que age: são um só em sua existência, a qual é física, e é a capacidade de abstração humana que nos faz, em nosso pensamento, distingui-los. Distinção esta que conduz ao homem a confundir a sua capacidade mental de abstração (*ação/vontade x corpo*; e, assim, *abstração x matéria*, isto é, *metafísica x física*¹²)

¹² Como no exemplo dado por Nietzsche na citação presente nas páginas 25 e 26: como se houvesse corisco e clarão, ação e um substrato que age; mais, um substrato que decide agir e que, portanto, poderia decidir não agir e/ou agir de outro modo.

com o que de fato há na vida (a vida é uma condição *física* de seres *vivos*; o que há é o mundo físico e material).

Criaram, a partir de onde estavam, o que a eles se opõe. Isto é, a partir do estar no mundo físico, biológico e fisiológico e, nesses termos, natural (*physis*), criaram o seu oposto¹³: o mundo ideal, idealizado, metafísico. Para disfarçar a contradição intrínseca de tal ato e fortalecer a sua própria crença, criaram também pressupostos arbitrários sobre o alcance de tais verdades através da razão ou iluminação divina e, empregando em prol de si mesmos a capacidade humana do *esquecimento*, esqueceram-se da origem de tal constituição de valores e fundaram a separação entre tais dois mundos, instituindo-a como uma suposta *verdade*. Verdade esta que seria não somente a da existência de ambos os mundos, mas também de uma existência não sobreposta, e sim paralela: uma geografia da dicotomia, que duplica a realidade (a que há: mundo físico; a que se acredita haver: o mundo metafísico). A vontade de verdade, assim, conduz tal homem à criação de uma ficção; isso nos permite questionar se isso que se chamou de vontade ‘de verdade’, portanto, não é apenas um revestimento da linguagem para uma vontade ‘de mentira’, mentira esta que torna a vida do homem reativo menos árdua, sendo de valor à manutenção do mesmo: a crença de que haja um mundo que justifique os riscos e dores deste mundo é favorável à manutenção do homem reativo.

A *crença na oposição de valores*, portanto, acompanha essa separação de mundos. Tal crença é a de que exista uma separação e distinção totais, possíveis de serem determinadas e que sejam universalmente válidas, entre o que é erro e o que é verdade; o que é bom e o que é mau; o que é bem ou mal; conhecimento ou não conhecimento; positivo ou negativo; dentre outros. Tal crença é conforme à de que haja verdades absolutas: ao se acreditar em verdades absolutas, acredita-se que, se x é verdadeiro, não há possibilidade de x ser compreendido como não verdadeiro. E daí surgiu não somente a crença na lógica (*princípio de não contradição*) e toda a Metafísica, área tão tradicional da Filosofia clássica, como tantos “erros”¹⁴ de

¹³ Oposto segundo o modo como o processo de abstração se dá na mente humana; não no sentido de como se existisse de fato tal mundo oposto ao mundo físico: o que há é o mundo físico e a capacidade de abstração humana; não um mundo físico e um mundo metafísico, propõe Nietzsche.

¹⁴ ‘Erros’ por serem perspectivas e não *verdades*, como se propõem; ‘erros’ por levarem a uma valoração negativa da própria vida que, quando retirados, ou quando compreendidos enquanto os erros que são, após tanto tempo se atribuindo um valor negativo e inferior à vida que se vive, retiram também o sentido que se atribuía a vida (*último homem*), sendo necessário que se crie

valoração que levaram o homem ao desenvolvimento e continuidade de tais conjuntos de valores.

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos: tal espécie de valoração está por trás de todos os procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]. Pois pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, “perspectivas de rã”, para usar uma expressão familiar aos pintores. Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem. (ABM, 2005: p. 10; grifos do autor)

Tal metafísica, como já se disse e novamente aqui ressaltamos, é negativa à vida tanto por negá-la em nome de um mundo ideal universal, negando a alteridade inerente ao mundo material, o corpo, a matéria, instintos e apetites; quanto por negar a força plástica, de criação, que está presente em sua máxima potência quando se

outros sentidos, o que exige uma força que poucos homens têm (super-homem, que transvalora). Ressalta-se que, se são erros, são, porém, erros que se fizeram necessários à conservação da espécie, tendo chegado o momento em que não somente já não são mais necessários, como são destrutivos da mesma.

encontra livre, isto é, aberta a *perspectivas*, a diferentes modos de valoração e de compreensão, em oposição à noção de *verdades absolutas*, que são sempre as mesmas, as únicas aceitas, impossibilitando outros modos de se compreender e se valorar. Deste modo, a metafísica se coloca contra o homem, a ele negativa, desprezando muito do que lhe é inerente à sua potência de vida. Por isso, “Meu Eu é algo que deve ser superado: meu Eu é o grande desprezo do homem”. (AFZ, 2011: p. 38).

Mas, se muito do que ela criou foi se mostrando prejudicial à vida, pois amortecedor da mesma, também foi, apesar de tal risco à vida, *criação*. Uma criação enfraquecedora da vida e da espécie, mas criação. Instaurou perspectivas e ficções, criou e representou modos de vida, criou valores. Assim, talvez, tal metafísica tenha sido de valor à vida de algum modo. E talvez tal valor seja justamente o de ser uma ficção e ilusão que possibilitou, sob certas condições, a preservação da espécie; ou, ao menos, de uma “espécie” específica de homem, pois apesar de apresentar um discurso que nega o interesse individual em prol de uma universalização, tais modos de valorar promoveram a espécie de homem que é a do homem metafísico, do homem de moral escrava e de rebanho, reativo, e tolheu o homem nobre e aristocrático, ativo, que não nega seus instintos físicos nem a diferença fisiológica entre os homens.

O pensamento metafísico clássico europeu ocidental, assim, apesar de negar que o engano e o erro possam ter valor à vida, e o fazem em nome de supostas verdades absolutas, fez-se enquanto criação humana que é ela mesma um engano que pode ter sido favorável à vida, ou a uma espécie de vida. É engano pois crê existir o que não se sabe se existe (a crença metafísica em outro mundo) e porque, apesar de se autoclassificar o que há de melhor e de mais alto valor, ela é assim compreendida apenas por uma espécie determinada de homens, cuja fisiologia leva a tal modo de valoração do que lhe cerca e constitui, havendo, portanto, homens outros que não a compreendem assim: logo, tal *verdade*, uma vez que não é possível de ser compreendida como absoluta por todas as espécies de homens, por terem diferentes fisiologias que lhe conduzem a diferentes valorações, é, por mais que se pretenda universal, *perspectiva*. Sob certas condições de vida, tal perspectiva que se pretendeu verdade permitiu a continuidade humana, até que tais condições

levaram à necessidade de reinvenção, realocação de forças, criação de novos valores, sobre o que melhor discorreremos na próxima seção.

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é **em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie**; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, **sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver**¹⁵ – que **renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida**: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. (ABM, 2005: p. 11; grifos nossos)

Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem. (*Ibidem*, p. 10)

Não é, portanto, a falsidade da crença metafísica que a tornou negativa à vida, mas sim a hipervalorização do mundo metafísico em que se crê em detrimento do mundo físico em que certamente se vive, assim como a arrogância em se colocar como a verdade superior e universal, a única digna e correta, em detrimento da potência da força plástica humana em valorar, criar e interpretar dos mais diversos modos. É por ter chegado a um ponto em que tal modo de se valorar a vida destrói a mesma bem mais do que a conserva que se faz necessário, enfim, romper com tais valores e criar novos; destruir os ídolos para se criar novos caminhos; precisamos de uma filosofia do martelo¹⁶ para virmos a ter uma filosofia do pincel, a ludicamente traçar novas perspectivas.

¹⁵ O instinto de invenção, criação – a força plástica do homem – lhe é biologicamente meio de sobrevivência, de vida, de conservação. Ao refletirmos sobre os valores criados devemos nos perguntar, propõe Nietzsche, pelos instintos que acompanham tais criações, delas inseparáveis, assim como que tipo de vida eles conservam ou reprimem.

¹⁶ Referência ao título “Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo”, publicado pela primeira vez em 1889.

1.3 - DA NECESSIDADE DE NOVOS VALORES: PERSPECTIVISMO E TRANSVALORAÇÃO

(...) aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, um Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e o psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (AGC, 2012, pp. 11-12)

Nietzsche, como podemos ver na passagem acima, coloca em xeque as crenças dos filósofos, sobretudo as metafísicas, que buscam determinar verdades únicas e universais e buscam outro mundo e vida para além do mundo físico que há, tendo como justificativa para tal busca a vontade e necessidade de conhecimento, tradicionalmente definido como objetivo e neutro. Nietzsche, porém, perspicazmente associa, como temos apresentado ao longo do presente trabalho, fisiologia à moral, isto é, as forças orgânicas do ser que vive à criação de

valores que este engendra. É nesse sentido que Nietzsche, ao criticar a crença de que haja verdades absolutas, assim como ao questionar a concepção de que o impulso humano de conhecimento da verdade seja o impulso que lhe movimenta ao estabelecimento de tais verdades, propõe também que tais crenças sejam sintomas do corpo e fruto de uma má compreensão do mesmo.

Quer dizer, um corpo enfraquecido, cuja fisiologia tende a lhe suscitar dor, é de digestão lenta ou apresenta dificuldade em respirar, por exemplo, lhe faz atribuir valor negativo à vida física e material que vive em tal corpo que sofre. E, assim, atribui valor positivo e superior ao que estaria para além desse corpo que sofre e, portanto, metafísico. Por isso, os valores e crenças metafísicos seriam sintomas de um corpo adoecido e não seriam ‘verdades’, mas sim interpretações favoráveis à conservação desse homem que sofre com o seu corpo e, assim, sentidos que lhe propiciam viver, fortalecer-se, encontrando aí algo que lhe dá mais saúde, ao lhe dar forças para continuar, pois lhe dá perspectiva de futuro. Um futuro melhor e menos doloroso, um futuro que recompense o sofrimento do presente, que seja o verdadeiro sentido da vida e o motivo pelo qual se vive o hoje. Assim, o que lhe impulsiona em sua busca por verdades não seria a vontade de conhecimento e a vontade de verdade, mas a vontade de uma ilusão que lhe facilite o viver, uma vontade de mais saúde, ou de menos fraqueza, de futuro, de crescimento, de conservação na vida e também expansão da mesma.

Se os valores metafísicos, porém, têm sua importância e valor à manutenção da vida, ao menos de uma determinada espécie de homem, e por certo período de tempo, tornaram-se também extremamente nocivos e impeditivos da vida a partir do momento em que, com o avanço da ciência moderna, houve quebras de paradigmas na representação do mundo que mostraram ao homem europeu ocidental que muito do que ele havia acreditado até então não poderia ser certeza e, portanto, não seria *conhecimento*, não conforme a definição clássica que o determina como *crença verdadeira e justificada*¹⁷. O avanço da ciência retira o poder e a valoração atribuída à religião e à metafísica como superiores ao terreno, material e físico, fazendo crescer uma valoração da ciência como, esta sim, agora,

¹⁷ É possível um debate sobre a definição de *conhecimento*; porém, no escopo do que aqui se diz, a que cabe é tal compreensão clássica que acredita na possibilidade do reconhecimento de *verdades*, definidas como *correspondência entre um fato e sua representação*.

conhecimento; isto é, conhecimento de como o mundo e a natureza (*physis*) são, suas leis e fenômenos – esse mundo, material e físico, e não outro. Enfraquecem-se as explicações metafísico-religiosas, fortalecem-se as explicações científicas. Só que a ciência também não dá conta de dar todas as respostas que o homem deseja: se ela passa a ocupar o lugar de *conhecimento*, ela também é incapaz de conhecer, justamente, o que está para além dela, isto é, do mundo físico. Ela não é capaz de comprovar nem a existência nem a inexistência de algo metafísico¹⁸, sendo a busca por respostas existenciais e por uma compreensão do que está para além de si um desejo humano, que se manifesta nos mais diversos agrupamentos da espécie. Isto é, não é porque a ciência se fortalece, e o sua compreensão do mundo físico, que o homem deixa de ter uma certa necessidade de interpretação do que lhe é incompreensível, e que, justamente por estar além de sua capacidade de conhecimento e da experiência sensível que se tem com os fenômenos físicos, constitui a esfera do ‘metafísico’¹⁹. A mente humana é capaz de elaborar questões às quais não é capaz de responder sem recorrer ao âmbito das crenças.

A quebra com tantas crenças e parâmetros trouxe mais do que uma crise religiosa e de fé, trouxe o *niilismo europeu*: uma crise tão intensa de valores que gerou também uma dificuldade em ver sentido na vida – essa vida que vivemos, física, material, corporal, fisiológica, sob constante deterioração, breve e finita. Esta, que foi valorada tão negativamente por tanto tempo, afinal, vinha sendo vivida em nome de uma vida futura e metafísica, que seria espiritual, indeteriorável e eterna, a qual foi confrontada pela ciência moderna, cujos avanços apresentaram ao homem a compreensão de que a vida que há é a vida física, a tal até então tão

¹⁸ À medida que a ciência é colocada, porém, como *conhecimento absoluto* e *único modo de compreender* o mundo, torna-se também dogmática, caindo em erros similares ao da metafísica clássica, dogmática; pois o que faz com que cada modo de se compreender acontecimentos, mundo e existência se torne desfavorável à vida não é exatamente o seu método ou outras características suas, mas sobretudo o seu dogmatismo, que mina a compreensão de que há diferentes *perspectivas* e não somente um modo possível de compreensão; de que há *interpretações* e não verdades absolutas; e de que a riqueza e potência da vida crescem justamente à medida que se tem diversidade e diferenças.

¹⁹ Como veremos adiante, Oswald de Andrade chama essa necessidade humana metafísica de *sentimento órfico*, que estaria presente nas manifestações e instintos humanos, em seus mais diversos agrupamentos, sob diferentes formas; e que o ser humano é capaz de transpor para elementos que a princípio não parecem metafísicos, como na idolatria de um ídolo humano que de fato exista, um líder, ou de um sistema político, e da própria ciência positivista: parece ser uma necessidade de crer em algo superior, necessidade esta que se dá como força em prol da manutenção da vida, do alívio das dores e/ou direcionamento das ações, dando sentido a elas.

impregnada de uma valoração negativa. Se tudo o que há é essa vida e mundo em que estamos, de sofrimentos, carências, disputas, hierarquias, guerras, diferenças, cadeia alimentar, impulsos de ataque, essa que por tanto tempo se valorou como negativa justamente pelas suas inerentes características, que foi compreendida como passagem a uma vida melhor, futura, em outro lugar, melhor e superior, de igualdade, de paz absoluta, pois sem riscos e perigos, então por que viver? Por que viver se a vida que se tem para viver é a vida material, de transitoriedade e sofrimento, sem recompensa nem modo de se alcançar algo “superior”?

(...) Todas essas concepções [metafísicas] serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado. (HMH, 2005, p. 26)

A passagem acima nos indica algumas possíveis gradações do niilismo, conforme Deleuze muito bem analisou e propôs em *Nietzsche e a Filosofia* (2007 [1965]). Há o niilismo negativo, do homem metafísico tradicional, que nega o valor da vida física e material e idealiza outra vida, uma vida metafísica, a qual, esta sim, teria valor, ao qual Nietzsche se refere acima ao falar do ‘mundo da representação’, do qual apenas parcialmente a ciência pode nos libertar. O homem científico, por sua vez, que é o homem moderno que acredita no progresso histórico e científico teleológico, negando a realidade em seu acaso e devir, e crendo ser possível efetivar o ideal de homem, já não em outro mundo e outra vida, mas no futuro, é o homem do niilismo reativo. Há também o niilismo passivo, que é aquele do homem que não vê sentido na vida, a qual lhe é vazia de significado, pois não representa a realidade,

e já não cria sentidos possíveis, atribuindo a ela não somente um valor negativo, mas uma ausência de valor.

Esse homem niilista passivo, que é o niilismo em sua forma mais radical, Nietzsche o chama de *último homem*, aquele que em nada acredita e não atribui sentido à vida. Dele surge a necessidade, para a própria preservação da espécie, de um novo homem, que seja capaz de criar novos valores, transvalorar aquilo que herda: ir além dos valores até então predominantes. O homem que se dá conta de tal necessidade é o niilista ativo: ciente de que a vida não tem um sentido em si, ele se sabe livre para criar seus sentidos, novos e plásticos. Tal homem já não busca impor verdades, mas se dá conta de que não existem fatos, somente interpretações, sendo possível interpretar o mundo e seus acontecimentos dos mais diferentes modos, ainda que não de qualquer modo, pois há uma hierarquia entre as interpretações, compreensão esta que define o *perspectivismo* de Nietzsche.

Em outras palavras, se é inevitável que se herde valores já tradicionais e correntes, é, por outro lado, possível digeri-los e criar outros, transformando-os e engendrando o novo, o diferente, outro modo de valorar, outra “natureza”, outro homem. Podemos talvez ainda não sermos esse novo homem, mas cientes do caminho a percorrer, podemos fortalecer o meio em que vivemos para que tal seja mais saudável, pois livre das ilusões dogmáticas metafísicas, de modo a propiciar as condições de surgimento desse novo homem, o qual seja detentor de uma fisiologia tão forte e vigorosa que a vida lhe seja prazerosa e alegre e, com isso, seus valores a valorem positivamente, atribuindo a ela novos sentido, a ela mais favoráveis e dela estimuladores. Ou seja, um homem não enfraquecido e doente por um modo de valorar que retira o valor de sua própria existência, e sim fortalecido pela sua força plástica em atribuir novos valores à existência. Nietzsche vê nascer tal homem. E é em prol de sua gênese que o *filósofo do martelo*²⁰ trabalha.

Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém-publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente — humano,

²⁰ Referência, novamente, a “Crepúsculo dos ídolos ou, Como se filosofa com o martelo” (2006 [1888]): filosofar com o martelo é destruir todas as supostas certezas e ídolos.

demasiadamente humano? Com este suspiro dizem que um leitor emerge de meus livros, não sem alguma reticência e até desconfiança frente à moral, e mesmo um tanto disposto e encorajado a fazer-se defensor das piores coisas: e se elas forem apenas as mais bem caluniadas? Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. (...) e quem adivinha ao menos em parte as consequências de toda profunda suspeita, os calafrios e angústias do isolamento, a que toda incondicional *diferença do olhar* condena quem dela sofre, compreenderá também com que frequência, para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar (...). Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário, de não *ver* assim solitariamente (...).

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram (...). Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos do amanhã, em carne e osso palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo aparecerem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer. (HDH, 2005, pp. 8-9; grifos do autor)

O espírito livre, livre da reprodução acrítica das tradições e valores herdados, que se coloca criticamente diante do que lhe cerca e constitui, estará, enfim, livres de tais preconceitos clássicos que cegam o homem em sua compreensão da vida e do mundo. Poderá, assim, não somente romper com os “deveres” morais por tanto tempo propagados e compreendidos como verdades, pois será capaz de compreender que são somente perspectivas, sendo capaz de compreender inclusive o que há de nocivo em tais perspectivas, como também poderá e criará novos sentidos para a vida, novas perspectivas, mais favoráveis à vida mesma.

Quando tal homem passar a essa criação de novos sentidos e perspectivas, favoráveis à vida, ele será então o *super-homem*, que é o homem que transvalora o que ele herda, isto é, o homem que, para novas valorações, antes realiza uma transvaloração. A transvaloração é o processo de reavaliação dos valores, em que se coloca em xeque os valores colocados como absolutos e verdadeiros e se diz “sim” ao que foi até então negado, mal visto, maldito, de modo a se recusar o

homem ideal da tradição e se voltar o olhar ao homem real, criando novos valores e interpretações do que lhe cerca, os quais sejam favoráveis à vida real, do homem real, e não mais de uma vida ideal, do homem ideal.

(...) “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guarda-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça *necessária* de todo pró e todo contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinhamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – *permitido*... (*Ibidem*, pp. 12-13; grifos do autor)

É nessa busca por uma perspectiva favorável à vida, em seu duplo aspecto orgânico e criador, afirmadora dos elementos que compõem a vida enquanto *bíos* – os sentidos, o corpo, o sexo, o prazer, o ócio, a alegria, a hierarquia, a ausência de culpa – e aberta à potência da alteridade, isto é, à força plástica humana e à pluralidade humana em sua existência, que a antropofagia de Oswald de Andrade se mostra a nós como constituindo uma visão de mundo consonante com a proposta nietzschiana: tendo a vida como critério, a antropofagia também se coloca crítica da moral de escravos em que se constituiu a moral de sacerdócio e se constitui uma visão de mundo que atribui valor positivo à vida e estimulador da mesma.

1.4 – ANTROPOFAGIA: *WELTANSCHAUUNG* FAVORÁVEL À VIDA

A imagem antropofágica, que estava no ar, pertencia ao mesmo conjunto, ao mesmo sistema de idéias, ao mesmo repertório comum, que resultou da primitividade descoberta e valorizada, e a que se integravam, igualmente, na ordem dos conceitos, a mentalidade mágica, de Levy-Bruhl e o inconsciente freudiano. É muito significativo que então a vanguarda literária, em boa parte sob a influência de Nietzsche, pensador que marcou a formação intelectual de Oswald de Andrade, e para quem a consciência do homem sem ressentimento equivalia à *capacidade fisiológica de bem digerir* - se tivesse apossado do canibal, dele fazendo um símbolo, no mesmo momento em que a Psicanálise começaria a desnudar, no homem normal, civilizado, comportamentos neuróticos, que podem gravitar em torno da mesma simbologia da interdição, presente nos atos de antropofagia ritual. (NUNES, 1979: p. 18)

SÓ A ANTROPOFAGIA NOS UNE. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. (MA, 2011: 67)

Oswald de Andrade retoma, no contexto em que estava a viver, de busca por uma identidade artística nacional, busca esta realizada no encontro com o estrangeiro e na transformação do que se herda²¹, a ideia de *antropofagia*. A antropofagia indígena retomada por Oswald em seu movimento modernista²² é

²¹ É relevante que se tenha em mente o contexto histórico que Oswald de Andrade vivenciou. Paulista, nasceu em 1890, durante a economia cafeeira, sendo seus primeiros anos de vida também os primeiros anos da transição de um Brasil ainda rural a um Brasil industrial. Nascido um ano após a Proclamação da República, num contexto em que os trabalhadores brasileiros ainda não haviam adquirido direitos, vivenciou o contraste entre as reformas urbanas da cidade do Rio de Janeiro, os casarões dos barões de café na capital paulista e a realidade precária da população. Quando jovem adulto, vivenciou o contexto da 1ª Guerra Mundial (1914-1918), quando os Estados Unidos ganharam os mercados na América antes dominados pela Inglaterra, aproximando o Brasil da cultura norte-americana, que estava a se tornar imperialista e a Revolução Russa (1917). Entre movimentos de revolta, como o Movimento Tenentista, e ditaduras pelo mundo, como a de Getúlio Vargas no Brasil e, paralelamente, a expansão do jornalismo, fundamental à divulgação de discursos homogeneizadores de um povo ainda a se identificar como brasileiro, e suas viagens ao exterior, Oswald de Andrade refletiu sobre a dinâmica, às vezes de choque e às vezes de encontro vantajoso à vida do país, entre o progresso da técnica e o afastamento de valores mais “naturais” (valores por ele associados ao *primitivo*) favoráveis à vida; a dinâmica entre o latino-americano a se surpreender com os avanços industriais e o europeu já industrializado a se surpreender com o homem nu e próximo à natureza; o contato com o estrangeiro, a adentrar o país com suas influências, e a necessidade de pensar o que realmente identificasse o Brasil. Pensar as identidades do Brasil foge ao escopo da proposta do presente trabalho, porém faz-se importante lembrar de tal contexto, de um Brasil recém independente e se construindo enquanto Estado Moderno.

²² É também relevante notar que o retorno ao primitivo não é uma idiossincrasia de Oswald, mas uma característica que ele encontrou presente em diferentes movimentos artísticos do modernismo europeu (futurismo, cubismo, dadaísmo e surrealismo); o qual, na época, após a expansão imperialista que levou países europeus a um novo contato com o primitivo estrangeiro, voltaram-se ao primitivo em busca de elementos do inconsciente, de uma arte mais expressiva e menos técnica, antiacadêmica e de rompimento com tradições, paralelamente a descobertas

compreendida por ele como uma prática de devoração do outro como modo de se incorporar suas qualidades e forças. Assim, ao falarmos de antropofagia, falamos de um ritual que não era realizado nem por fome nem por gula (em oposição à prática do canibalismo), nem por demonstração de poder de um homem sobre outro, mas como expressão de uma visão de mundo, sendo ela mesma representação de sua *Weltanschauung* (CFM, 2011, pp. 138-139):

(...) Tenho a impressão de que isso que os cristãos descobridores apontaram como o máximo de horror e a máxima depravação, quero falar da antropofagia, não passava entretanto de um alto rito que trazia em si uma *Weltanschauung*, ou seja, uma concepção da vida e do mundo.

O indígena não comia carne humana nem por fome nem por gula. Tratava-se de uma espécie de comunhão do valor que tinha em si a importância de uma posição filosófica.

A Antropofagia fazia lembrar que a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas.

Foi Montaigne, que, num de seus *Essais*, tratando dos canibais me chamou a atenção para a importância autônoma do primitivo. (ARP, 2011, p. 373)

arqueológicas sobre a arte primitiva e pesquisas etnográficas, em especial, na África, e a teoria freudiana do inconsciente, a qual também trouxe uma busca pelo reconhecimento dos instintos humanos. Sobre o contato de Oswald com as vanguardas europeias, é relevante lembrar que sua primeira viagem a Paris foi em 1912, mas, em especial, entre 1922 e 1925 Oswald tornou-se de fato presença constante na capital francesa. Segundo Benedito Nunes (*Oswald Canibal*, 1979: p. 10), foram várias as viagens a Paris nesse período, tendo sido a sua estadia mais longa a que se estendeu de janeiro a dezembro de 1923, vivenciando o contexto de revolta e de renovação artísticas europeias de então. Não à toa, *Dos Canibais* (1580), de Michel de Montaigne, é uma referência para Oswald (obra moderna de séculos anteriores, cujo pensamento positivo sobre os indígenas canibais é retomado no período); e, é curioso notar, *Poesia Pau Brasil* (1924) foi editada em Paris, tendo, inclusive, Oswald dito décadas depois: “Se alguma coisa eu trouxe de minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo” (PL, 1994, p.111). (p. 30). É válido observar, lembra-nos Nunes na já referida obra, que a temática do canibalismo se fez presente na literatura europeia anteriormente à antropofagia brasileira; por exemplo, na obra *Il Negro* de Marinetti (1922), ocorre um banquete antropofágico; há a revista *Cannibale* e o *Manifeste Cannibale* (1920), de Francis Picabia, dadaísta, com o qual, em suas viagens, é possível que Oswald tenha tido contato; além de referências ao canibalismo africano em obras de Blaise Cendrars, amigo e influência a que Oswald se refere em diferentes momentos, dentre outros (NUNES, 1979: pp. 14-16). Ressalta-se, por fim, que Oswald, de suas incursões participativas nas vanguardas europeias, traz de diferente, além de possíveis elementos de forma, estilo e estética que fogem à nossa alçada nesse presente trabalho, justamente o aspecto filosófico de sua obra, em que revê acontecimentos históricos e teorias filosóficas sob a perspectiva antropofágica, interpretando-os sob duas tendências psicossociais, o matriarcado e o patriarcado; elabora conceitos de filosofia da cultura e da história, em uma dialética antropofágica que não somente reflete sobre o valor dos valores ocidentais e primitivos para a vida, sob influência de Nietzsche (porém com seus distanciamentos do mesmo, principalmente no aspecto político-social, sob influência de Karl Marx), como propõe um modo de se colocar no mundo, uma *visão de mundo antropofágica* (*Weltanschauung*).

Weltanschauung, ou *visão de mundo*, denomina um conjunto ordenado de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva. E, portanto, *cultura*; por isso, Oswald pôde dizer que um povo que a tem como visão de mundo tem uma *cultura* antropofágica. Para a elaboração de tal visão de mundo, Oswald opera uma oposição entre “cultura de escravidão” e “cultura de liberdade”, sob os signos do *patriarcado* e *matriarcado*, respectivamente, analisando o valor à vida de valores messiânicos e de valores antropofágicos, aspectos de seu pensamento que apresentaremos na próxima seção.

Nesse sentido, a compreensão oswaldiana de que a *antropofagia* é o que nos une, conforme trazido por ele logo nas primeiras linhas do *Manifesto Antropófago* (1928), citação que abre a presente seção, não se refere ao ritual indígena de modo literal (ato ritualístico, cultural e fisiológico em que um homem se alimenta de outro), mas tampouco é apenas uma metáfora: é de fato uma visão de mundo. Em um contexto em que o europeu redescobre o primitivo e em que nações periféricas reinterpretam suas relações com o europeu, antes colonizador, e com os novos imperialismos (EUA, sobretudo), Oswald elabora um conjunto de valores, sentimentos e concepções que dialeticamente une elementos tanto do modo primitivo de vida quanto do avanço da técnica realizado pelo homem branco ocidental. Mais ainda, traz consigo também um ‘modo de criação de valores’, o que propomos chamar de *modus operandi antropofágico* e, assim, como apresentaremos, engendrador do novo no mundo.

Tal visão de mundo é inerentemente engendradora do novo por compreender que é na troca que a humanidade cria suas obras e a si mesma, no contato com o outro, ainda que buscando uma identidade própria. Isto é, toda visão de mundo e, portanto, conjunto de valores, que nega e/ou valora de modo negativo a diferença – a qual é justamente o que possibilita haver troca, pois, afinal, troca só se faz entre diferentes, o que um é e/ou tem e o outro não – vai contra a dinâmica que favorece a contínua criação humana. Assim, uma visão de mundo que o compreenda como antropófago, como vida que se faz na devoração do outro, a selecionar o que digerir e manter no corpo, de modo nutritivo, e o que eliminar, expelindo, é uma visão de mundo cujos valores valoram de modo positivo a diferença, isto é, a alteridade. O *modus operandi* criador de tal *Weltanschauung* se mantém a trocar, olhar o outro com interesse, dele se alimentar, digerir, e dele

excluir o que não for favorável a si: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. (MA, 2011, p. 67).

Poderia alguém, talvez, propor que, no fundo, toda criação feita por um ser humano, desde que teve contato com outros indivíduos e/ou povos e culturas, fez-se de modo antropofágico, no sentido de inevitavelmente, por ser relacional como é, o indivíduo receber algo do outro e transformar o que recebe, o que adquire na experiência para com o outro, o que esvaziaria o sentido do conceito e da visão de mundo antropofágica. É preciso ressaltar, assim, a diferença que há entre realizar esse processo sem se dar conta do mesmo ou, mais do que isso, negando o valor positivo à vida do outro e desse processo e, ainda, muitas vezes, como modo de neutralizar e eliminar o outro (o diferente) e, do outro lado do campo de batalha²³, o processo que assume a alteridade como elemento de força e vigor à vida, afirmando o valor do outro, sem desejo de aniquilação da alteridade, mas de contato com ela, troca, a qual passa pela seleção, mas também pela abertura ao que possibilita, justamente, constante criação.

Também é pertinente observar que Oswald tem como “modelo” a sociedade matriarcal indígena, a qual, enquanto sociedade coletivista, apresenta uma certa homogeneidade e pouco espaço ao desenvolvimento de diferenças entre os indivíduos. Porém, é preciso ter em mente, ele não propõe um retorno a esse modo específico de vida, mas sim ao resultado dialético “o homem natural tecnizado”, sobre o que discutiremos mais adiante. O homem que antropofagiza os valores ocidentais herdados, reconecta-se com valores outros, mas os transpõe, os recria; criando, portanto, outros.

Assim, a antropofagia, enquanto ritual de devoração do outro realizado como incorporação de algo do outro apenas à medida que este algo é profícuo à

²³ A imagem de um campo de batalha adquire mais sentido ao termos em mente que os jogos de poder e por poder são chave importante de compreensão da interpretação que Oswald faz em suas revisões históricas e filosóficas, entre expressões do patriarcado e do matriarcado, sendo sua preocupação social o *background* de parte de suas críticas ao homem patriarcal, a subjugar socialmente os demais; assim como, aproximando-o de Nietzsche, os jogos de força e por afirmação de si, a qual pode ser ativa (“moral nobre”, o homem como ave-de-rapina) e reativa (“moral escrava”, o homem como ovelha), aparecem em disputa na análise genealógica do valor dos valores realizada pelo filósofo alemão; e, por fim, não exploraremos no presente artigo, mas vale a observação, também para Marx, outra grande influência de Oswald, as lutas de poder aparecem como aquilo que está por trás do modo como se valora e se interpreta acontecimentos da história, teorias filosóficas e científicas, dentre outros.

transformação de quem o devora – logo, através da ingestão do que organicamente alimenta a criação de si – e não do outro como todo, tampouco como modo de se tornar o outro, faz com que a *morte* do outro se transforme em *vida* dentro daquele que o devora. Por isso, “Do valor oposto, ao valor favorável.” (CFM, 2011, p. 139). Isto é, favorável à vida.

Favorável tanto à vida, cabe aqui essa aproximação, no sentido da primeira natureza do homem, como apresentada por Nietzsche em *Sobre nossos estabelecimentos de ensino* (2011 [1872]), que é a biológica e fisiológica, uma vez que se compreende aqui que o modo como se cria valores está diretamente ligado à fisiologia de cada um (e, em relação ao ritual primitivo literal, também seria o corpo do outro alimento físico), quanto no sentido da segunda natureza do homem, que é a sua natureza moral, de criação de valores e sentidos e, portanto, cultural, visto que atribui à morte um novo sentido e é um ritual tanto de afirmação das forças e valores que o constituem enquanto a prática que é, quanto de engendramento de novas qualidades, forças e valores naquele que o realiza, uma vez que a devoração do outro incorpora algo do outro. Isto é, ao se valorar a morte do outro como alimento para si tanto fisiológico quanto moral e cultural, são atribuídos um novo valor e sentido tanto à alteridade, ao contato com o outro, quanto à própria morte, fazendo dela um acontecimento tanto fisiológico e biológico quanto cultural e criador:

Oswald de Andrade também propôs uma leitura ontologicamente forte do hetairismo: a Antropofagia, entendida como uma *Weltanschauung* guiada pela máxima de que “O ser é a Devoração pura e eterna”, implicaria uma ida, uma descida a esse estado de **contato e contágio existencial entre os seres.**” (CARLI, 2016; p. 464; grifos meus)

Todo o nosso julgamento obedece ao critério biológico. **A adjetivação antropofágica é apenas o desenvolvimento da constatação do que é favorável e do que é desfavorável ao homem biologicamente considerado. Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higienico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta, etc.** É a única introversão que nos permitimos. O índio não tinha o verbo *sêr*. Dahi ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças. (ANDRADE; *Revista* II.17.3.1929; grifos nossos)²⁴

²⁴ É importante notar que Oswald de Andrade abre a Segunda Dentição da *Revista de Antropofagia* sob o pseudônimo de *Freuderico* – amálgama de Freud e Frederico Nietzsche, o que deixa explícita a referência e influência do filósofo alemão.

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é o da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. (CFM, 2011, p. 139)

Como a passagem acima ressalta, Oswald explicitamente traz a vida como critério, a vida biológica, atribuindo valores positivos ao que é a ela favorável e valores negativos ao que é a ela desfavorável. Essa inversão dos valores metafísicos clássicos europeus ocidentais – os quais valorizam positivamente uma vida metafísica, isto é, que não passa pelo corpo, pelo que é biológico – é a grande ‘transformação do tabu em totem’, referência explícita à teoria freudiana. Tal transformação é a transformação da perspectiva negativa que a cultura patriarcal e ressentida adotou em relação a elementos inerentes à vida, enquanto potência e fisiologia humana: o prazer por ela recalcado, sobretudo. O prazer em sua mais evidente face, que é a sexual, mas também na do ócio, da preguiça, e da atividade lúdica.

Sobre o assunto, Tiago Leite Costa, em sua tese de doutoramento (2013), faz uma importante observação. Partindo do mito²⁵ elaborado por Freud de modo a ilustrar o surgimento da culpa geradora de pelo menos dois tabus da sociedade patriarcal – a saber, o incesto e o parricídio – e que transforma o pai em totem, com quem se busca reconciliação e de quem se deseja proteção, Costa propõe que

podemos inferir da ideia de “transfiguração do tabu em totem” a inversão do esquema freudiano pela destituição da culpa como fundadora da sociedade humana ou, mais precisamente, pela deposição da cultura fundada nos tabus patriarcais. Como observou Benedito Nunes, a cultura patriarcal “fixou no trauma do sentimento de culpa, o poder do pai como superego e, portanto, como princípio exterior de realidade, coercitivo e inibitório do princípio interior de prazer” (Nunes, 1972; p. xlv). Logo, se essa presença constante do tabu, internalizado na forma de repressão e culpa é da evolução psíquica do “homem vestido”, “totemizar o tabu” significaria, a princípio, “desrecalcar” o “homem natural” latente, isto é, as pulsões reprimidas pela lei do

²⁵ “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal (...). O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.” (FREUD apud COSTA, 2013, p. 107)

patriarcado. Esta liberação exercida pela transformação do tabu em totem seria a ação por excelência da antropofagia, que em todo seu sentido polissêmico, opera a “transmutação do valor oposto em favorável, do limite e da negação em afirmação” (IM, 1991, p. 104). (...) Num sentido específico, então, a “transfiguração do tabu em totem” aspira à renúncia da concepção “platônico-cristã” da sexualidade, trazendo-a de volta para a vida. (COSTA, 2013, pp. 107-108)

Mas, para além desse sentido, Costa aponta outros sentidos trazidos por Oswald à relação entre tabu e totem:

Por exemplo, quando indicava uma tensão dialética entre as duas instâncias, pela qual o homem transforma eternamente o presente. Em função disso, em algumas ocasiões, ele comenta a necessidade de “transfiguração *permanente* do tabu em totem”, dando um sentido transitivo e holístico ao fenômeno. Ganha importância, nesse caso, o aspecto dinâmico das relações de conservação e liberação em todos os setores da cultura, muito mais do que a simples necessidade de superação do tabu. No seu entender, tanto a vida individual como social consistem num contínuo violar (ou totemizar) e erigir tabus diários, resultando numa lógica distinta do ato fundante e do trauma, tal qual aparecem no mito freudiano. (...)

Deste ângulo, o conceito desafia às noções de estabilidade e origem que ligam as diversas esferas do pensamento e da cultura à tessitura metafísica. Como observou Alexandre Nodari, a antropofagia almejava não uma encenação do começo da história várias vezes (como os rituais totêmicos dos irmãos parricidas de Freud), mas iniciá-la a cada vez que se realizava:

Em jogo está o estatuto da própria ideia de fundação e/ou de origem – e, com isso, da história: se a fundação é um evento único que inaugura a história, e que só podemos celebrar ritualmente, ou se, pelo contrário, a história é um eterno presente que pode ser transformado em infinitos gestos de fundação. (NODARI, 2010, p. 465 *apud* COSTA, 2013, pp. 108 e 109)

Como Nodari apresenta na citação acima, a constante transformação do tabu em totem é uma constante reinterpretação, alteração de perspectiva, o que nos propõe pensar a história não como uma continuidade que teve um início determinado, mas como uma capacidade humana de reinventar o passado, reinterpretá-lo, o que pode nos trazer diferentes gestos de fundação. Sobre a compreensão oswaldiana da história, discorreremos melhor mais adiante. Mas vale aqui ressaltar tal perspectiva antropofágica da história e do presente: a história não é estática como conceitos metafísicos, não tem essência que determine a sua

historiografia como correspondência aos fatos²⁶, mas diferentes perspectivas que são criadas e recriadas a cada dia, em suas relações com o presente, único período do tempo em que o homem de fato vive. E, devido à sua constante ressignificação em relação para com o presente, mantém-se, assim, *viva*: favorável à vida e criadora do novo.

É nesse caminho que Oswald de Andrade retoma a prática da antropofagia indígena para criar um novo sentido para ela, ressignificando-a ao mundo moderno e contemporâneo, em que o contato com o outro e sua cultura é tão intenso que a sua influência é inevitável. Mas não somente inevitável, como favorável: se exercida de modo antropofágico, propicia a criação, o novo a partir do contato com o outro. Isto é, se me permitem a redundância, o engendramento do diferente a partir justamente do contato com o diferente, através do ato antropofágico em que o outro é devorado, deglutido, digerido e transformado – antropofogizado.

Sendo a transformação do tabu em totem e do valor oposto ao favorável práticas antropofágicas por excelência, Oswald propõe, coerentemente a tais práticas, uma síntese do homem antropofágico (o homem primitivo que tem a antropofagia como visão de mundo) e do homem messiânico (o homem branco metafísico, europeu e ocidental). Tal homem messiânico deve ser devorado, devoração da qual devemos expelir o seu caráter metafísico dogmático, que valora negativamente a diferença e recalca muito do que é organicamente natural ao homem, sendo negativo à vida, e selecionar a técnica por ele desenvolvida, que se mostra favorável à vida, facilitando-a²⁷. De tal dialética, temos como síntese o *homem natural tecnizado*: o homem capaz de aliar cultura antropofágica – criação do novo no e pelo contato com o outro e na afirmação do que é organicamente natural ao homem e favorável à sua vida tanto orgânica quanto plástica – e técnica, a grande contribuição e criação do homem civilizado, resultado justamente de sua força plástica:

²⁶ A crise da verdade como correspondência foi uma das crises modernas que nos fez e nos faz reavaliar o conceito de *verdade*. Tanto Nietzsche quanto Oswald se colocam tanto contra qualquer dogmatismo quanto contra a noção de *verdades históricas*, propondo e realizando, como veremos adiante, uma relação plástica para com a história.

²⁷ Podemos realizar muitas críticas aos maus usos muitas vezes feitos dos avanços técnicos realizados pela humanidade, mas parece-nos que seria ingênuo alguém negar que a técnica traz vantagens à vida, seja na preservação dos alimentos, na proteção às intempéries, na comunicação, transporte, fornecimento de energia ou qualquer outra área da vida humana.

1º termo: tese – o homem natural
 2º termo: antítese – o homem civilizado
 3º termo: síntese – o homem natural tecnizado
 (CFM, 2011: p. 141)

É a caminho desse homem capaz de reconhecer a vida orgânica como prazerosa, afirmando seus aspectos inerentes, e seja capaz de conciliar tal prazer em ser o ente orgânico que é – vivente do mundo físico, com sua fisiologia – com os frutos de sua força plástica que sejam também eles favoráveis à vida como um todo que Oswald propõe que a antropofagia, enquanto visão de mundo, passe a ser afirmada pela humanidade, não como algo a homogeneizá-la (por ser comum a todos), mas, justamente, como um *modus operandi* e visão de mundo que propiciam o desenvolvimento do que é próprio, porém sem negar o valor e valorar negativamente o que é alheio: pelo contrário, afirmando o valor positivo do outro, pois o que é alheio é, afinal, nutritivo alimento.

Esse movimento de troca e de nutrição no contato para com o outro é o movimento que se realiza na criação humana; mais evidente modernamente, em que as trocas entre os povos se fez intensa, mas também passível de ser pensada num nível mais elementar, entre indivíduos, os quais inevitavelmente, como já indicamos acima, realizam trocas entre si (ressalta-se, porém, tais trocas só são antropofágicas quando se reconhece explicitamente o valor favorável à vida da alteridade e quando o que se cria com tais trocas atribui valor positivo ao que constitui a vida orgânica humana).

Seja entre indivíduos ou entre grupos e/ou povos, porém, não somente a Arte e a Técnica, já referidas ao longo desta seção, são criações humanas: também o é a Filosofia. Tal área do pensamento humano, por mais que tantas vezes tenha tido seus pensadores pensando-a como se esta fosse isolada do contexto em que é feita, neutra e independente, também, propõe Oswald e propomos nós, faz-se no contato com o outro, podendo valorar negativa ou positivamente a alteridade que, reconheça ou não, lhe constitui em atos de troca, apropriação e ou transvaloração do que se herda.

A Filosofia nunca foi uma disciplina autônoma. Ou **a favor da vida ou contra ela**, iludindo os homens ou neles acreditando, a Filosofia **dependeu sempre das condições históricas e sociais** em que se processou.

Eis a primeira afirmação da presente tese que coincide não somente com Karl Marx, mas com Kierkegaard e **Frederico Nietzsche**. (CFM, 2011, p. 140; grifos nossos)

Tal movimento de troca que constitui a própria Filosofia, Oswald o quer reconhecido e assumido, em vez de disfarçado e/ou negado, de modo que a Filosofia valora o outro positivamente e seja criação também favorável à vida, isto é, que seja antropofágica. É o caminho para a antropofagia enquanto visão de mundo, a qual engloba uma filosofia antropofágica – isto é, uma filosofia que tem a vida como critério conforme Nietzsche propôs, mas também suas idiossincrasias em sua retomada de valores do homem primitivo – que a aproximação feita pela nossa pesquisa, entre Nietzsche e Oswald, pretende explicitar e propor.

2 – GENEALOGIA DA MORAL (NIETZSCHE) E CRONOLOGIA DAS IDEIAS (OSWALD)

Friedrich Nietzsche, em *Genealogia da Moral* [1887] (2009), elabora sua tipologia do *homem nobre* e *homem de rebanho*, da *moral do senhor* e da *moral do escravo*, sendo o primeiro o homem ativo, que tem prazer em ser quem é, sem culpa nem má consciência, e o segundo reativo, que tem ressentimento por ser quem é, instaurando no mundo a sensação de culpa e má consciência, as quais ele atribui ao homem nobre. A *moral do sacerdote* é a principal *moral de escravos*, defende Nietzsche, por negar a vida terrena, orgânica e material, em nome de uma vida após a morte, espiritual e transcendente, valorando de modo negativo a vida orgânica e seus impulsos, como se criatura viva e sua fisiologia que faz dela viva fossem separáveis (nos termos de Nietzsche, como se aquele que age e a sua vontade não fossem uma só e a mesma coisa).

Oswald de Andrade, por sua vez, elabora, sobretudo em *A Crise da Filosofia Messiânica*²⁸ e em *O Antropófago*, sua tipologia do *homem primitivo* e *homem civilizado*, da *cultura antropofágica* e *cultura messiânica*, correspondentes ao *Matriarcado* e ao *Patriarcado*, respectivamente. O primeiro é o homem primitivo, coletivista, que vive sem culpa ou má consciência pelos seus impulsos, livre sexualmente e desfrutador do ócio, sendo seus filhos de direito materno, seu Direito o natural e a sua expressão religiosa conectada à vida orgânica; enquanto o segundo é o homem civilizado, individualista, que institui a culpa e má consciência, reprimindo impulsos, normalizando a atividade sexual e pregando o trabalho como fim da vida humana, sendo seus filhos de direito paterno e seu Direito o positivo, defensor da herança e da propriedade privada, e sua expressão religiosa desconectada da vida orgânica.

No primeiro número da segunda dentição da Revista de Antropofagia, publicada em 17 de março de 1929, no jornal “Diário de São Paulo”²⁹, Oswald publicou o texto *de antropofagia* sob o sinônimo *Freuderico*, junção de *Freud* e

²⁸ Tese apresentada em 1950 para concurso da Cadeira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, tendo sido sua candidatura rejeitada devido à sua não formação em acadêmica em Filosofia.

²⁹ A “primeira dentição” da Revista de Antropofagia foi apresentada realmente na forma de revista, tendo tido dez números, de maio de 1928 a fevereiro de 1929. Já a segunda fase limitou-se a uma página do jornal ‘Diário de São Paulo’, de 17 de março de 1929 a 1º de agosto do mesmo ano.

Frederico, em referência ao pai da psicanálise e ao filósofo Friedrich Nietzsche, na época sendo comum a escrita de nomes de pensadores e autores estrangeiros de modo aportuguesado, por isso a aproximação com sua forma em português ‘Frederico’. Abaixo reproduzimos algumas partes de tal texto, pois Oswald, ao fazer uso de tal pseudônimo, já indica ele mesmo a influência de Nietzsche em seu pensamento.

Toda legislação é perigosa.

Por um fenómeno que chamamos “Mecanismo da introversão”, o homem é o animal que pluraliza. Pluraliza e inventa o conceito. Sobre o conceito constrói e legisla. Cria o tabú. (...)

Todo o nosso julgamento obedece ao critério biológico. A adjectivação antropofágica é apenas o desenvolvimento da constatação do que é favorável e do que é desfavorável ao homem biologicamente considerado. Ao que é favorável chamaremos bom justo, higiénico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta, etc.

É a única introversão que nos permitimos. O índio não tinha o verbo *sêr*. Dahi ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças.

Dessa divisão das humanas hipóteses (filosofias, religiões) em forças positivas e forças negativas, forma-se o nosso julgamento ético e estético.

Não que tenhamos sistema algum. Mas precisamos dar solução a todos os problemas arguidos no Ocidente e no Oriente.

O Equador, na descida antropofaga que anunciamos, utilizará também metralhadoras de alta indagação. (...)

E o budismo?

O budismo quase acertou. Deus é o nada, onde nos integramos. Ora o nada é o contrário do tudo. O índio já sabia que Deus é o elemento contrário. (...)

O que o homem faz biologicamente, o faz no ciclo. Antropofagicamente.

O desejo de absorver traz a infração do tabú.

Psicologicamente, a antropofagia elucida a doutrina da queda e a formação da ideia de pecado. O que está errado é a solução contrita, transferida para a absorção da comunhão. A antropofagia ordena o sentido biológico. Absorver sempre e diretamente o Tabú.

Isso evitaria o filoxera produzido por todas as moraes interiores.
(...)

FREUDERICO

(ANDRADE, 1929, REVISTA DE ANTROPOFAGIA, 2ª
dentição)

Nessa passagem, na qual Oswald explicitamente se refere a Nietzsche através do uso do já referido pseudônimo, ressalta, como já abordamos mais acima, a vida biológica como critério de valoração, atribuindo valores positivos ao que lhe é favorável e negativos ao que lhe é desfavorável, assim como Nietzsche. Nietzsche fez também uma inversão de perspectiva sobre os valores metafísicos europeus ocidentais, colocando em xeque a crença na verdade, na existência e suposta superioridade de outro mundo e outra vida, nos valores negativos atribuídos à vida física, dentre outros, assim como Oswald acima define querer fazer a antropofagia: a antropofagia ordena o sentido biológico, elucida a formação da ideia de pecado; concorda que Deus é o nada, pois não há Deus, ele o contrário do que existe; refere-se à ilusão metafísica que a linguagem instaura ao elaborar e fazer uso do verbo *ser*, o qual o índio não tinha em sua língua, segundo Oswald.

Assim, tanto Nietzsche quanto Oswald, cada um à sua maneira, associam a *moral nobre* e a *cultura antropofágica* a valores que afirmam a vida orgânica e biológica, terrena e material, propondo valores favoráveis à vida, que não reprimem o que é inerente ao homem, tendo o “critério biológico” em sua avaliação, isto é, a “constatação do que é favorável ou desfavorável ao homem biologicamente considerado”, conforme disse Oswald na citação acima. Ambos associam a *moral de rebanho* e a *cultura messiânica* a valores negadores e negativos à vida, que valoram negativamente muito do que é inerente ao homem e subjagam o próximo não por terem sua fisiologia de animais predadores, mas por reação àqueles que a tem, buscando neutralizá-los e homogeneizá-los.

Ambos associam também uma moral mais favorável à vida (a moral nobre, no caso de Nietzsche; e a moral da cultura antropofágica, no caso de Oswald) a valores guerreiros que valoram positivamente o seu inimigo, o risco, a aventura, o perigo, tendo prazer em ser o guerreiro que se é. Tal moral que valoriza positivamente uma atitude guerreira, que é portanto capaz de atacar e subjugar, é possível por ser tal homem que a cria um homem cheio de saúde e de vigor, forte e robusto, não

sendo o perigo, para ele, um peso ou um flagelo, mas sim a alegria da possibilidade de conquista e vitória. Vitória diante de outro que, por contraste, lhe é inferior, sendo si mesmo o melhor que há, mas que tem o seu valor e o qual é desejado como bom guerreiro: que graça teria a vitória sobre um mau guerreiro? A honra se dá na vitória sobre alguém com quem a disputa se faça real. Tem de haver o perigo: quer-se bons inimigos.

De diferente, porém, nitidamente apresentam a preocupação social, ausente em Nietzsche e presente em Oswald, talvez por Nietzsche se colocar com o pé atrás diante da formação do Estado Moderno democrático alemão, com seus discursos homogeneizadores, e Oswald já nascer em um Estado Moderno, ainda que recente e impúbere, e cuja formação e identidade o meio intelectual está debatendo, mas já tendo se consolidado, ao menos mais do que no contexto de Nietzsche, a busca por igualdade política e social. Oswald, afinal, vivenciou mais do contexto de mundo das Guerras Mundiais e seus regimes totalitaristas, da Guerra Fria, da Revolução Russa, do surgimento da Sociologia enquanto ciência humana moderna de busca por análise e compreensão das sociedades capitalistas industriais, dentre outras mudanças. Inevitavelmente, por mais crítico de seu tempo que se seja, é-se filho do contexto em que se vive; mais do que isso até, é justamente por se ser filho do próprio tempo que se pode também ser crítico do mesmo.

Apesar de tal diferença, que não pode ser ignorada em absoluto, o ponto fundamental que têm em comum e nos trazem como algo favorável à vida que, propomos, merece atenção como um *modus operandi* que pode continuar a ser de valor, é o de que cada um, a seu modo, revisita a História dos valores ocidentais e a História da Filosofia, para nelas criticarem o que jaz morto e desfavorável à vida, e propor modos de se interpretar a História, de se fazer Filosofia e de se ter visões de mundo em consonância com o que seja favorável à vida, tendo-a como critério, conforme anteriormente abordado nas seções anteriores. Sobre o assunto, alguns comentadores, em concordância, apontam:

Não há dúvida de que os ensaios antropofágicos desenvolvem, ao menos parcialmente, a tarefa do genealogista. Oswald exerce a incompletude com plenitude, sem nenhuma má-consciência. Seus textos são abertamente erráticos como suas ideias. Vão e voltam sem obedecer às linearidades das metodologias tradicionais. Invenção e interpretação são indistintas e os

conceitos se produzem pela contaminação recíproca do seu estilo e dos autores que recorre. (COSTA, 2013: p. 61)

Entre nós, Oswald parece ter sido o primeiro a absorver e a atualizar a reflexão nietzschiana. Sua cinematografia literal – sua escrita – revela-nos essa ‘faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e dissimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as feridas, de reparar as perdas, de reconstruir as formas destruídas’ tal a definição de Nietzsche para o valor da *força plástica*. (SANTOS, Roberto Correa *apud* COSTA, 2013: p. 61)

Oswald, pretendemos mostrar, atendeu aos chamados de Nietzsche, no que concerne à tarefa do genealogista, que se volta ao valor dos valores, e enquanto espírito que se tornou livre e transvalorou valores herdados, propondo ele próprio a sua antropofagia como uma visão de mundo afirmadora e favorável à vida, que se difere de toda e qualquer outra, fruto de uma força plástica vigorosa que soube olhar para o passado de modo a nutrir o presente e abrir caminhos ao futuro. É nesse sentido que apresentaremos a seguir, em duas subseções, as tipologias de cada um e a cronologia das ideias de Oswald, para daí analisarmos o que os aproxima e o que os distancia.

2.1 – GENEALOGIA DA MORAL: MORAL DO SENHOR E MORAL DE ESCRAVOS

Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (2009), analisa a origem dos valores de *bom e mau*, *bom e ruim* e *bem e mal*. Quem determina tais classificações? O que motiva cada perspectiva de ‘bom’ e ‘mau’ e suas variantes? Tais questionamentos, Nietzsche os responde criticamente, analisando o valor para a vida dos valores morais predominantes entre os homens europeus ocidentais: quais são favoráveis e quais são desfavoráveis à vida? Em outras palavras, quais a fomentam? Ou a que tipo de vida fomentam? É necessária uma crítica do valor dos valores para que se possa, diante da análise do que é mais ou menos favorável à vida, e a que tipo de vida, selecionar e criar novos valores, sinais de força, pois sinais da força plástica inerente ao homem.

(...) sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM, 2009: p. 9)

(...) necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (*Ibidem*: p. 12)

É no caminho da análise do valor para a vida dos valores herdados que Nietzsche, como ele excelentemente coloca na passagem acima, coloca-se de modo crítico à reprodução dos mesmos, reprodução está que é feita sem antes se analisar

se aquilo a que se está acostumado a atribuir o valor de ‘bom’ promove a vida, sendo fecundo ao homem. Nietzsche coloca a questão: e se for o contrário? E se aquilo a que se atribui o valor de ‘bom’ for sintoma de degeneração da vida, indício de enfraquecimento, obstrução a uma vida mais forte e vigorosa?

É pertinente lembrarmos que, como apresentamos anteriormente no presente trabalho, ter a vida como critério na avaliação dos valores significa afirmá-la em seu aspecto orgânico, biológico, valorando de modo positivo e, assim, afirmando o corpo, sem o qual não se é o ser vivo que o homem enquanto ser animal é; assim como a sua matéria e, portanto, a sua fisiologia e seus impulsos – aspectos biologicamente naturais ao ser humano, inerentes a ele. Dentre as capacidades humanas, há a da força plástica, que é a da criação, que nos permite desenvolvermos linguagem, arte, técnica, ciência, religião, dentre outras formas de manifestação humana. Deste modo, ter a vida como critério é também buscar expandir e fortalecer o meio em que a força plástica pode ser engendrada, de modo a constantemente instaurar o novo no mundo, expandindo também os horizontes e possibilidades da vida humana. Impulsionam a força plástica humana a diversidade, o contato com o outro, a troca que se realiza em tal contato, o perspectivismo e o não dogmatismo.

É com esse pano de fundo que Nietzsche, partindo de uma análise filológica³⁰ e etimológica dos pares ‘bom e mau’, ‘bom e ruim’ e ‘bem’ e ‘mal’, que indica a ele que a origem dos termos ‘bom’ e ‘bem’ estaria ligada às noções de ‘nobre’ e ‘aristocrático’, e a origem dos termos ‘mau’ e ‘ruim/mal’ estaria ligada às noções de ‘simples’ e ‘plebeu’, elabora duas tipologias sobre dois modos de criação de valores, dois *modus operandi* morais, que tem como origem duas fisiologias, sendo tal correlação entre *moral* e *fisiologia*, isto é, entre o modo como se valora e o aspecto orgânico e biológico humanos e, nesse sentido, *natural*, algo fundamental na tese nietzschiana. São para ele duas faces da mesma moeda. Portanto,

³⁰ Não desenvolveremos tal aspecto da obra de Nietzsche em nosso trabalho, por não ser necessário ao nosso objetivo, porém é relevante lembrarmos que Nietzsche foi filólogo, tendo estudado Filologia clássica e tendo sido nomeado, aos 24 anos, professor de filologia na universidade de Basileia, quando adotou a nacionalidade suíça. Durante alguns anos, seus estudos se direcionaram ao pensamento grego antigo, experiência que o levou à publicação, em 1872, de *O Nascimento da Tragédia*, obra que foi recebida com críticas. Em 1879, seu estado de saúde obrigou-o a deixar o posto de professor e viver viajando, alternando entre diferentes cidades em busca do melhor clima e ambiente para o seu bem-estar físico e mental.

inseparáveis e distinguíveis apenas por abstração linguística e metafísica, que não corresponde à realidade orgânica da vida: a ação não é destacável do agente.

A indicação do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”. O exemplo mais eloquente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico à *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre. Mais ou menos ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, ou seja, bastante tarde, este sentido modificou-se no sentido atual. – Esta me parece uma percepção *essencial*, no que toca a uma genealogia da moral; que tenha surgido tão tarde deve-se ao efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático, no tocante a qualquer questão relativa às origens. E isso até mesmo no aparentemente tão objetivo campo da ciência natural e da fisiologia, no que me limitarei a esta alusão. (*Ibidem*: p. 19)

Tal alusão que Nietzsche faz acima à influência da noção de ‘democracia’ na ciência natural e na fisiologia trata-se da compreensão de que os homens, mesmo fisiologicamente, em sua natureza orgânica, diferentemente do que discursos correntes pregam, não são iguais. E é devido à noção de democracia – regime político que estabelece a participação do povo nas decisões políticas e sociais e que, modernamente, passou por processos de expansão da noção de cidadania, buscando igualdade política entre os indivíduos – se alastrar a tantas, ou todas, das áreas de pensamento e experiência humanos, sob um discurso homogeneizador, que Nietzsche se coloca contra ela.

Tais tipologias elaboradas por Nietzsche, como a citação acima já indica, são a do *homem nobre* e *homem de rebanho*, da *moral do senhor* e *moral do escravo*, elaboradas a partir da concepção de que o ser humano apresenta diferentes fisiologias e modos de adaptação ao ambiente, dentre as quais uma faz dele um

predador e outra faz dele um animal de presa: um é como uma *ave de rapina* e outro é como uma *ovelha*. “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina (...)” (*Ibidem*, 2009: p. 29). Cada fisiologia traz a sua expressão no mundo da sua *vontade de poder*³¹, sendo sempre ela que está em nossas ações e valorações. “Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações.” (AFZ, 2011: p. 108)

O “homem de rapina”, que é o homem nobre, tem o impulso de se alimentar do “homem ovelha”, não por desejo de neutralizá-lo ou exterminá-lo, mas pelo impulso a ele inerente, cuja efetividade lhe traz prazer: prazer na ação, prazer em efetivar – isto é, satisfazer – sua vontade. Tal prazer em realizar a sua vontade lhe traz prazer em ser quem é e, deste modo, tal homem valora suas ações como ‘boas’ e a si próprio como ‘bom’: é bom ser quem ele é. Se ele é há o que há de bom e suas ações [lhe] são boas, por oposição, e apenas depois de valorar a si positivamente, é que tal homem olha ao outro e o valora como o que é ‘ruim’. Ruim de se ser, visto que si mesmo é o que é bom de se ser. Ou seja, é ruim em contraste com o melhor. Já o “homem ovelha” não sente prazer em ser quem é, em servir de alimento a outrem, em ser atacado para tal, ressentindo-se da ação do “homem de rapina” e valorando as atitudes deste como ‘más’. Se aquele é mau, então, pensa o “homem ovelha”, ele próprio (o próprio “homem ovelha”) é o que há de bom.

(...) o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores (...). O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (...) Devido a essa providência, já em princípio a palavra “bom” *não* é ligada necessariamente a ações “não egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela

³¹ Como já indicamos no início do trabalho, a vontade de poder refere-se à principal força motriz humana, de ambição e busca pela realização do que se quer poder ser e fazer para se ter domínio sobre os demais.

toma finalmente a palavra (e *as palavras*). (GM, p. 17; grifos do autor)

Mas voltemos atrás: o problema da *outra* origem do “bom”, do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. – Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser o bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha.” (*Ibidem*: p. 32)

É de fundamental importância ressaltarmos que os processos pelo qual cada um de tais homens cria seus valores são opostos na direção em que se dão: o primeiro, homem predador e ave de rapina, aristocrático, nobre, parte de uma valoração positiva de si próprio, atribuindo-se o valor de ‘bom’, para aí sim valorar o outro, uma valoração que vê o outro como ‘ruim’, mas apenas por contraste com o quanto é bom ser si mesmo, desejando não necessariamente exterminá-lo, mas degluti-lo, com ele guerrear, ter aventuras. Digo, é possível o desejo de extermínio do outro, quando o outro é tão fraco que por ele se tem desprezo. Mas, havendo o desejo de domínio, há também o desejo de se dominar aquele que é forte, com quem a disputa traz prazer. Nesse contexto, há uma relação de domínio, sendo a disputa – e, assim, o poder³² – aspecto inerente das relações humanas, mas também de afirmação da existência do outro como de valor à própria vida: deseja-se que o outro exista, para que se possa dele se alimentar, a ele dominar, a ele ser superior, com ele disputar, como expressão de força, vigor, saúde.

Tal homem, ao valorar primeiro a si e somente depois ao outro, isto é, às suas ações primeiramente, é um *homem ativo*: sua iniciativa parte de si mesmo e

³² Tenhamos em mente o mundo animal ao qual o homem, apesar de recorrentemente buscar se afastar, inevitavelmente pertence: algumas espécies de organizam numa hierarquia social em que não há mobilidade, como as formigas e as abelhas; outras espécies disputam por território, pelos parceiros de reprodução, alimento e domínio dentro do próprio agrupamento. O homem estaria, na interpretação nietzschiana, neste segundo grupo. Logo, a disputa, que é expressão e busca por poder, seria aspecto inerente ao homem enquanto espécie animal que é. À medida que o homem desenvolve a sua socialização em termos sociais, de constituição de agrupamento, as manifestações de poder podem tomar outras formas e modos de expressão, constituindo um tanto do que Michel Foucault propõe com sua noção de *micropolítica*: o poder é relacional e está, de modo desigual ou não, nas mais diversas relações humanas.

não como resposta ou adaptação ao outro. Por isso, Nietzsche associa tal modo de valorar à *moral do senhor, nobre e aristocrática*: é em função do prazer de ser quem é e do que é bom para si mesmo que se exerce poder sobre o outro. Há aqui uma valoração positiva à noção de hierarquia, enquanto constituinte da espécie humana, assim como da noção de disputa: podem ser favoráveis à vida.

Já o segundo, homem presa e ovelha, parte de uma valoração negativa do outro, a quem atribui o valor de ‘mau’ por atacá-lo e dele se alimentar, para somente aí, em reação ao outro, valorar-se como ‘bom’ e ‘bem’. É, assim, um *homem reativo*, sendo o *ressentimento* pela ação do outro uma de suas principais características. O homem de ressentimento também busca o poder, tendo ele inclusive conseguido predominar por longos séculos através da *moral de sacerdote*, como abordaremos adiante, mas não em função do prazer de ser quem é, e sim em função do sofrimento de ser quem é. “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor.” (AFZ, 2001: p. 109) Por isso mesmo, não é um poder exercido sob a vontade de que o outro exista para dele se alimentar, mas sob a vontade de neutralizá-lo e, se possível, exterminá-lo, de modo a homogeneizar a todos. Sobre o assunto, Nietzsche fala excelentemente:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, o “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”. (GM, 2009: p. 26)

Assim, o homem nobre tem um processo criativo – de uso de sua força plástica, que lhe propicia criar seus valores – que parte da sensação positiva e

alegria de ser si mesmo, enquanto o homem ressentido tem um processo criador que parte da negação do outro decorrente do sofrimento que sente em ser si mesmo. Ainda sobre o ressentimento, é pertinente lembrarmos que ele se desenvolve junto da capacidade humana da *memória*. A memória³³ pode ser de valor à vida quando dela extraímos experiências que nos tragam utilidade no presente, no sentido de propiciarem ações e reflexões no e para o presente. Porém quando prende o homem no passado, como é o caso de ressentimento, em que se sente diversas e diversas vezes a dor de um momento anterior (*re + sentimento*), como se este estivesse a se repetir, ela se torna desfavorável à vida, enfraquecedora desta, flageladora. Por isso mesmo, em ruptura com toda uma tradição de pensamento, Nietzsche nos faz refletir sobre o valor para a vida do *esquecimento*, capacidade humana fundamental à sua saúde:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. (...) um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento (...). (*Ibidem*, p. 43)

Se a capacidade de esquecimento aproxima-se à nossa capacidade de digestão, ressalta-se porém que, assim como não se escolhe ter uma digestão lenta ou acelerada, pois não se tem escolha sobre o ritmo e modo de funcionamento de cada órgão do corpo, tampouco se escolhe ter mais ou menos forte em si as capacidades de esquecimento e/ou de memória. Cada um age de determinado modo no meio em que vive (ativo x reativo) conforme a sua fisiologia, sendo suas ações sinais da força ou fraqueza justamente de seu organismo. Ambos são criaturas que dominam e subjugam, porém cada uma busca dominar – isto é, afirmar-se e expandir sua vontade de poder – de modos diferentes.

³³ Tal aspecto da memória e do esquecimento tem a ver também com a relação do homem para com a História, sobre o que dissertamos mais adiante.

Desenvolvendo melhor algo já referido mais de uma vez ao longo do trabalho, os indivíduos e suas ações, que são sua expressão de força ou de fraqueza, não são separáveis. Abstratamente, por ilusão da linguagem, cai-se no erro de pensar-se em ambos separadamente, porém são um só: não há, na organicidade da vida, a metafísica das essências e dos entes; não há ação e substrato da ação. Assim, não há também escolha em não existir sob a fisiologia em que se existe. O homem fisiologicamente forte e que, por ser forte, sente prazer em ser quem é, valorando-se positivamente e dando origem à moral nobre, não escolhe ser assim: ele apenas é. Assim como o homem fisiologicamente enfraquecido que, por ser fraco, não sente prazer em ser quem é, sofrendo – e, por isso, atribuindo ao outro a culpa pelo seu sofrimento, de modo a valorá-lo negativamente, olhando para si como bom somente a partir daí – também não escolhe ser quem é. Porém cria a ficção de que sim, para justificar a culpa que atribui ao outro e legitimar sua moral, que defende a *adestração* do homem de rapina, como alguém que poderia e deveria escolher conter os seus impulsos.

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (...) não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (...) Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. (*Ibidem*, 2009: pp. 32-34)

Pode o leitor se perguntar como é possível que Nietzsche proponha uma moral aristocrática, de domínio, reconhecendo haver homens cuja fisiologia faz deles predadores, enquanto a de outros faz deles presas, e não se colocar apreciador de morais que pretendam a subjugação geral, como se mostra a *moral dos sacerdotes* ao longo da história. O ponto é que a hierarquia e a disputa podem ser mais ou menos favoráveis à vida, sendo de valor maior à vida quando existem, mas sem buscar exterminar o outro, pois o outro é de valor à vida, sobretudo quando fortalecido e inimigo desafiador. Portanto, a alteridade não é algo a deixar de existir: a força plástica da vida está na diversidade, na existência do diferente, do outro, até para que possa continuar havendo hierarquia, disputa, jogos de poder, chance de inversão, risco. Dominar é diferente de apagar do mapa.

(...) Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (...). apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar! Em contrapartida, imaginemos “o inimigo” tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” – ele mesmo!... (*Ibidem*, p. 28)

Assim, o homem nobre deseja que seu inimigo não somente exista, como também que seja um grande inimigo, a se venerar, com o qual a disputa realmente seja um convite ao risco, cuja vitória seja por isso mesmo honrosa e mais prazerosa. Portanto, um meio de vida em que se impulse as diferenças entre os homens é um meio em que há mais possibilidades de choque e disputas mais nobres, enriquecedoras, sob maior e melhor uso da força plástica, pois é também um meio em que, sendo o inimigo venerado – portanto, cheio de boas qualidades e forças – há mais possibilidades de troca, diferentes manifestações, perspectivas, concepções de mundo, expressões artísticas, técnicas e valores, dentre outros. A força plástica inerente ao homem é assim livre e estimulada, do mesmo modo como outros

impulsos humanos, quando se trata de conjuntos de valores não negadores do corpo, incluindo a disputa por poder, inerentemente humana.

Por isso, novamente afirmamos, Nietzsche se coloca contra todo e qualquer conjunto de valores homogeneizador e dogmático: tanto a democracia³⁴, que prega a igualdade entre os homens; quanto os regimes totalitaristas (como o nazismo) e o socialismo, que também defendem a eliminação do outro e, assim, a total igualdade entre os homens; a ciência positivista (dogmática, isto é, Nietzsche não se coloca contra toda e qualquer ciência, a qual, pelo contrário, tem um imenso valor à vida); e, destaca-se, a religião judaico-cristã enquanto dogmatismo que homogeneíza e reprime o corpo, a já referida *moral do sacerdote*. Se ela moral foi engendrada por homens que se queriam senhores e nobres, sob a vontade de domínio, transformou-se porém não em uma moral aristocrática de nobres, que valoram seus inimigos positivamente e guerreiam, mas em uma moral de rebanho, que exerce o seu poder sob a ilusão da igualdade, adestramento e nivelamento:

Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto: em especial, isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas. Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o mais o que envolve uma atividade

³⁴ Sobre o assunto, pensamos que Nietzsche não compreendeu que a igualdade jurídica e enquanto cidadãos de um mesmo Estado e, assim, de participação social no mesmo, é uma criação humana que regula a vida social, mas que não tem de ser configurada de modo a regular outros aspectos da vida humana, de modo que não iguale de fato as relações entre os homens e suas diferentes manifestações e expressões, o que inclui o exercício de poder. Existe o âmbito relacional pessoal (para além do profissional, político e econômico) entre os homens, dentre os quais há inerentemente homens que dominam nas relações e homens que tendem a obedecer, homens ativos e homens reativos, homens alegres por serem quem são e homens que tendem ao sofrimento, e um âmbito que é da abstração e do pragmatismo social, em que se busca formas de organizar grandes grupamentos humanos. Propomos ser esse o ponto problemático da teoria nietzschiana, que não pode ser ignorado e com o qual dificilmente um homem contemporâneo, filho de um contexto que tanto debate o aspecto social da vida na luta por direitos políticos e sociais e igual visibilidade, poderá se deparar sem elaborar uma crítica. Não à toa Oswald tentou conciliar tal aspecto social com a teoria de Nietzsche, como veremos adiante. Diferentemente do literato e ensaísta, porém, não propomos buscar enxergar em Nietzsche algo que não achamos ser possível induzir que ele tenha dito, mas propomos que, transvalorar e/ou antropofagizar, é justamente lê-lo deglutindo-o: selecionar o que ainda é de valor à vida hoje, para pensarmos o hoje, e criticamente expelirmos o que não é, o que não dialoga com a construção do nosso presente.

robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal – já o vimos – tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. (...) os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, *por um ato da mais espiritual vingança*. (...) com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a essa inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, os impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança (...). (*Ibidem*: p. 23)

A crítica à moral de sacerdote, ressalta-se, não se refere a toda e qualquer manifestação mítica que o homem possa ter, sendo ela uma expressão da força plástica humana, mas especificamente a manifestações que se coloquem contra a vida orgânica, sendo dela enfraquecedora. No contexto europeu, o cristianismo tornou-se vigorosamente negador da vida – do corpo, do sexo, do prazer, da alegria nessa vida, que é finita, em nome de outra, eterna. Prega uma vida em simplicidade material, que traz ao homem uma precariedade e, portanto, uma espécie de autoflagelação. Institui relações monogâmicas e casamentos que devem durar toda a vida. Reprime, assim, a sexualidade, sobretudo a feminina, com base no mito da Virgem Maria, mãe de Deus, capaz de dar à luz sem ter tido relações sexuais. Prega a igualdade universal entre os homens, ignorando suas diferenças inerentes. Justifica os sofrimentos desta vida através da crença de que a verdadeira vida não é essa, terrena e material, tornada de sofrimento, mas uma vida após a morte, quando se é julgado por Deus e, sendo bom durante a vida terrena – isto é, adestrado, amestrado, obediente, passivo, submisso, aceitando os supostos dogmas e mandamentos divinos –, ganha a recompensa pelas suas dores: a vida eterna ao lado de Deus.

Toda essa forma de compreensão da vida e *práxis* se coloca contra a própria vida, que pode se dar na afirmação do corpo físico que se é, vivendo com prazer, exercendo sua sexualidade livremente, reconhecendo e fomentando a diferença inerente aos homens e abraçando a vida que de fato se vive. “Com esses pregadores

da igualdade não quero ser misturado e confundido. Pois assim me fala a justiça: “Os homens não são iguais”. E tampouco deverão sê-lo! Que seria meu amor ao huper-homem, se eu falasse outra coisa?” (AFZ, 2011: p. 96). São esses os valores centrais da *moral de sacerdote* que por tantos séculos dominou uma grande massa europeia, subjugada pelas crenças cristã-judaicas, de igualdade, obediência e inércia: por isso, também uma *moral de escravos*.

Observamos que tal elaboração negativa à vida é criação de homens de ressentimento, não tendo Cristo sido um cristão. Outro poderia ser o percurso inspirado em Cristo. Tanto poderia, quanto, propomos, se talvez não possa vir a ser como Nietzsche visualiza, talvez possa vir a ser mais favorável à vida. Não à toa a Reforma trouxe o Protestantismo, também cristão, mas já com outro caminho, que também recebe olhar crítico, mas teve o seu valor.

A mais significativa realização de Lutero foi a desconfiança que despertou pelos santos e toda a *vita contemplativa* cristã: só a partir de então se abriu novamente o caminho para a *vita contemplativa* não cristã na Europa, e pôs-se um limite ao desprezo da atividade mundana e dos leigos. Lutero, que continuou sendo um bravo filho de mineiro quando o encerraram num monastério, e que ali, na ausência de outras profundidades e “cavidades”, desceu em si mesmo e perfurou horrendas galerias escuras – notou, enfim, que uma vida santa e contemplativa lhe era impossível, e que sua inata “atividade” de corpo e de alma o destruiria. Por tempo demais buscou achar o caminho para o sagrado com mortificações – afinal tomou a sua decisão e pensou: “Não *existe* verdadeira *vita contemplativa*! Fomos enganados! Os santos não valiam mais do que nós todos.” (AU, 2016: p. 63)

Algumas das grandes mudanças engendradas por Lutero foram a relação direta entre crente e Deus, não mais passando necessariamente pelo sacerdote como intermediador e, assim, a livre interpretação da Bíblia; a ausência do celibato³⁵ como prática sacerdotal necessária; o não culto às imagens; e a não condenação do lucro, mas, pelo contrário, a instituição de um novo valor: a prosperidade

³⁵ Lembrando que, mesmo no Catolicismo, nem sempre o celibato foi prática imposta. Ele foi instituído quando dos dois Concílios de Latrão: o primeiro, em 1123, o segundo em 1139. A partir deles é que ficou decretado que clérigos não poderiam casar ou mesmo se relacionar, o que, como é sabido, não lhes impediu de burlar tal instituição e ter relações, o que evidencia justamente o quanto o celibato é antinatural, desfavorável à vida, por negar um impulso inerente aos homens, o qual, inclusive, é negativo à vida no sentido mais elementar: só é vivo o homem que nasce, e só nasce aquele que é fruto de uma relação sexual.

econômica como sinal de eleição divina, em contraposição aos valores cristãos de simplicidade e humildade, que pregava a vida materialmente precária como o ‘bom’. Tais mudanças aproximam o homem de sua vida terrena e física, sendo um movimento, nesse sentido, favorável à vida.

Assim como o protestantismo, fica aqui a provocação, acreditamos que, hoje, apesar da longa história, também pode o Catolicismo encontrar possibilidades de reinvenção que o aproxime da vida: a força plástica humana, aliada ao olhar crítico ao passado, pode trazer novas perspectivas ao hoje. O pensamento de que há Deus não precisa ser dogmático, recusando-se como interpretação; ter crenças não precisa ser afirmá-las como verdades absolutas, sendo possível o reconhecimento de que são as crenças míticas que são. “Pois esse velho Deus não vive mais: está completamente morto!” (AFZ, 2011: p. 249.) deveria ser não a morte de uma capacidade inerentemente humana, parte de seus impulsos, que é o de criação de mitos (chamado de *sentimento órfico* por Oswald, como veremos), mas apenas a morte do dogmatismo e da verdade como universal. Similarmente, buscamos engendrar caminhos mais favoráveis à vida na própria Filosofia, a qual, muitas vezes, ainda cai nas ilusões da metafísica, da busca por uma essência valorada de modo mais positivo do que a própria vida, num preconceito para com o pragmático e experiencial, contra o que aqui nos colocamos, na expectativa de sermos, talvez não o referido *super-homem* de Nietzsche, mas pelo menos alguns dos filósofos questionadores que Nietzsche acreditava estarem por vir e, justamente por isso, inflando-nos de força plástica para fazermos uma Filosofia transvaloradora e antropofágica. Propomos que essa foi a atitude de Oswald de Andrade, cuja tipologia, a qual tem a vida como critério e suas aproximações e distanciamentos para com a de Nietzsche, abordamos na próxima subseção.

2.2 – O HOMEM ANTROPOFÁGICO E O HOMEM MESSIÂNICO: MATRIARCADO E PATRIARCADO

Oswald de Andrade, em *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950), tese apresentada à Universidade de São Paulo para obtenção do título de livre-docente, realiza um trabalho de revisão histórica de modo criativo e interpretativo, que o aproxima à proposta nietzschiana da história como um olhar ao passado que seja feito de modo plástico, de maneira a se pensar e transformar o presente³⁶. Em tal caminho que Oswald percorre, ele elabora as tipologias da *cultura antropofágica* e da *cultura messiânica*, tendo como critério, propomos, o valor para a vida dos valores que ele identifica em cada uma de tais tipologias, conforme desenvolvemos adiante.

Tais culturas, a antropofágica e a messiânica, são por ele consideradas características de dois hemisférios culturais que dividiriam a História em *Matriarcado* e *Patriarcado*, respectivamente³⁷. A cultura antropofágica é a cultura do *homem primitivo*, modo de vida no qual pode ser encontrada a antropofagia como ritual e símbolo; a qual não seria, como já apresentamos acima, realizada por fome, mas como expressão de uma visão de mundo. Reitera-se que a antropofagia, enquanto *Weltanschauung*, ou *visão de mundo*, denomina um conjunto ordenado de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitivas. Isto é, *cultura*; por isso, Oswald pôde dizer que um povo que a tem como visão de mundo tem uma *cultura* antropofágica.

A primeira característica que se ressalta da cultura antropofágica e, portanto, do Matriarcado, é o valor favorável à vida que é atribuído ao corpo. Tal valor é tão forte que a antropofagia o representa literalmente na carne que alimenta da carne do outro. Mas, de modo mais elementar, tal valor passa pela não repressão dos instintos básicos do homem, ser orgânico e animal que é, dentre os quais se destacam o apetite sexual e o ócio. Ter o apetite sexual livre significa não estabelecer normas que regulem as relações sexuais, isto é, liberdade sexual, expressa na não monogamia e no *filho de direito materno*, visto que não seria possível a identificação do mesmo. Já o ócio é, sobretudo, a não obrigação do

³⁶ Sobre o assunto, tratamos na seção 4.

³⁷ Tal divisão também é trabalhada em outros textos, como em *O Antropófago* (1952) e *Variações sobre o matriarcado* (?).

trabalho, a não compreensão deste como dever, virtude ou fim, mas apenas como subsistência, compreendo o descanso e o desfrute como prazeres naturais, o que é sinal também da dimensão lúdica do homem.

Uma vez que o trabalho é de subsistência, não havendo qualquer ideia de acúmulo desnecessário, não haveria também divisão em classes sociais e exploração social, sendo coletiva a posse do solo. A economia era, como chamou Oswald, uma *economia do ser*, tendo como base um tipo de sistema de divisão de tarefas que funcionava como trocas, e não como compra e venda, não havendo moeda.

No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O Matriarcado assentava sob uma tríplice base: o filho do direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. (CFM, 2011, p. 142)

Sendo a cultura antropofágica aquela presente em agrupamentos anteriores à cultura messiânica, lidavam de outro modo com o seu *sentimento órfico*. Oswald chama assim uma dimensão humana que, para ele, seria natural e instintiva a esse ser que, ao desenvolver sua capacidade de pensamento, desenvolve também uma relação com o que se coloca além da sua compreensão. Oswald propõe que o sentimento órfico estaria presente em todos os agrupamentos humanos. O modo como cada um lida com ele, o totemiza, e o que cria com ele, porém, varia.

(...) o sentimento órfico é, evidentemente, a dimensão louca do homem, sem a qual ele não vive e não se refaz dos golpes duríssimos do dia a dia. Sem [se?] esse fluxo de sentimento animal não se gastar em arte, em política, ou em esporte, terá, sem dúvida, que adotar o equívoco de uma religião confessional. É essa a chave de todo o poderio do sacerdócio ao longo da história. (OA, 2011, p. 395)

Alguns agrupamentos criam religiões, cada uma com seus deuses, manifestações, rituais e símbolos, dentre as quais o sacerdócio do homem messiânico que, como discorreremos sobre, atribui valor negativo ao corpo do próprio homem. Já o homem antropofágico incorpora o seu sentimento órfico, isto é, ele passa pela afirmação do corpo, valorando como de valor à vida o que é orgânico ao homem. Assim, não há noção de culpa ou má consciência por se ser o animal que se é, com apetite sexual, ira guerreira, desejo de ócio, dentre outros. Tal

ausência de culpa permite não só valores guerreiros favoráveis à vida, como a própria antropofagia: não há sentimentos de estranhamento ou repulsa pela carne alheia, mas sim de incorporação do outro, soma, ganho de potência.

No cerne da cultura antropofágica encontra-se também o modo como se compreende a morte e se lida com ela, o que é um elemento de importância em toda cultura. É comum entre os povos o culto aos mortos, mas este se realiza de diferentes modos. Segundo estudos de Oswald, muitos acreditariam na sobrevivência local do morto no local onde enterrado, como diferentes tribos da América e Austrália, assim como alguns povos teriam desenvolvido técnicas que acreditavam ser de sobrevivência do morto, como no Egito. Há na História muitos registros de povos que tinham como hábito colocar roupas, joias, armas e outros utensílios nos túmulos, acreditando haver algo de vivo ali que receberia tais presentes. A ideia de Juízo Final, base do Messianismo, segundo o pensador, tem origem persa, na mitologia masdeísta, e se tornou pilar do Patriarcado, propiciando as suas práticas correntes da confissão e do sacerdócio, tornando-se o sacerdote um grande fiscalizador das ações individuais de cada um, como desenvolvemos mais adiante.

Já no Matriarcado, o culto aos mortos é totêmico: transformador e símbolo de toda a sua visão de mundo. Assim, ao se ter a antropofagia como ritual, em que se devora o outro como modo de se incorporar suas qualidades e forças, a *morte* do outro se transforma em *vida* dentro daquele que o devora, conforme já indicamos anteriormente, de modo que se atribui à própria morte um novo valor e sentido, fazendo dela um acontecimento tanto orgânico quanto cultural e criador. A antropofagia é símbolo dessa visão de mundo em que “O direito era o direito da guerra, a moral, a da liberdade, a economia, a economia do ser”. (*Ibidem*, p. 386)

Em algum momento da História, eis que surge o homem que, ressentido pela sua condição de vida, com sede de domínio, a fim de manter o seu ócio e conforto, cria toda uma estratégia para tirar o ócio alheio, ao explorar o outro socialmente e fortalecer o *trabalho* como um valor moral, porém nesse ponto ainda não para todos, visto que, como se disse, é a partir daí que um homem explora o outro socialmente. O trabalho aqui, em vez de transformação da natureza de modo a criar útil e adaptativo ao homem, acaba por trazer a negação da natureza. Mas não o

trabalho ele mesmo, enquanto atividade de força plástica humana, e sim o seu excesso, sua hipervalorização, os quais negam o já referido *ócio*, natural à vida e elemento fundamental à criação, arte, cultura e prazer: está aí colocada a oposição entre *ócio* e *negócio*, o qual é justamente a *negação* do *ócio* (*neg* + *ócio*).

Da imposição do trabalho ao outro surge a divisão em classes, revolução do Patriarcado; da divisão em classes, que impõe o trabalho ao outro para manutenção da classe dominante, decorre o acúmulo de riquezas desta; de tal acúmulo, surge o direito de herança, que institui o *filho de direito paterno* e a monogamia enquanto forma de, através do controle da sexualidade feminina, assegurar a genealogia dos herdeiros; de tal direito de herança, vem a se desenvolver o Direito Positivo, em contraste com o Direito Natural³⁸ da cultura antropofágica; de todo esse contexto se desenvolve o Estado, a regular a vida social.

A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. (...) da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social. E a história passou a ser, como disse Marx, a história da luta de classes. (CFM, 2011, p. 143)

À medida que se desenvolve a divisão em classes, que hierarquiza os homens, em paralelo à hipervalorização do trabalho, que é consequência do desenvolvimento técnico do homem – o qual, assim, é agora homem *civilizado* –, ambos em consonância com uma estratégia de poder em que alguns homens dominam os demais, tem-se também o aparecimento da propriedade privada e do consequente individualismo. Em oposição, a sociedade primitiva é aquela da ausência de Estado, sem classes, da propriedade comum do solo e, assim, do coletivismo.

A exploração social do outro se dá sob diferentes estratégias de domínio, dentre as quais há a violência física, mas também o discurso, a ideologia, enquanto conjunto de crenças, valores e hábitos que são disseminados de modo a manter o *status quo* da classe dominante. Surge assim o que Oswald considera ser o mais

³⁸ Direito Positivo e Direito Natural: o primeiro é determinado por leis que não são consideradas naturais à convivência humana, mas impostas, exigindo obediência e instaurando também o aspecto coercitivo do Estado. E o segundo, também chamado de *jusnaturalismo*, compreende ideias que apareceriam intuitiva e, assim, naturalmente, nas sociedades humanas, como a ideia de justiça.

representativo da cultura patriarcal, não à toa sendo esta a do homem *messiânico*: é a figura do *sacerdote*, que, pregando a vinda de um Messias justiceiro, com o qual o povo sofredor se identificaria, pois também foi um injustiçado, e de uma vida após a morte recompensadora pelas dores desse mundo, justifica assim os sofrimentos impostos, fazendo os indivíduos subjugados acreditarem na justiça eterna, numa vida que seria a verdadeira, sendo essa apenas uma etapa para tal e, deste modo, submetendo-se mais facilmente às classes dominantes.

(...) impunha-se um Deus que trazia em si os estigmas da dor humana. O Cristo chibatado, suplicado, morto na irrisão era a solidariedade imediata para as vítimas da desigualdade social. Os escravos reconheciam-se nele, nele se miravam e facilmente criam que, subido aos céus, ele voltaria para vingá-los dos ultrajes terrenos. (...) Cristo era do mesmo sangue, da mesma carne e do mesmo destino que seus irmãos cativos. (OA, 2011, p. 382)

Assim, pelo processo de identificação com Cristo, decorreria também uma identificação para com os valores cristãos: contenção das paixões, obediência aos dogmas, confissão, monogamia, compreensão da vida terrena como inferior e de sofrimento, em nome de uma vida celestial de paz e júbilo. Tal moral do sacerdote, quando analisada tendo a vida como critério, conforme propuseram e realizaram, cada um a seu modo, Nietzsche e Oswald, mostra-se desfavorável à vida: nega aos indivíduos o instinto natural do apetite sexual, do ócio, da liberdade, da gula, da atividade lúdica, dentre outros.

Mais ainda, a religião que aí se fortalece, judaico-cristã, torna-se dogmática: para garantir seu domínio de poder, recusa outras possibilidades e busca se impor como verdade absoluta. A potência da vida é tão maior, como já propusemos, quanto a sua diversidade, ao atribuir valor positivo ao outro, enquanto alteridade a somar e, portanto, engendrar o novo. Quanto mais se olha de modo incorporador e aberto ao outro, mais se abre possibilidades de uso da força plástica que se enriquece no contato com o outro, gerando intercruzamentos, dissonâncias e perspectivas na troca que se instaura. Por isso, todo e qualquer dogmatismo é negativo à vida, sendo a moral sacerdotal duplamente negativas, pelos motivos já

citados acima: nega o corpo, que é orgânico e, portanto, vida biológica³⁹; e nega a vida em sua potência plástica.

Com a noção de *pecado*, base de toda a moral judaico-cristã, o qual é preciso que seja confessado, pelo qual é preciso se penitenciar e pelos quais, no suposto Dia do Juízo Final, se será julgado, de modo a se ser abençoado pela alegria eterna ao lado de Deus ou condenado ao sofrimento eterno no inferno, tal moral instaura o medo, o controle e a *culpa*, a *má consciência*, a consciência pesada. Ao reunirmos tais elementos ideológicos e dogmáticos – a identificação com um Messias sofredor, a crença no retorno vingador do Messias (a *parúsia*), o peso que a noção de pecado traz ao homem e a sua consequente sensação de culpa – instaura-se também uma relação que, na sua subjugação, é de dependência entre o cristão e a religião cristã: em vez desse homem sofredor lutar pela sua independência, poder, conquista de outro modo de vida, ele passa a ser submisso às condições de vida, à dor e ao sofrimento, ao trabalho árduo em prol da riqueza e conforto alheios, na crença de que um dia será vingado pela sua condição através do retorno do Messias justificador, assim como recompensado na vida após a morte.

(...) era na própria Roma, a maior concentração proletária do mundo antigo, que se haviam de ouvir as forças para uma nova construção religiosa.

(...) Quando se forjaram os evangelhos, vinte anos depois da morte de Cristo, eles se fizeram em torno de um esplêndida ideia, a da parúsia. A parúsia era a volta vingadora do Messias ressuscitado e subido aos céus, volta que liquidaria as injustiças sociais e destroçaria os tiranos do mundo.

(...) Evidentemente só uma religião que prometia justificar interessaria àquela imensa e confusa multidão de escravos reunidos pelo poderio romano. (OA, 2011, p. 381)

Uma classe se sobrepôs a todas as outras. Foi a classe sacerdotal. A um mundo sem compromissos com Deus, sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do Messianismo na história do Patriarcado. (CFM, 2011, p. 143)

³⁹ É uma espécie de redundância dizermos *vida biológica*; mas, ao mesmo tempo, torna-se mais clara a ideia proposta ao se ressaltar a vida que faz do ser humano um ser vivo, animal, biológico, orgânico, com suas fisiologias, e a vida enquanto uma potência que vai para além do puramente biológico e orgânico. Nietzsche ressaltava o quanto essa diferenciação não existe de fato nos indivíduos, sendo abstração que se herda da tradição metafísica ocidental, que se viciou não somente em separar conceitualmente aquilo que é indistinguível em sua existência no mundo, mas também em crer que tal separação existiria até mesmo em dois mundos, crença de que a religião judaico-cristã muito bem se utilizou.

Quanto às perspectivas morais sobre o acúmulo de riquezas, Oswald identifica duas variantes: aquela que se coloca contra o acúmulo de riquezas, compreendendo o dinheiro como meio; e a que se coloca a favor, compreendendo-o como fim:

Como se vê, desde os fins da Alta Idade Média, duas atitudes se acentuam no correr da vida europeia. Uma é ainda expressa em sentença contra a acumulação, já no século XIII, pela ingenuidade de Santo Tomás de Aquino, “O dinheiro só existe para ser gasto” (*Usus pecuniae ipsius*) quer dizer: para não ser capitalizado. A outra (...) é ditada pelo florentino Alberti (...). Afirma ele sobre a vida dilapidadora dos padres do século XV:

Os padres queriam ultrapassar todos os outros pelo brilho e a magnificência que ostentam; queriam possuir muitos cavalos bem cuidados e ricamente equipados (...). (OA, 2011, p. 422)

No fluxo da Igreja acumuladora, porém, eis que surge um acontecimento que abala suas estruturas e inaugura uma vertente judaico-cristã que libera a relação do indivíduo para com Deus, pregando que esta pode se dar de modo direto, sem intermediação do sacerdote, e tendo o trabalho como valor central, sendo o acúmulo de riquezas dele decorrente sinal de eleição divina, consolidando-o como algo a se buscar: é a Reforma, é Martinho Lutero, é o Protestantismo. Na linha do que Max Weber propôs em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905), Oswald compreende a Reforma como impulsionadora do acúmulo de capital que impulsionou o avanço da técnica, a Revolução Industrial, tornando possível com que a burguesia se tornasse dona dos meios de produção e, também, exploradora da classe dos trabalhadores. Daí vieram as vantagens que o progresso técnico, grandes invenções que facilitam a vida humana e/ou expandem o conhecimento e capacidades humanos – isto é, ganho de potência, criações possíveis graças à força plástica humana, seja na ciência, nas artes ou na filosofia – e também o homem que lucra em cima da precariedade de vida do outro: “(...) Desde aí o comerciante poderia roubar a semana inteira, contanto que no domingo, dia do Senhor, fosse se prosternar ante o seu invisível, mas certo e complacente aliado.” (OA, 2011, p. 407)

Se objetivamente foram úteis o escravo, o servo e o proletário à ascensão técnica da humanidade, para que se chegasse aos dias em que no dizer de Aristóteles “os fusos trabalhassem sozinhos”,

nada subjetiva e moralmente pode absolver o sacerdócio do negando crime histórico de ter, ao contrário do Cirineu da lenda cristã, sobrecarregado de cargas mortais o aflito homem que no campo, na cidade, no mar e na oficina construiu com seus braços e com seu coração a grandeza do mundo. (*Ibidem*, p. 379)

Ressalta-se que essa relação de domínio não é como numa relação de domínio natural, do homem como animal predador e do homem como animal que é presa, pois ela não se dá devido a um impulso de sobrevivência, de ver o outro como alimento, nem como disputa instintiva de espécie, devido a um impulso de violência que o reino animal apresenta, mas a uma elaboração desse impulso de violência, algo já mais complexo do que o impulso fisiológico, que é a ganância, um desejo de acúmulo do que é desnecessário à vida. Se a ganância, ao longo da história, tornou-se comum a ponto de ser naturalizada e parecer mais um instinto entre os homens, pensamos, como Oswald, que, partindo das observações etnológicas dos mais variados agrupamentos humanos primitivos, não podemos afirmar que a ganância seja um impulso generalizável do mesmo modo como o apetite sexual, a fome ou a gula, não num contexto em que o homem tenha uma relação com a natureza em que a valora como meio e não como fim, em que tem à sua disposição a terra e os alimentos, sem disputas extremas pelos mesmos.

Anteriormente à Reforma, outros acontecimentos históricos identificados por Oswald como favoráveis a um distanciamento de um modo de vida em que se coloca Deus e a vida além da vida como base e centro, foram o Humanismo e o Renascimento, trazendo o homem ao centro, redescobrimdo o corpo, de modo a aproximar o homem da matéria que lhe constitui e lhe é essencial à vida, por tanto tempo renegada. Concomitantemente, as descobertas feitas pelas grandes navegações trouxeram ao europeu um choque e reencontro com o homem primitivo: o homem nu, livre e feliz.

As descobertas e, sobretudo, a descoberta do homem primitivo, foram o que de fato pôs fim à estabilidade do orbe antigo e a seus quadros intelectuais, sociais, econômicos e políticos. (*Ibidem*, p. 399)

O Humanismo fazia voltar o homem aos seus alicerces humanos e naturais e o Renascimento reencontrar o corpo humano, soterrado por séculos e séculos na cripta sobre a qual se elevaram os monumentos místicos da catedral e do convento, em outro

setor da Europa dava-se uma transformação profunda da polícia religiosa. Foi a Reforma. (*Ibidem*, p. 405)

Nus, livres e felizes vivam muitos dos homens naturais das Américas, Oceania e tribos africanas, colocando em xeque todos os preceitos cristãos de uma boa vida, isto é, uma vida para com Deus: não havia Deus e, portanto, não havia pecado; não havia um além da vida que justificasse o sofrimento nessa, e não havia tal compreensão dessa vida como esforço e sofrimento, mas sim o prazer, o ócio e a liberdade sexual; não havia herança, mas a simplicidade de quem é feliz sob o sol e as águas do mar. Não podemos negar que haja um tanto de romantismo e idealização na imagem que Oswald pinta, mas parece-nos também inegável que os valores, costumes e a visão de mundo de cada uma dessas realidades – o europeu ocidental e os mais diferentes nativos primitivos – são completamente diferentes e em muito se opõem, o que trouxe questionamentos e interpretações ao homem europeu de então.

A Bíblia, que até então havia sofrido vagos reparos de uma vaga heresia, logo suprimidos pelo braço secular que a Igreja armava, viu-se de um momento para o outro, refutada na sua pobre geografia judaica, na sua triste etnologia racista e, sobretudo, na suposta vigilância que havia presidido imemorialmente as relações do criador com a criatura. Como poderia se explicar o abandono de uma humanidade inteira por parte do rancoroso e ortodoxo inventor de Decálogo? De que modo poderiam coexistir a severidade dos mandamentos cristãos e uma humanidade pelada e livre que se entregava sem a menor repressão à gula natural de seus instintos sexuais? De que modo Deus poderia, durante mais de trinta séculos de história conhecida, ter deixado sem o benefício de uma faísca sequer de sua luz protetora uma gente que, além do mais, contrariando toda ética penitencial brotada das catedrais ou dos conventos, tinha o despudor de ser nua e feliz? (*Ibidem*, p. 400)

Os primitivos aqui viviam como se no paraíso: livres e sem má consciência, isto é, dentre eles não havia se instaurado o pecado. Como Adão e Eva, como se fosse aqui o Jardim do Éden e eles seres puros do peso da culpa que a Igreja joga no corpo e nos impulsos humanos. Os indígenas eram em aparência aquilo que eram em cultura: homens que afirmavam e valoravam positivamente o corpo, seus impulsos e fisiologia. Já dentre os europeus, "O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior." (MA, 2011, p.

68). Isto é, o europeu disfarça o corpo animal que é, ao cobri-lo; já o indígena nu mostra a sua verdade.

Assim, diferentemente do homem primitivo, que cria seus valores coletivamente e valora positivamente o que lhe é orgânico, sendo seus deuses imiscuídos à natureza a qual nós humanos também integramos, e, deste modo, afirmador e favorável à vida (orgânica, *bios*), a cultura messiânica é a da *obediência inerte*, em que o homem obedece à figura *sacerdotal*, seguindo mandamentos que acredita lhe ser colocados por um Deus que reprime impulsos naturais ao homem, tirando a sua liberdade de ser quem é e tornando-o dependente de um além vida que nega a vida em matéria, isto é, orgânica, atribuindo a ela valor negativo;. É, sob essa perspectiva, uma *moral de escravos*, sendo essa perspectiva compartilhada por Nietzsche e Oswald, aquele referência explícita deste no que cerne ao assunto.

A história do sacerdócio caracteriza-se como fonte do que Frederico Nietzsche havia de chamar a Moral de Escravos. Nos velhos livros religiosos, verifica-se uma coincidência de ordenações, princípios e máximas que poderiam constituir a Cartilha do Escravo Perfeito. (CFM, 2011, p. 144)

Por identificar a moral sacerdotal à moral patriarcal, à qual Oswald não é tímido em manifestar seu discurso contra⁴⁰, Oswald associa também o homem antropofágico ao homem nobre, ativo e ave de rapina da tipologia nietzschiana, sem culpa por ser quem é: o homem que devora o outro e o valora como favorável a si e, assim, à vida, sem desejo de eliminação do outro, mas havendo domínio sobre, com prazer.

Oswald, generalizando indevidamente a antropofagia ritual, — dado que ele próprio sabia que nem todo canibalismo assume esse aspecto e nem é o canibalismo uma prática universal entre as sociedades "frias" — ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do Raubentier nietzschiano, o homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em A Genealogia da Moral, digere e assimila, sem resquício de ressentimento ou de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior. (NUNES, 1978, p. XXXI)

⁴⁰ Faz-se notória a seguinte passagem: "É preciso enforcar, como queria a Revolução Francesa, o último padre, na tripa do último nobre, para termos, enfim, um mundo digno das conquistas da consciência e da liberdade." (OSWALD, OA, p. 435)

Mas, se Nietzsche propõe a sua tipologia da *moral nobre* como sendo a *moral do homem ativo*, que não tem ressentimento, ele apresenta também um tanto de *moral aristocrática*, sendo a sua filosofia tal que a preocupação sociológica não se faz presente. O *homem antropofágico* que Oswald propõe, porém, não é um homem de moral aristocrática, sendo o coletivismo característica fundamental sua. Assim, a compreensão de um homem mais saudável, com valores favoráveis à vida, saúde que advém da ausência de culpa, ressentimento e má consciência, não havendo repressão dos impulsos orgânicos do homem, é comum a ambos os pensadores; a preocupação com o social e as condições de vida básicas humanas, entretanto, é uma diferença a se ressaltar.

Fazem-se presentes, nesse contexto, as duas outras grandes influências de Oswald, por ele explicitamente consideradas as grandes referências do pensamento moderno que teriam aberto os caminhos à *crise da filosofia messiânica*, tema da próxima seção, a qual reflete a *crise moderna do patriarcado* e, utopicamente, idealiza Oswald, um *novo matriarcado*. São elas, a saber, Karl Marx, que traz a preocupação para com o social e as condições de vida do trabalhador: “A importância do Marxismo consiste em ter desmascarado para sempre a economia do haver que substituíra a economia do ser, como advento do patriarcado, cujo fato central é a herança.” (OSWALD, OA, p. 396); e Sigmund Freud, que traz a noção de inconsciente como constituinte ativo humano, em contraposição à anterior crença na razão dominante; de toda a teoria da psicanálise, que analisa como neuroses se desenvolvem através de mecanismos de repressão e recalque de impulsos que só são assim reprimidos por se viver numa moral patriarcal e sacerdotal que os reprimem, através da culpa e da má consciência. Nietzsche, Marx e Freud constituem, assim, uma tríade da qual Oswald muito se alimenta:

Foi necessária a vinda de Marx e de Nietzsche e mais tarde de Freud para que se pudesse, enfim, identificar esse obscuro compromisso que o homem traz arraigado em sua psique para com todas as miragens que lhe propõem, o que foi durante o passado a mola invisível de todas as religiões. (*Ibidem*, p. 396)

Somente a captação do pensamento desses três gênios, Marx, Nietzsche e Freud, poderá indicar o verdadeiro caminho do homem moderno, na direção de sua autenticidade e no derrocamento inflexível das velhas formas absurdas da exploração patriarcal. (*Ibidem*, p. 398)

É nesse contexto, conforme a sua tipologia de *cultura antropofágica* e de *cultura messiânica*, de *Matriarcado* e *Patriarcado*, tendo a vida como critério, isto é, o valor para a vida dos valores de cada uma de tais tipologias, que Oswald faz sua revisão da História da Filosofia ocidental, chamada por ele de *cronologia das ideias* (CFM, 2011, p. 140). A filosofia, tradicionalmente metafísica e dogmática, constitui-se como *filosofia messiânica*, a qual precisa ser revista e criticada sob duros *golpes de machado*, como Nietzsche fez em relação a tantos dos valores modernos e a tanto da História da Filosofia, pois da destruição é que pode decorrer construção de novos valores mais favoráveis à vida. Tal filosofia messiânica, eis que ela está *em crise*, pensa Oswald. E, analisando os fatores que vieram a propiciar tal *crise da filosofia messiânica*, propõe ele um novo modo de fazer filosofia: uma *filosofia antropofágica*, assim como antevê um *novo Matriarcado*.

2.3 – A CRONOLOGIA DAS IDEIAS DE OSWALD

Oswald, na realização de sua própria “genealogia da moral”, em *A Crise da Filosofia Messiânica*, elaborou suas tipologias da *cultura antropofágica* e da *cultura messiânica*, correspondentes ao *Matriarcado* e ao *Patriarcado*, apresentadas na seção anterior. Durante a elaboração de suas tipologias, e para caracterizá-las e embasá-las, Oswald aproxima e apresenta tanto elementos da sociedade primitiva, que para ele caracterizariam um período de Matriarcado; elementos do domínio da igreja sobre a sociedade e da Filosofia metafísica dogmática e tradicional, que caracterizariam o Patriarcado, dentre aspectos que ele identifica como heranças do Matriarcado (por exemplo, a própria Virgem Maria, sendo José um pai não biológico, que assume Cristo mesmo assim); e, considerando ele que a primeira metade do século XX teria trazido ao homem experiências na História, na Ciência e também uma humanização da Filosofia (isto é, a Filosofia se debruçando sobre o homem), manifestações que ele interpreta como indícios de *crise da cultura messiânica*, isto é, patriarcal, e sinais de uma cultura Matriarcal, que abre as portas a uma nova cultura antropofágica, não igual à de antes, mas tendo a semelhança de valores afirmadores da vida, como veremos. “Com efeito, *A Crise* é uma espécie de história da filosofia ocidental, da filosofia messiânica e patriarcal, a que opõe, mítica e programaticamente, a cosmografia matriarcal.” (CARLI, 2016, p. 49)

Na área da Filosofia especificamente – que é o foco da tese oswaldiana, sendo ela uma análise da Filosofia enquanto predominantemente messiânica, porém contemporaneamente em crise e trazendo novos elementos humanos e valores que se distanciam do messianismo – esta, ao se debruçar sobre o homem, em contraposição a uma Filosofia cuja preocupação central era um Deus suprassensível e transcendental, traz, na interpretação do pensador, elementos humanos tradicionalmente descartados ou ignorados, sendo por ele destacados o subjetivo e o cotidiano em Kierkegaard, os aspectos materiais da vida social em Marx, a vontade em Schopenhauer e em Nietzsche, e o inconsciente e o subconsciente em Freud. Além desses filósofos, Oswald faz referência a muitos outros em sua interpretação, a qual pode parecer a leitor não familiarizado uma espécie de miscelânea, em relação a que, porém, é preciso lembrar que, para Oswald, “Há uma cronologia das ideias que se sobre põe à cronologia das datas.” (CFM, 2011: p. 140)

Deste modo, ele interliga ideias e conceitos, filósofos de diferentes tempos, por aspectos em comum que neles Oswald identifica, tendo como critério as suas tipologias, fazendo o que ele denomina de uma “Errática, uma ciência do vestígio errático” (*Ibidem*, p. 152).

Oswald propõe que tal humanização da Filosofia permite que se diga que, enquanto na Idade Média a Filosofia serviu à Teologia (*Philosophia ancila theologiae*), agora a Filosofia serve à Sociologia (*Philosophia ancila sotiologiae*) (*Ibidem*, p. 140). Não num sentido negativo de ser serva e existir não por si e para si (apesar de que, talvez, tenha sido um pouco assim quando outrora a Filosofia se ligou à Igreja), mas no sentido de que ela não se faz isoladamente, e sim em conjunto com o que está a movimentar a vida humana na qual e a partir da qual ela é engendrada. Assim, se na Idade Média a Teologia, através das religiões judaico-cristãs, predominou na vida ocidental, e a Filosofia se fez em intersecção a ela, na contemporaneidade as perspectivas e preocupações que colocam o homem como centro do pensamento humano, e não mais Deus, passam a ter destaque e, assim, a Filosofia contemporânea também é desenvolvida em intersecção a tal. Isto é, o saber humano se faz em diálogo com suas diversas áreas, o que possibilita justamente que um literato faça também Filosofia (como Oswald explicitamente se propõe fazer em *A Crise da Filosofia Messiânica*) e um filósofo se aproxime também da Literatura (como Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* (2011, [1883]), obra considerada filosófica pela Filosofia, e passível de lida literariamente externamente à Filosofia).

Essa filosofia, assim, é uma filosofia da *afirmatividade* do homem e da vida, pois, em vez de negar aspectos inerentes à vida humana, os abraça e reflete sobre eles: compreende que o homem é *natureza*. Como a *vida* acontece na natureza, é *orgânica*, afirmar a vida é afirmar o que nos é naturalmente orgânico, enquanto os seres vivos que somos. Aqui entra, por exemplo, o *ócio*, a preguiça, que é tão natural e necessário ao homem quanto a capacidade de transformação da natureza a que se chama *trabalho*; e a liberdade sexual, impulso fisiológico de todo ser vivo de reprodução sexuada. Essa filosofia afirmativa da vida que se desenrola contemporaneamente, Oswald a vê como indício da *crise da filosofia messiânica*. A filosofia messiânica é a *Filosofia dos cimos*, isto é, que distancia o homem da sua natureza orgânica, biológica, fisiológica, elevando-o a alturas em que, podemos

dizer, a atmosfera é tão rarefeita que se mostra *negativa* à vida, pois imprópria a diversos de seus aspectos.

Assim, Oswald, fazendo jus à sua compreensão de que a Filosofia se faz em consonância ao seu contexto social e histórico, relaciona as noções de antropofagia, classes sociais e suas condições sociais, políticas e materiais, técnica, hierarquia e Cristianismo, em prol da compreensão da formação de muitos dos valores centrais ao Ocidente, característicos, como ele próprio apontou, da *Moral de Escravos* descrita por Nietzsche (Oswald refere-se a tal em diferentes momentos; para nos referirmos a um exemplo, em *A Crise da Filosofia Messiânica* (2011), p. 144). Tal interpretação, ao relacionar as esferas do pensamento filosófico ao contexto social, político e material, apresenta o Matriarcado e o Patriarcado como duas visões de mundo diferentes, dois modos de vida. Oswald faz uma análise da origem dos valores desses dois modos de vida, que são, para Oswald, os das já referidas cultura antropofágica e cultura messiânica, mas não somente para sobre eles dissertar, e sim sobretudo para propor que uma nova era estaria por vir, em que se tenha valores mais favoráveis à vida, como os do Matriarcado, porém que faça bom uso do que o Patriarcado deixa de herança favorável à vida: a técnica. Assim, numa síntese dialética, Oswald visualiza e propõe:

1º termo: tese – o homem natural
 2º termo: antítese – o homem civilizado
 3º termo: síntese – o homem natural tecnizado
 (*Ibidem*, p. 141)

Deste modo, ele se volta à origem dos valores do *homem natural* (característico da cultura antropofágica, o homem primitivo) e do *homem civilizado* (da cultura messiânica, o homem tecnizado) em prol de uma síntese de ambos: o *homem natural tecnizado*. Tal síntese traz a possibilidade de um novo modo de vida, que, como apontamos acima, una valores matriarcais à técnica oriunda do desenvolvimento do homem civilizado. Isto é, Oswald se volta para o passado e realiza uma genealogia para propor um novo presente e futuro. Dentre as características dessa nova visão de mundo a surgir, ressalta-se que este novo presente e seu futuro, desenhados por Oswald, são a favor de um modo de vida em que novamente não se tenha o trabalho como eixo central, o que seria possível

justamente devido ao avanço da técnica, compreendida, sob influência de Karl Marx, como aliada ao avanço social e como o caminho em que “o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia.” (*Ibidem*, p. 145) Mesmo o mundo da técnica em que tanto se trabalha, há o ócio como objetivo final, Oswald observa, sendo contexto em que “O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio. (...) o ideal comum passa a ser a aposentadoria, que é a metafísica do ócio.” (*Ibidem*, p. 145) Alcançando a era em que “os fusos trabalham sozinhos”, referência que Oswald faz à Aristóteles (*Ibidem*, p. 145), o homem, porém, já não precisaria do esforço do trabalho para vir a conquistar o ócio.

É, como já propomos e aqui reiteramos, para a projeção desse novo Matriarcado que se anuncia, que Oswald se volta para o passado e realiza sua cronologia das ideias, ou sua genealogia da moral, buscando as origens dos valores do Patriarcado que estariam em crise, para que surja um novo período de Matriarcado.

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre o Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens. (*Ibidem*, p. 146)

O *Homo Ludens* é aquele que se permite o ócio, assim como a alegria: “A alegria é a prova dos 9” (MA, 2011, p. 73). É importante ainda lembrar que Oswald observa que a desvalorização do ócio não está originalmente na ideia de *sacerdócio*, que significa, segundo o pensador, *ócio consagrado aos deuses* (CFM, 2011, p. 145). O ócio parece estar presente no progresso das ciências, do pensamento e também nas religiões. O Cristianismo especificamente, porém, segundo Oswald, desenvolveu-se em meio a um contexto proletário intenso, na Antiga Roma, trazendo consigo o trabalho como um pilar dos seus valores. Apesar de, ainda na Grécia Antiga, já se ter tido Hesíodo como autor tanto da *Teogonia* quanto de *Os Trabalhos e os dias*, que é um canto de louvor ao trabalho, foi o Cristianismo que

se consolidou, muito depois, como vínculo entre religião e o trabalho como valor moral⁴¹. Sobre isso Oswald diz:

O Cristianismo surgiu em meio da maior concentração proletária da Antiguidade – Roma. Há nos Evangelhos um curioso dirigismo que faz construírem eles sinoticamente, muito além da Moral dos Escravos, oriental ou socrática, um código de bem viver do no trabalho e para o trabalho. Cristo é o primeiro deus trabalhador. (...) Jesus Cristo, filho do carpinteiro de Nazaré, ele mesmo aprendiz de carpinteiro, fundamenta o prodígio mecânico e cria o milagre sanitário. É um deus de sindicato. (*Ibidem*, p. 146)

A Grécia, por sinal, é a primeira grande referência na cronologia das ideias e genealogia da moral oswaldiana, a qual, analisa Oswald, já apresenta valores do Patriarcado, apesar de Oswald dizer que “É a Grécia que fornece o testemunho decisivo dessa cultura em que todos eram iguais, possuíam as coisas em comum e não havia o domínio do homem sobre o homem.” (*Ibidem*, p. 153). Isso, propomos, soa incoerente, visto que a cidadania grega era restrita ao gênero masculino nascido na cidade, o que já é um domínio dos homens sobre as mulheres e de homens sobre homens que sejam estrangeiros, assim como havia escravos, o que, ainda que o critério não fosse racial, mas sim guerreiro, também representa o domínio de homens sobre homens. Isto é, de fato podemos observar, de acordo com a tipologia de Oswald, elementos do Patriarcado aí, justamente porque não eram todos iguais e havia domínio do homem sobre o homem.

Oswald diz ainda que “O melhor vestígio da idade sem senhores nem escravos é dado pela *República* de Platão. Dela seriam banidas a opulência e a pobreza e todas as classes se igualariam.” (*Ibidem*, p. 153-154), o que também pensamos ser incoerente, pois o que distingue as classes não é apenas o aspecto material e econômico, mas também a hierarquia de poder nas decisões, o que existe no modelo de sociedade proposto por Platão e, sobretudo, conforme o conceito de Marx (cujas ideias, ao lado das de Nietzsche, são explicitamente fundamentais na tese oswaldiana), a posição que se ocupa no modo de produção, sendo tais posições

⁴¹ Valor este que se intensifica mais ainda com a Reforma, sendo o Protestantismo uma ruptura com diversos dos valores católicos, dentre os quais a condenação católica ao lucro. No Protestantismo, o lucro passa a ser sinal de eleição divina.

não somente bem demarcadas, como sem mobilidade social, no modelo platônico. Isto é, as classes não se igualariam.

Outros sinais de valores do Patriarcado na Grécia Antiga trazidos por Oswald são a história de *Oréstia*, tragédia de Ésquilo; *Pandora*, figura feminina que teria dispersado o mal no mundo (assim como no Cristianismo é Eva a responsável pelo pecado original, que instaura o mal entre os homens); e Sócrates, ecoado sobretudo pelos diálogos platônicos (além de em obras de Xenofonte e do comediógrafo Aristófanes), a defender um afastamento humano do corpo e da vida material e uma aproximação à metafísica e à hipervalorização da razão, do que faz parte a idealização de virtudes adestradoras e reprimidoras de impulsos humanos.

Por ter sido Platão o principal divulgador das ideias associadas a Sócrates, aprofundando-se mais ainda que ele (conforme análises filológicas que realizam distinções entre o que se considera pensamento de cada um), podemos dizer que Platão, em continuidade, representa e fortalece tais valores que se consagraram no Patriarcado. A sua importância é tamanha que consideramos necessário pontuar alguns aspectos de seu pensamento que caracterizam valores do Patriarcado, seguindo as referências de Oswald: a desvalorização do amor popular comum (*O Banquete*), idealizando como deve ser o amor para que seja virtuoso; a censura à poesia e às artes, defendendo que os poetas se enganam em relação aos homens e não sabem o que dizem saber e se aproximando da ilusão da possibilidade de sobrepujança da razão humana (na *Apologia*, por exemplo) ao mítico, imaginativo e fantasioso; a idealização da imutabilidade do que chama de *Ideias* (*eidos*), que são essências, como perfeição, encontradas no Mundo das Ideias – isto é, em local outro que não o material, onde a vida enquanto organicidade se dá –, em detrimento da mutabilidade da matéria que constitui o mundo físico, sendo o corpo, por isso mesmo, considerado uma corrupção; ao propor, em seus diversos diálogos, o homem *bom* como aquele cheio daquilo que ele considera ser as *virtudes*, descartando e não dando valor ao que não se encaixa nesse modelo; e a imortalidade da alma (*Fédon*), em oposição à finitude da vida que de fato vivemos, que é a vida material e orgânica.

Esses três últimos aspectos do pensamento socrático-platônico referidos são centrais ao Messianismo, forte expressão do Patriarcado, tendo sido adaptados a ele

em sua promessa de outra vida, após a vida terrena, a qual seria de eternidade e bem imutáveis; da verdade de Deus, que é a perfeição e a verdade eterna, portanto, imutável e essência de tudo; e nas virtudes judaico-cristãs, necessárias para que se alcance o tal paraíso celestial da vida eterna ao lado de Deus, essência de tudo. Deus, supremo bem, é quem sabe o que é o melhor, sendo, o homem, assim, seu subordinado – daí a ideia de ser o homem, então, *escravo*. Vale ressaltar que Oswald explicita sua identificação com o pensamento de Nietzsche sobre Sócrates, que, apesar de, para Oswald, não ter desenvolvido o suficiente sobre, indicou a influência socrática nos sistemas teológicos e teologizantes que vieram a marcar o Patriarcado, sendo tal aspecto tão realçado por Oswald que pedimos licença para diversas citações sobre:

Nietzsche, com a bravura do seu gênio, não fustigou suficientemente este puritano fescenino das ruas empoeiradas da Atenas do V século. Mas soube perfeitamente vê-lo segundo Jaeger como o responsável pela “petrificação intelectualista da filosofia escolástica que encadeou a humanidade por meio milênio e cujos últimos brotos se encontraram nos sistemas teologizantes do chamado idealismo alemão. (*Ibidem*, p. 157 e 158)

De Sócrates sai o esquema do perfeito boneco humano, longamente exaltado pelas classes dominadoras, a fim de se conservar, domado e satisfeito, o escravo. É o “piedoso”, o “justo”, o “contínente”, o “prudente”. Nele refulgem as virtudes do rebanho, como definiu Frederico Nietzsche. Nele reside o fundo catequista de todas as covardias sociais e humanas. (*Ibidem*, pp. 158-159)

(...) o que Sócrates realmente tira dessa mulher de Manteneia (Diotima) é uma lição interessada em torno dos temas idealistas de Platão. Assim, o único mérito desta vida é a contemplação da beleza absoluta. E daí um passo mais, surge a “beleza divina” e daí como final, a contrafação de que a verdadeira virtude é ser amado por Deus. Enquanto faz assim a exaltação do espírito servil, agradável a todo tirano (...). (*Ibidem*, p. 159)

(...) somente a inversão interessada do sentido da existência, feita pelas classes dominantes, traria até o fogo purificador de Frederico Nietzsche, sem exame e sem crítica, o compêndio central do espírito de Servidão que são os ensinamentos socráticos. Neles o Patriarcado constrói a sua sofística triunfal. Neles se insere o segundo termo da nossa equação chave, a antítese, o espírito de negatividade do próprio homem. (*Ibidem*, pp. 159-160)

Sócrates é a oposição a toda medida euforia que os gregos guardavam de sua alta Antiguidade. Contra o politeísmo, ele lança

o Deus único.⁴² Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da alma.⁴³ Contra a visão conflitual do mundo de Empédocles, lança a imutabilidade do Bem.⁴⁴ (*Ibidem*, p. 160)

Sócrates representa a perda do caráter lúdico no homem evoluído. Para suportar a morte prega a ideia salvacionista da sobrevivência. (*Ibidem*, p. 162)

Seria ali, em Sócrates, a origem de muitos dos mais fortes valores desfavoráveis à vida do Patriarcado, consolidados pela cultura messiânica do religião judaico-cristã, com sua moral de sacerdote, de rebanho e de escravo. Mas a Grécia distanciadora do corpo e criadora da metafísica filosófica, também foi a Grécia que, ao se jogar ao mar, desenvolveu o comércio e, com isso, fez surgir um grupo a que Oswald chama *proletariado urbano* (*Ibidem*, p. 160), contexto em que se encontra Sócrates e Platão com suas ideias de ruptura com elementos anteriores da Grécia Antiga. Assim, se houve mudanças de valores e práticas, que trouxeram ao homem o estado de negatividade e caracterizam o homem de rebanho, também houve, a partir do impulsionamento ao comércio e contato com outros povos, o desenvolvimento da técnica, que, por sua vez, trouxe ao mundo criações profícuas e que tornam possível a síntese visualizada por Oswald, do homem *natural tecnizado*. Por isso, o passado não deve ser condenado, tampouco entronado e cultuado: deve servir à vida e, assim, servir a um presente que se faça mais favorável a ela.

E como foi um progresso a escravidão que tirou o homem do seu estado primitivo, também a teologia socrática constitui um passo à frente no caminho das conquistas da civilização. O Messianismo que brota de suas convicções imortalistas e que depois a figura do Cristo centralizaria, vem dar alimento interior às populações proletárias que iniciam, nas bordas do Egeu, a marcha técnica do homem. O sobrenatural não está longe do milagre físico que a técnica cria. (*Ibidem*, p. 161)

Seguindo na cronologia oswaldiana das ideias, a tese aristotélica sobre o *motor imóvel* é outra herança grega antiga que alimenta o Cristianismo e sua fé num

⁴² Referência ao *daimon* socrático, de que Sócrates fala na *Apologia a Sócrates* (Platão), tendo sido uma das acusações contra ele, inclusive, a de não acreditar nos deuses da cidade.

⁴³ Referência à tese de Heráclito sobre tudo ser movimento, isto é, mudança, o tempo todo; e à tese platônica que Platão coloca na voz de Sócrates em seu diálogo *Fédon*.

⁴⁴ Referência à Teoria das Ideias, essências imutáveis, de Platão, sendo as virtudes o seu ponto culminante.

deus único e imutável. Nesse caminho, Oswald se refere a Roma como o cenário em que os valores herdados de Sócrates, Platão e Aristóteles se fortalecem, graças a seu contexto proletário. “O escravo só podia existir na condição miserável a que estava reduzido, com a esperança messiânica da outra vida. Daí o êxito do Cristianismo no desenvolvimento proletário de Roma. Alimenta-se ele da depressão espiritual do trabalhador.” (*Ibidem*, p. 164) O monoteísmo messiânico se ratifica para fortalecer a obediência do escravo e do servo ao senhor e a Deus, obediência esta que Oswald encontra enquanto valor moral em textos de diversas religiões, como no Budismo, Hinduísmo, Judaísmo, Maometismo, Taoísmo e Zoroastrismo.

Oswald se refere também ao apóstolo Paulo como quem teria erguido a monogamia, a ascese, a castidade, o celibato – fortes exemplos de negação do corpo e, portanto, da natureza orgânica humana e da vida, passando pela negação do prazer e da liberdade do próprio ato biológico gerador de vida. Apesar de tantos aspectos de negatividade no Cristianismo, é válido ressaltar que Oswald considera também revolucionária a ideia de que haja igualdade de todos em Cristo, sem importar origem, condição social ou gênero, o que leva a ideia de dignidade humana, essa ideia de igualdade, até mesmo a um escravo. Porém, também não podemos deixar de observar, sob essa postura de igualdade há toda uma desigualdade. A suposta igualdade diante de Deus não sustenta a igualdade real nas condições práticas e sociais em que se vive, e a aceitação disso alimenta a *moral de escravos* e de negatividade, que, sob tal discurso ilusório, mascara tanto a alteridade inerente aos homens, e que pode ser favorável à vida, quanto a realidade desigual, adestrando-os a continuarem servindo, sem revolta pelas condições em que vivem.

Na consolidação do poder messiânico houve disputas e discordâncias, é importante sinalizar. Segundo Oswald, Plotino, por exemplo, teria se diferenciado ao propor haver algo de imortal em cada ser, mas sem ligação com alguma escatologia (*Ibidem*, p. 168); Pelágio defendeu a graça para todos; e Orígenes teria admitido a salvação em etapas, podendo chegar até mesmo a Satã (*Ibidem*, p. 169). Já Agostinho diferenciou-se com sua teoria do arbítrio e da autoridade, segundo a qual somente Deus escolhe e elege. Isto é, o homem tem a escolha de seguir os supostos mandamentos de Deus, caso queira alcançar a graça, mas não decorre necessariamente de tal escolha a eleição divina, sendo esta decisão apenas de Deus, conforme a Sua vontade.

O modo como o Messianismo se coloca, seus valores e *práxis*, conduz a experiência mística e mítica para a intimidade individual, em detrimento do compartilhamento coletivo do sentimento do transcendental antes presente em rituais e celebrações coletivas não de contenção, como uma missa, em que se senta diante de um padre a ouvir seus sermões e ter seus movimentos contidos, mas de extrapolação do elemento divino compartilhado. Tal restrição à expressão do que Oswald chamou de *sentimento órfico*, comum à humanidade, constituiria, para ele, uma negação tão forte da vida que Oswald chega a chamar até de patológica.

O contato místico descera do caráter orgiástico que tinha na Grécia (mistérios órficos, festas dionisíacas) e que se conserva ainda nos povos primitivos, para constituir no civilizado a mais secreta das experiências íntimas. (...)

Trata-se de uma luta terrível entre as potências do instinto e as da vontade, escrava do mito atuante. Os alumbrados são os atletas de Deus, ou melhor, os seus treinadores. A noite em que o Jacó bíblico perdeu para o Anjo marcou o início dessa terrível prática mágico-masoquista, em que a entrega assume proporções que hoje a patologia estuda e define.

A mística passa a ser uma doença, com o desaparecimento das atividades de superfície. É a teopatia, o aniquilamento, a calcinação. Atenuada, coleciona simples fenômenos de mitomania. (*Ibidem*, p. 173-174)

Prosseguindo em sua cronologia, Oswald observa como a Reforma, isto é, o rompimento que originou a corrente do Protestantismo, é marcada pela união entre o sacerdócio e a nova classe dominante: a burguesia. Apesar de tantos aspectos negativos, como a tirania apostólica, os valores negativos à vida, a corrupção e a venda de indulgências, ainda há, para Oswald, um traço de coletivismo na corrente cristã, uma vez que defende a esmola, a não cobrança de juros e a humildade, dentre outros. Já a nova corrente que surge se coloca de modo diferente e propõe o lucro decorrente do trabalho como um sinal da seleção divina, uma dádiva de prosperidade alcançada graças ao bom Deus, por se trabalhar como, supostamente, se deve – daí a expressão “tempo é dinheiro”.

O aparecimento e ascensão da burguesia são o que determina a decadência do Messianismo sacerdotal, em primeiro lugar, mudando a lógica de pensamento que propunha a prosperidade numa vida posterior, no céu, para a busca por prosperidade nessa vida, terrena. Daí se desenvolve a busca generalizada por dinheiro, assim como a iniciativa privada, os sistemas de crédito, o crescimento do mercado, do comércio e, assim, do sistema monetário, e o desenvolvimento

acelerado da técnica e das cidades, enquanto núcleos urbanos onde ocorre a produção, opondo-se à vida rural do campo. Agora os privilégios não são mais somente do clero e do senhor feudal, podendo também o burguês atingir a prosperidade, através do lucro e da poupança de suas economias.

O burguês alcança assim uma emancipação em relação à Igreja, tendo Lutero também modificado outras estruturas importantes a ela, como a liquidação do celibato, retirando o sacerdote de sua aura de maior proximidade com o elemento divino, antes tão distante da terra, seus instintos e prazeres, e o tornando um homem comum. Apesar de tal emancipação, porém, o burguês também se rodeou de valores patriarcais, como a família monogâmica, o Direito enquanto defesa da propriedade privada e o individualismo da busca por lucro como sinal da graça divina.

Oswald segue em direção à supracitada Filosofia humanista, referindo-se aos artistas renascentistas, que se voltam à representação do corpo humano; Descartes e seu racionalismo, que propõe ser possível algum conhecimento através somente da razão (ainda que, depois, direcione tal pensamento à existência de Deus, o racionalismo teria trazido uma mudança de postura ao valorizar a possibilidade de algum conhecimento somente pela razão, isto é, sem necessidade de nenhum tipo de revelação divina, sem intervenção de Deus ou qualquer relação com Ele para tal); Spinoza, ao ligar Deus e natureza, afastando-se da concepção antropomórfica de Deus e trazendo uma concepção mais próxima e favorável à vida orgânica; dentre outros. Oswald retorna ainda ao Protestantismo, falando sobre como, a partir daí, originou-se toda uma diversidade de cultos de diferentes grupos (luteranismo, anglicanismo, calvinismo, jesuitismo, jansenismo, dentre outros), os quais se adaptaram a um contexto que propiciou o capitalismo, devido à sua moral em que a prosperidade econômica é sinal de eleição divina, favorecendo o acúmulo de capital que veio a dar condições materiais à revolução industrial.

Segue em sua linha referências a outros filósofos, como Hume, para quem, segundo Oswald, a religião é uma questão de sentimento, colocando em xeque a lei de causalidade da qual deriva o conceito de motor imóvel como Causa Primeira; Voltaire, para quem, diz o pensador, a religião é ou loucura ou malandragem, expressão do sentimento órfico humano, que corresponde ao seu aspecto irracional; Kant, delimitando o que se pode conhecer e sob quais condições, sendo a religião algo que aí não se inclui; e Hegel, com sua dialética, em que “se desmascara o processo da Negatividade. Em Hegel, historializa-se o progresso pela negação.”

(*Ibidem*, p. 186). Paralelamente, “A ciência e a técnica procuram produzir na terra o céu longa e desanimadoramente prometido pelo Messianismo (*Ibidem*, p. 187).

Oswald se refere ao já antes referido Sören Kierkegaard, para quem, segundo Oswald, “o homem natural e a criança não sabem o que é horrendo, mas o homem sabe e treme.” (KIERKEGAARD *apud* ANDRADE, 2011, p. 187), sendo esta “a medida do Patriarcado” (CFM, 2011, p. 187). Pontua o surgimento da Sociologia, ciência nova que, como se pode depreender da leitura de Oswald, muito dialoga com seu pensamento e preocupações, visto que dentre elas se destacam as sociais, referindo-se ele, inclusive, ao Manifesto Comunista como “um dos maiores documentos da História” (*Ibidem*, p. 186). Sobre o assunto, é importante ressaltar que Oswald filiou-se ao Partido Comunista Brasileiro (à época, Partido Comunista do Brasil) em 1930, convicto de que as ideias marxistas seriam um caminho profícuo à solução das desigualdades sociais. O marxismo, a princípio, além de defender a igualdade das condições de vida, também infla os homens de iniciativa em prol das mudanças de suas condições, em vez de aguardarem por uma vida vindoura na qual prosperariam, aceitarem seus sofrimentos como castigos e penitências divinas pelos seus pecados ou atribuírem a Deus o papel de realizador e motor do que se vive, sendo este último aspecto algo que Oswald interpretou como em comum à *morte de Deus* de Nietzsche.

Oswald viu Lênin, porém, transformar a revolução do proletariado⁴⁵ num contexto tal de violência tamanha e dogmatismo, não aceitação do outro e, sobretudo, em culto, que, apesar do pensamento de Oswald nunca deixar de dialogar com o de Marx, Oswald veio a romper com o PCB e o marxismo, reconhecendo-o como um novo Messianismo, por ter se tornado dogmático, por prometer uma espécie de Terra Prometida e por ter se tornado numa adoração, tornando o marxismo messiânico, como se houvesse um salvador a ser adorado. Tal culto e adoração seriam uma transferência do culto a Deus ao culto a Marx e a Lênin, como

⁴⁵ Não à toa Marx chamou de “ditadura do proletariado”, como é sabido; isto é, não seria mesmo um processo pacífico. Mas essa seria uma característica do socialismo, etapa necessária para que, posteriormente, se alcançasse o comunismo, tendo estabelecidas a ausência de classes e de Estado. O ponto aqui, entretanto, é o de que Oswald se frustrou com as vivências russas em nome do socialismo e, por isso, veio a romper com o PCB e buscar novamente na antropofagia caminhos para o presente e o futuro, vendo na organização indígena uma forma de socialismo primitivo em que não havia a sede de domínio e extermínio do socialismo russo, mantendo-se com tal posicionamento político e social, característico do Matriarcado, mas distanciando-se do marxismo da ditadura do proletariado.

expressão do sentimento órfico considerado por Oswald como inerente ao homem, que lhe faz criar seus mitos, crenças e ídolos.

se fixam bases dogmáticas para a luta do proletariado. Ei-las: A) as leis, os costumes, a literatura, a filosofia são consequências da estrutura econômica da sociedade e sua superestrutura; B) é o próprio proletariado, como classe, que deve decidir seus assuntos; C) a tomada do poder pelos trabalhadores será uma ditadura de classe.

O novo Messianismo consolida-se. No fim da luta dar-se-á a supressão do Estado. (*Ibidem*, p. 190)

A ausência do objeto Deus não priva de existir uma transferência de sentimentos profundos e intraduzíveis para o culto aos pró-homens. (...) que é a vaga de misticismo político que recobre a ofensiva prática do marxismo, criando o culto de Lênin ou do próprio Marx? (OA, 2011, p. 376)

O marxismo tem contra ele o teste prático – a sua própria deformação na União Soviética, onde uma ditadura de partido (fascismo) sub-repticiamente se substituiu à enunciada ditadura de classe para querer engolir o mundo com um novo messianismo tipicamente sectário e pequeno-burguês. (*Ibidem*, p. 378)

Oswald vê na realidade de então da URSS que o proletariado mudou, não sendo mais aquele que trabalhava nas condições observadas e descritas por Marx, mas agora reclamando a repartição da mais-valia, havendo, fora da URSS, segundo Oswald, o crescimento de um fenômeno de redistribuição de renda. Para ele, “O que era Messianismo (...) tornou-se sacerdócio empedernido e dogma imutável na URSS. (...) a ditadura de classe se substituiu pela ditadura de partido. O fenômeno que deu o fascismo instalou-se no coração revolucionário da URSS (...)” (CFM, 2011, p. 191).

Em outras palavras, como alguém que fora filiado ao Partido Comunista Brasileiro, desde o início da década de 30 até 1945, a realidade da URSS lhe causou tamanho choque a ponto de Oswald enxergar o pensamento marxista não mais como solução social e política, mas como nova face do Patriarcado. “O marxismo militante engajou-se na economia do Haver (Patriarcado) escapando às injunções históricas da economia do Ser (Matriarcado). (...) O Estado assume a idolatria do dinheiro.” (*Ibidem*, p. 191) A militância toma ares de culto, culto a uma ideologia e seus dogmas, retirando-lhe o pensamento próprio.

Em vez da síntese esperada entre a burguesia progressista e o comunismo, outra se processava dentro dos umbrais ideológicos da URSS – a síntese entre a Reforma e a Contrarreforma. Santo Inácio e Lutero davam-se as mãos no *ABC* de Buckarin. “É a vontade divina que decide se um ato é bom ou mau”, escrevia o monge da Reforma. Agora era o Partido que decidia, impondo o *Perinde ac cadáver* a seus catecúmenos. Sob o signo da ação, os novos legislados perdiam todo o contato com a crítica e autocritica e, sem perceber, mergulhavam nos domínios da Ontologia, da Apologética e da purificação pelo expurgo.

Lênin já declarara o seu horror a qualquer ceticismo. Nas suas mãos triunfais, o marxismo deixa de ser método para ser transcendência. Está criada, pelos seus sequazes, a metafísica proletária. (...)

Quem poderia prever, quem ousaria sonhar que o Messianismo em que se bipartiu a religião de Cristo (Reforma e Contrarreforma) iria medrar no terreno sáfaro das reivindicações materialistas do marxismo? Uma pequena correção no texto dos *Exercícios espirituais* daria esta proclamação comunista: “minha vontade é conquistar os povos que estão sob o domínio da burguesia. Que lutem todos como eu para que depois dos sofrimentos venham as festas da vitória”. No fundo, refulge a promessa messiânica. (*Ibidem*, p. 193)

O perfeito militante é o mesmo boneco farisaico do puritanismo – socrático ou americano – que se apresentou ao mundo para edificá-lo, pedante, cretino, faccioso. (*Ibidem*, p. 194)

A Metafísica está nas fábricas. (...)

Não passa de um embuste a axiologia que reconduz a Deus, supremo Valor. Toda a hierarquização que se tenta através da Filosofia dos Valores, constitui posição tomada e obedece ao surrado esquema das Ideias platônicas que têm como vértice o Bem. (*Ibidem*, p. 196)

No percurso de sua cronologia das ideias, Oswald se refere ainda a Husserl e sua redução eidética; ao Existencialismo, o qual Oswald considera que “recoloca o homem no meridiano da devoração”; a psicanálise, que demorou a entender que se precisava questionar o Superego paternalista, até certo momento em que isso começou a se dar e, aí, “Do mau acolhimento dos direitos do instinto submetidos que estavam às disposições disciplinares da Moral de Escravos, passou-se a uma fase psicanalítica em que se procurou legalizar o homem natural que resistia por meio de neuroses e estados de ficção (...)”. (*Ibidem*, p. 198 e 199)

O pensador faz referência ainda a Schopenhauer e seu pensamento de que somente pode haver ética na união de todas as vontades em uma só vontade; e a Simone de Beauvoir, cuja obra *Deuxième Sexe* (1949) ele descreve como um

evangelho feminista da nova era matriarcal que ele vê estar nascendo no mundo. Esse novo período de Matriarcado, Oswald o vê, conforme indicamos no início da seção, como uma nova era de ócio, possibilitada pelo avanço da técnica, e um período em que a liberdade não será mais uma questão ou reivindicação, pois isso só faz sentido quando um homem escraviza o outro, prática que não faz parte do Matriarcado. Outro elemento importante desse novo período é o reconhecimento da constante lúdica do homem, sendo, por isso mesmo, a tendência às artes uma espécie de impulso – uma manifestação da força-plástica humana, melhor dizendo –, a qual caminha com a liberdade, com a não obediência a dogmas, fundamental à criação, à força plástica que engendra o novo no mundo e, assim, desenvolve cultura:

O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema.

Ainda uma vez hoje se procura justificar politicamente as artes, dirigi-las, oprimi-las, fazê-las servirem uma causa ou uma razão de Estado. É inútil.

A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica. (*Ibidem*, p. 202)

Não houve de fato, na experiência real da URSS, diferentemente do que se supunha que haveria, uma síntese dialética entre a burguesia (tese) e o proletariado (antítese). Mas há, propõe Oswald, a possibilidade de uma síntese entre a constante lúdica do homem e a sua capacidade técnica. E tal possibilidade, para ele, está na América, que ainda teria em si muito de suas raízes primitivas, e também as novas influências do homem civilizado, que detém a técnica:

Mas, sem dúvida, é na América que está criado o clima do mundo lúdico e o clima do mundo técnico aberto para o futuro.

À descristianização da vida segue-se a descristianização da morte. Procura-se na América levar às últimas consequências a concepção estoica do primitivo ante a morte, considerada ato de devoração pura, natural e necessário. (*Ibidem*, p. 203)

O novo Matriarcado que Oswald antevê faz parte do ciclo de *utopias* por ele proposto em *A Marcha das Utopias* (1953), cujos pontos altos ao longo da História ele considera terem sido as cartas de Vespúcio, no início do século XVI, ponto

inicial; a miscigenação trazida pelas descobertas, no século XVI; a obra *Utopia* (1516), de Thomas Morus; a luta entre Brasil e Holanda e o Tratado de Westfália, no século XVII, que eliminou a pretensão da Áustria em dominar a Alemanha, abrindo portas à Reforma; a Revolução Francesa, no século XVIII; e o Manifesto Comunista (1848), de Marx e Engels, que seria o ponto final da marcha das utopias até aquele momento.

A noção de *utopia*, enquanto uma forma de vida idealizada, remete à obra acima referida de Thomas Morus, a qual Oswald relata ter sido impulsionada pelo contato que o filósofo teve com um dos 24 homens deixados por Américo Vespúcio na Feitoria de Cabo Frio. (AMU, 2011: p. 224) O encontro entre os portugueses, homens brancos e civilizados, e os indígenas, homens pardos e primitivos, teria sido um choque não somente para o indígena, a se deparar com homens vestidos, mas também para o europeu, a se deparar com o homem nu, livre e feliz, como que viver num paraíso tropical sem pecado. Por isso, “A geografia das Utopias situa-se na América. É um nauta português quem descreve para Morus a gente, os costumes descobertos do outro lado da terra.” (*Ibidem*, p. 225) E, justamente por isso, “O fato de ser virtude para os habitantes da Ilha de Utopia de Thomas Morus “viver segundo a natureza” decorre do susto amável e persuasivo que foi para os navegantes do século XVI a descoberta do índio nu nas selvas americanas.” (*Ibidem*, p. 234)

A descoberta do Novo Mundo veio trazer ao panorama da cultura europeia um desmentido paradisíaco. O ecumênico cristão caía de um golpe. Do outro lado da terra – que era redonda e não chata e parada, com o céu em cima e o inferno embaixo – havia gente e gente que escapava por completo ao esquema valetudinário da Idade Média, o qual fazia desta vida um simples trânsito.

Desde então, mesmo que não identificado e compreendido, surgiu no horizonte das controvérsias essa extraordinária questão do homem natural, sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção ou castigo.

As Utopias foram as caravelas ideológicas desse novo achado – o homem como é, simples e natural. (*Ibidem*, pp. 277-278)

Também relacionado a esse contato entre o europeu e o indígena americano, é relevante citar que, em referência ao capítulo “Des Cannibales”, da obra *Essais* (1580), de Montaigne, Oswald conta:

O fato histórico que provocou o capítulo “Des Cannibales” foi a ida de um grupo de índios brasileiros à corte de Rouen, em 1557 (?). Narra Montaigne que interrogado sobre se muito se admirara do luxo e conforto dos palácios de Rouen um índio brasileiro havia respondido: “Muito. Mas o que mais me admira é que o povo que vive na lama e no frio não queime esses palácios.” Em seguida, vendo a figura mirrada e caquética do monarca Carlos VII, que sentado no trono tinha a seu lado, de pé, um magnífico guarda suíço, um outro índio teria perguntado por que não se retirava do trono aquele tipo enfermo e ridículo de rei para sentar-se nele o suíço esplêndido e feroz. (OA, 2011: pp. 404 e 405)

A visão do homem nu, feliz e sem pecado abriu caminhos ao homem europeu para todo um questionamento sobre seu modo de vida, a Igreja e também pelas idealizações de modos outros de vida. Nesse ciclo das utopias, encaixa-se a própria síntese que Oswald propõe, que tem como marcas a afirmação da vida através da valoração positiva da mesma e a criação de novos valores assim afirmativos da vida, ou retorno de outros herdados que também sejam favoráveis, através do processo antropofágico de ingestão, digestão e seleção. Dentre os valores herdados a serem retomados, constam a liberdade sexual, o ócio, a propriedade coletiva do solo e a ausência de classes. Para a compreensão dessa nova chance do que Oswald chama de Matriarcado é que ele realiza, em *A Crise da Filosofia Messiânica*, sua cronologia das ideias, ou, como propomos, sua genealogia da moral, visto que há em sua *Errática* uma genealogia dos valores, uma busca pelos valores que nos constituem e uma interpretação de seu valor ou não valor para a vida.

Ainda sobre a noção de utopia, é importante destacarmos que ela não é colocada aqui como uma fantasia inalcançável simplesmente, sendo ela um norte em direção à mudança de visão de mundo que se quer: “No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto.” (AMU, 2011: p. 284) É relevante também a distinção entre utopia e messianismo. Segundo Tiago Leite Costa,

Embora ambos tratem do futuro e de profecias sobre o destino dos homens e do mundo, o primeiro tem como horizonte a transformação da realidade pelas ações e soluções coletivas (em vida, na terra); enquanto o segundo investe na resignação à origem metafísica da verdade e na salvação individual (após a morte). (COSTA, 2013: p. 102)

Portanto, Oswald faz, em sua tese, uma análise crítica dos valores do Patriarcado, os quais são, por ser a Filosofia área do pensamento humano não independente dos demais aspectos da vida, aspectos que nela aparecem. Sem negar o que foi desenvolvido no Patriarcado que pode continuar sendo positivo à vida, Oswald propõe uma nova visão de mundo, a do homem natural tecnizado, e também um novo modo de fazer Filosofia, propondo que “Que só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem *e da Filosofia*.” (*Ibidem*, p. 205).

Isto é, devemos nos voltar ao passado à medida que este nos oferece chaves de mudança e criação no presente e para o futuro, dando-nos condições de realizarmos uma filosofia não dogmática, não messiânica, que não se coloque como valor supremo, mas sim afirmativa da vida: da alteridade, diversidade, perspectivas, instintos, vontades, corpo e razão. Misticismo sim, Messianismo não. Antropofagia que ressignifica e transvalora, transforma o tabu em totem: uma filosofia antropofágica, a qual é síntese de uma tradição dogmática ocidental, do homem civilizado e negativo da vida, e de uma filosofia instintiva e potente em sua capacidade de transvaloração, do homem primitivo, antropofágico e afirmativo da vida.

Vale dizer ainda que, quando Oswald propõe sua tipologia de cultura antropofágica e cultura messiânica, matriarcado e patriarcado, visando a uma nova era matriarcal que ele propõe estar a vir, ele joga luz sobre seu *Manifesto Antropófago*, o qual é uma grande defesa do que temos, ou podemos ter, ao digerirmos e selecionarmos o que tivemos, criando novos valores e nossa identidade enquanto povo e cultura.

Toda a análise de Oswald acima descrita, que parte da relação do homem com o trabalho e divisão de classes, identificando as sociedades em *matriarcal* e *patriarcal*, é idiossincrática à tipologia e genealogia de Oswald, sendo um momento em que ele se distancia da tipologia de Nietzsche e cria a autenticidade da sua. Esta está em consonância com a afirmação do pensador sobre a aproximação contemporânea entre Filosofia e Sociologia, que aproxima o pensamento filosófico de questões sobre o homem e suas condições materiais de vida.

2.4 – APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Nietzsche e Oswald elaboram, cada um, tipologias que nos permitem interpretar conjuntos de valores morais que nos constituem histórica e socialmente. As tipologias são diferentes; têm em comum, porém, a vida como critério na avaliação dos mesmos: o que nos fortalece a vida, enquanto organicidade e força plástica? E o que nos enfraquece?

Na tipologia nietzschiana, o homem nobre, cuja vontade de poder é expressa na valoração positiva a si em primeiro lugar, do que decorre a sua valoração do outro como de valor a si, sem desejo de exterminá-lo, mas certamente com desejo de domínio, cria a moral do senhor: daquele que comanda e se impõe ativamente por valorar a si tão positivamente que de fato se crê hierarquicamente superior, aristocrático, melhor. Este homem não sente culpa por ser quem é, ele apenas age, sendo a sua fisiologia sinal de saúde vigorosa, em que não atribui, nem a si nem ao outro, a ilusão de uma suposta escolha em ter os impulsos que se têm. Por satisfazer seus impulsos sem má consciência, ele sente prazer em ser quem é, o que o propicia valorar a vida positivamente, como fonte de alegria, aventura, potência (e, portanto, possibilidades incontáveis). Valorar a vida e a quem se é positivamente significa atribuir a si o valor de ‘bom’ e de ‘bem’, de modo a se valorar o corpo e os impulsos que se é também como ‘bons’ e ‘bem’.

Já o homem de rebanho, em sofrimento pelo domínio do outro, não somente sente dor em ser quem é, como se ressentido, o que lhe leva a valorar ao outro negativamente, e somente como decorrência de tal valoração negativa do outro é que valora a si positivamente, isto é, reativamente. Sentindo dor ao ser quem é, deseja inverter as posições, isto é, tornar-se senhor; naturalmente, não deseja o próprio sofrimento. Sua vontade de poder se expressa, porém, sob tanto ódio e ressentimento ao outro que lhe faz desejar não somente dominá-lo, mas adestrá-lo, neutralizá-lo e até mesmo exterminá-lo. Por se ressentir e agir em busca de tal inversão de posições, atribui ao outro culpa por ser quem é, como se aquele tivesse escolha em ser diferente. Por sofrer, doer-se e ressentir-se, tal homem não tem prazer em ser quem é, em viver, o que o leva a valorar a vida negativamente, como fonte de dor, flagelos e sacrifícios. Tanto pesar em ser quem é mostra-se como sinal de uma saúde enfraquecida, uma fisiologia decaída. Por isso mesmo, para a sua

própria autoconservação, o homem de rebanho precisa criar modos de justificar e aliviar tal sofrimento na vida, o que lhe conduz à criação de esperanças de outra vida e outro mundo, sem tal sofrimento. Valorar a vida, o outro e a quem se é sob a chave do sofrimento significa atribuir à própria vida valor negativo, de modo a se valorar o corpo e os impulsos que lhe são fisiológicos também negativamente.

Por inicialmente ser dominado pelo outro e, posteriormente, conseguir dominar, porém criando valores que lhes fazem viver a servir a valores ou mitos como Deus, outro mundo e outra vida, é que Nietzsche chama a moral de rebanho de moral de escravos. A mais forte e consolidada moral de escravos é a moral do sacerdote, figura que veio a dominar o outro tendo como instrumento todo um conjunto de valores que instaura a culpa e má consciência em se ter determinados impulsos. Ao valorar negativamente impulsos, que são fisiológicos e não escolhidos, valoram negativamente o que vem do corpo, originando daí a condenação do prazer, da atividade sexual, da gula, dentre outros.

A promessa de uma vinda vindoura que recompensaria os sofrimentos e sacrifícios da vida terrena fortalece a noção de moral de escravos, pois os faz obedecer e aceitar mais facilmente as condições em que vivem, pregadas pelos sacerdotes. A noção de parúsia instaura uma relação de dependência entre crença e crença: em vez desse homem sofredor lutar pela sua independência e poder, de modo a buscar conquistar outro modo de vida, ele passa a ser submisso às condições de vida, à dor e ao sofrimento, ao trabalho árduo em prol da riqueza e conforto alheios, na crença de que um dia será vingado pela sua condição através do retorno do Messias justificador, assim como recompensado na vida após a morte.

Tal conjunto de valores se coloca dogmaticamente, condenando toda e qualquer outra moral e colocando-se no pedestal da ilusão de ser a verdade, enquanto absoluta e correspondente aos fatos: Deus seria a essência de tudo. Assim, a moral de sacerdote mostra-se desfavorável à vida, que é orgânica, ao negar o que é fisiológico e inerente ao corpo orgânico que se é, e também ao instituir um meio em que não se alimenta a força plástica humana, pelo contrário, enfraquece-se as suas condições, pregando a homogeneidade e igualdade, nivelando os homens, e negando outras possibilidades valorativas e, portanto, outras visões de mundo e outros modos de vida. Ainda sobre, ressalta-se que, se a religião judaico-cristã é o

conjunto de valores que primeiro vem à mente, não menos representativa da moral de sacerdote é o platonismo e toda a metafísica dogmática, essencialista e universalista, não à toa atribuindo-se a essa a fonte daquela.

Na tipologia de Oswald de Andrade, por sua vez, o homem antropofágico, que é primitivo e expressão do Matriarcado, é aquele que desconhece a culpa e má consciência por ser quem é, de modo a viver sem reprimir seus impulsos, inerentes à sua fisiologia. Ao viver em satisfação com seus impulsos inerentes, tem prazer em ser quem é e em viver, o que lhe propicia valorar positivamente o corpo e a vida. Assim, o homem antropofágico é livre sexualmente, adepto do ócio e da atividade lúdica. Expressa seu sentimento órfico – aspecto irracional, criador de mitos e crenças, considerado por Oswald como expressão humana generalizável – sem condenar a vida orgânica que de fato vive; pelo contrário, em consonância com esta. Elementos naturais se misturam aos deuses, rituais e celebrações passam pelo corpo. A ausência de culpa e ressentimento, a valoração positiva da vida e de quem se é e a não negação do corpo são aspectos que o homem antropofágico tem em comum com o homem nobre nietzschiano.

Mas Oswald não é um reproduzidor das ideias daqueles a quem ele explicitamente, em diferentes momentos e em diferentes obras e contextos, se refere como os principais mestres contemporâneos abridores de caminhos. Se Oswald propõe que “Somente a captação do pensamento desses três gênios, Marx, Nietzsche e Freud, poderá indicar o verdadeiro caminho do homem moderno, na direção de sua autenticidade e no derrocamento inflexível das velhas formas absurdas da exploração patriarcal.” (OA, 2011: p. 398), também tem ele suas diferenças com os pensadores, dos quais ele faz uma ceia, unindo-os no mesmo prato do qual ele se alimenta, digerindo-os, nutrindo-se, mas também criando o que é idiossincrático seu a partir daí.

Nessa grande salada de influências, Oswald inseriu também, como já tão indicado no presente trabalho, o primitivismo, já presente em correntes modernistas europeias, mas tendo no Brasil fortes e singulares expressões que estimularam Oswald em suas elucubrações. Daí seus estudos e hipóteses sobre o Matriarcado; as quais, é importante observar, não se pode afirmar como historicamente comprovadas, mas como elementos que servem à tipologia oswaldiana que o

permite projetar uma nova visão de mundo. E é de tais especulações sobre sociedades primitivas matriarcais que Oswald nelas vê também a ausência de divisão de classes, o que não necessariamente significa nenhuma hierarquia e divisão social, visto que tantas espécies animais trazem tais aspectos como expressões de sua própria fisiologia, mas seria um modo de vida cuja organização passa pelo que Oswald chamou de *economia do ser*, isto é, em que há o justo valor e troca de serviços ou itens, somados à propriedade coletiva do solo. Como a propriedade é coletiva e não se tem o hábito de acumulação de bens privados, somados à liberdade sexual, os filhos são de direito materno, criados coletivamente e, em alguns casos, tendo o tio – isto é, o irmão da mãe – como figura masculina correspondente ao que chamamos ‘pai’. Nietzsche, em sua tipologia da moral aristocrática, não se mostra preocupado com as condições materiais e sociais de vida dos indivíduos, sendo tal preocupação de Oswald fruto da interseção de sua leitura de Nietzsche com sua leitura de Marx e suas vivências políticas e sociais.

O homem messiânico, que é o homem civilizado, expressão do Patriarcado, é aquele que se ressentido pelas dores da vida, não tendo prazer em ser quem é e atribuindo ao outro a culpa pelo seu sofrimento⁴⁶. Ao viver em sofrimento, valora a vida negativamente, criando crenças em outra vida e num bom Deus a recompensar a todos pelos males da vida terrena como modo de aliviar sua dor e de justificá-la. Tal homem institui a noção de pecado no mundo e, com ele, condena o

⁴⁶ Sobre o sofrimento humano, é interessante o conceito de *déficit eventual* do homem, que Oswald atribui ao filósofo Henri Bergson (*O Antropólogo*, 2011: p. 436-439), propondo porém que o homem não seria um animal eventualmente deficitário, e sim essencialmente deficitário. Não em sentido metafísico de ‘essência’, mas no sentido de algo que define o homem. O homem teria um *déficit essencial*, propõe Oswald, no sentido de um déficit fisiológico, físico, orgânico, visto que seria o único animal que necessita de uma completa adaptação ao meio, daí sua força plástica, através da qual inventa meios para ajustar-se e defender-se. O *déficit essencial* humano faz com que de fato a sua vida possa ser árdua, em sua adaptação ao ambiente, em contraposição aos outros seres vivos, como se pode perceber ao se analisar a fragilidade do homem em seu estágio inicial, o desguarnecimento de sua infância, para usar as palavras de Oswald. Assim, propõe Oswald, “o homem é um animal decaído, mas nunca por culpa ou pecado seu ou de sua companheira. Melhor será dizer que possui uma natureza frustrada que não pode prescindir dos recursos de toda técnica de adaptação para viver. (...) um animal deficitário, desprovido dos naturais recursos de defesa e de ataque que possuem os outros a fim de subsistir. Daí, provenha talvez todo o desenvolvimento excepcional de seu cérebro e por conseguinte tanto a sua técnica de comunicação, falar, escrever, criar a roda e a vela, quanto a sua técnica de recuperação mental e psíquica que contém religiões, mitologias, céus, infernos, apocalipses e messianismo.” (pp. 439-440) De nossa parte, acrescentamos que o homem moraliza tal necessidade de adaptação e esforço em criar meios para tal, uns de modo a valorá-los como ‘bons’, isto é, positivos, alegres, desafiadores, prazerosos em seus riscos e realizações; outros de modo a valorá-los como ‘ruins’, dolorosos, sofrimento, desprazer, dificultosos ao viver.

corpo, a atividade sexual, o prazer. Ele expressa seu sentimento órfico de modo dogmático, essencialista e universalista, atribuindo a Deus a possibilidade de aliviar seus sofrimentos, em vez de lutar por isso ele próprio. Assim, amestrado e submisso, constitui ele uma moral de escravos. O homem messiânico de Oswald tem tais aspectos em comum com o homem de rebanho de Nietzsche, assim como ambos são críticos à moral de sacerdote que aí se constitui, devido ao seu dogmatismo e valores desfavoráveis à vida. Assim, a crítica à metafísica dogmática e à moral de escravos é algo em comum entre Nietzsche e Oswald.

Novamente, porém, Oswald traz outros elementos em sua tipologia do homem do Patriarcado, propondo que o homem que, com sede de mais poder, instituiu a propriedade privada e, assim, a divisão em classes e a exploração social, fazendo o outro trabalhar arduamente em prol da manutenção de seu próprio benefício, é também o homem que, justamente por ter propriedades e riquezas, viu-se tendo o que deixar aos seus descendentes, isto é, herança. Da existência de algo a se herdar provém o filho de direito paterno e a monogamia: é preciso cercar a atividade sexual da mulher para que se possa garantir que o filho a receber a herança seja legítimo. Essa é a *economia do haver*, que busca acumular aquilo que se pode ter e instaura diferenças de classe.

Nesse caminho, as críticas de Nietzsche e de Oswald se diferenciam no modo como compreendem ser a organização da sociedade mais favorável à vida: o primeiro defende a manutenção de uma aristocracia social e se coloca contra discursos homogeneizadores de qualquer gênero; e o segundo defende que certa igualdade nas condições sociais de vida não impede a valoração positiva da alteridade, que caracteriza a moral guerreira e antropofágica. Assim, nem em um nem em outro caso, e este é um ponto que queremos ressaltar, há ausência de um tipo de hierarquia, só que em Oswald tal hierarquia não passa por classes sociais, mas por diferenças de espírito e uma moral guerreira, em que um guerreiro se impõe sobre o outro e alegre fica por guerrear com bons guerreiros, abraçando o desafio, a aventura, o risco. Sendo vencedor, atribui-se a si o valor de ‘bom’ e de ‘bem’. Virtuoso que é em suas habilidades, sente prazer em vencer, sentindo-se e colocando-se como vitorioso.

Por fim, podemos dizer que a atribuição à técnica de um valor favorável à vida também é algo em comum com Nietzsche, pois este compreende a ciência como útil à vida, visto ser mais um modo de compreender a realidade, modo este que afasta o homem da visão de mundo judaico-cristã que busca explicações e motivos para a vida em crenças metafísicas desfavoráveis à vida que de fato se vive. A ciência é de vantagem à vida, porém, desde que não seja feita de modo dogmático, essencialista e se impondo como ‘a verdade’, em detrimento de outros modos de conhecimento (isto é, de interpretação). A ilusão da objetividade e neutralidade, da ação desinteressada, deve ser combatida: tudo é vontade de poder. No que concerne ao assunto, entretanto, novamente a preocupação social distingue fortemente Nietzsche e Oswald, pois para Oswald a grande vantagem da técnica é a abertura que ela traz a um tempo em que se torna possível aliá-la (a técnica) ao social, ao viver bem geral.

Oswald leitor de Nietzsche, cada um com suas tipologias, filosofias em diálogo com seu tempo, e um *modus operandi filosófico* que tem a vida como critério: que valores podemos criar que sejam mais favoráveis à vida? Quais valores podemos engendrar para fortalecer a expressão da força plástica humana? Oswald selecionou valores de cada um dos hemisférios por ele analisados, o do Matriarcado e o do Patriarcado, e com eles criou uma nova visão de mundo, a sua utopia do homem natural tecnizado.

3 – DAS VANTAGENS E DESVANTAGENS DA HISTÓRIA PARA A VIDA

3.1 – NIETZSCHE, A HISTÓRIA MONUMENTAL, TRADICIONALISTA E CRÍTICA⁴⁷

Logo no prefácio da “Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida” (1874), Nietzsche diz: “Não queremos servir à história se não na medida em que ela sirva à vida” (NIETZSCHE, 2005 [1874]: 68).⁴⁸ É tendo este pensamento como guia que Nietzsche distingue três gêneros de história, três modos de se conceber e de se fazer história – a história monumental (*monumentalische*), a tradicionalista ou antiquária (*antiquarische*), e a crítica (*Kritische*) – e mostra-nos como cada um destes modos de se fazer história pode servir à vida ou a ela serem desfavoráveis. Nietzsche associa cada um destes modos de se fazer história a diferentes modos como o homem pode ter necessidade da história: a primeira se refere à necessidade de realização de atos visando um fim; a segunda à necessidade de preservação e veneração do passado; e a terceira à libertação, como explicamos melhor adiante.

A história monumental, como indicado acima, refere-se à perseguição de um fim, quer dizer, busca-se exemplos e modelos no passado acreditando serem ainda possíveis no presente e no futuro. Tal busca, porém, não deve se guiar sob a ilusão de que os mesmos acontecimentos seriam reproduzíveis, mas outros tão grandiosos quanto, tornando possível que se ligue tais exemplos e modelos uns aos outros em prol da perpetuação da grandeza destes, sendo este o fim perseguido. Quando o historiador monumental busca estes exemplos e modelos – estes

⁴⁸ É relevante pontuar que, no contexto em que Nietzsche se encontra a ponderar sobre os bons e maus usos da história para a vida, ele se faz crítico a grandes movimentos historiográficos de sua época que, em sua visão, estavam a impedir tal ligação da história com a vida: o cientificismo histórico e o idealismo histórico hegeliano. O cientificismo histórico, Nietzsche o critica devido à sua pretensão de fazer da história uma ciência dos fatos, a descrever neutra e objetivamente verdades empíricas supostamente descobertas pelo historiador, ignorando a subjetividade e vontade de poder inevitavelmente por trás de cada descrição e seleção, conforme a perspectiva do narrador, o que faz da história *interpretativa*, sendo justamente por isso, pela possibilidade de novas interpretações, possível fonte constante de novos sentidos para o presente. O idealismo histórico hegeliano, por sua vez, Nietzsche o critica por apresentar uma concepção teleológica e linear da história, compreendendo o presente como o fim da história, não no sentido da ação no presente dever decorrer partindo de um olhar ao passado, mas como se tudo que antes houvesse ocorrido assim tivesse sido para que o homem do presente lhe fosse superior e melhor, sendo o presente o ápice da humanidade e a história passível de ser descrita sob a lógica da causa e efeito, desconsiderando a concomitância de múltiplos eventos, contingentes e passíveis de diferentes interpretações. Mais ainda, tal homem avalia o passado tendo como critério as opiniões e valores do presente, mostrando-se totalmente destituído de sentido histórico.

monumentos da história – com um olhar para o futuro, ele os toma como impulso para o presente e o futuro, portanto, para a vida. Ou seja, ele cria e transforma o presente a partir de monumentos do passado e, deste modo, faz da história monumental de valor para a vida.

Quando em excesso, porém, a história monumental pode cegar o seu historiador, pois, quando a historiografia descreve o passado como imitável e reproduzível exatamente do modo como anteriormente se deu, generaliza os acontecimentos classificados como monumentais, abstraindo as suas causas e tomando-os todos pelos seus efeitos, desconsiderando o núcleo histórico de cada um. E, ao se desconsiderar tais núcleos históricos, a historiografia se aproxima da “livre invenção poética” (IICI, 2005 [1874]: 87).

A monumentalização do passado em excesso pode também fazer crer que tal grandeza não seja mais possível em eventos do presente e do futuro, de modo a se renegar o tempo em que se vive, sendo esta outra forma de seu excesso, a qual traz um espécie de fanatismo. Além de inviabilizar o olhar para a ação que possa ser grandiosa no presente, quando predominante sobre as outras concepções de história, a história monumental elege certos acontecimentos como tão grandiosos a ponto também de desprezar outros acontecimentos históricos, o que é prejudicial à própria história, pois novas perspectivas podem ver a grandeza em outros eventos. Nestes contextos de excesso, a história monumental é desfavorável à vida, por fechar o olhar a outras interpretações de outros eventos e por não alimentar no presente ações e acontecimentos que possam ser compreendidos como grandiosos, o que decorre de quando se crê que tudo de grandioso já ocorreu e nada mais assim poderá ocorrer.

(...) o seu método é dizer: “Vejam, a grandeza já existe!” (...) A história monumental é o disfarce sob o qual dissimula o seu ódio contra os grandes e poderosos do presente, fazendo-se passar como possuindo uma admiração satisfeita com os grandes e poderosos do passado; este é o véu sob o qual eles transformam no seu contrário o sentido desta concepção da história; quer eles tenham claramente consciência disso ou não, eles agem como se a sua consigna fosse: deixai que os mortos enterrem os vivos. (*Ibidem*, p. 89-90)

Quando o fanático seleciona os acontecimentos que ele considera grandiosos em detrimento de outros, ele age como se a sua seleção, na história e na vida da humanidade, fosse certeza objetiva e universal. Devemos nos perguntar:

quem determina que um acontecimento seja grandioso? Um acontecimento ser assim considerado depende de alguém que assim o considere: ser considerado grandioso não é uma característica objetiva, mas sim subjetiva, pois é um juízo de valor, portanto, dependente de um sujeito que realize tal juízo. Isso significa que diferentes sujeitos podem considerar grandiosos diferentes acontecimentos passados. Ao causar fanatismo e cegueira no historiador, porém, este não consegue ter este sentido histórico, sentido este que possibilita com que qualquer indivíduo dotado do mesmo dê-se conta de que ele mesmo também está imerso na história, fazendo juízos sobre fatos passados de acordo com as influências do seu momento presente.

A história tradicionalista ou antiquária, por sua vez, é aquela cujo historiador conserva e venera a história da sua família, comunidade, cidade, país, os quais ele identifica como sendo a sua própria história também. Tal atitude pode ser de valor à vida, pois cultiva o passado para aqueles que ainda virão. Segundo Nietzsche, é quando um homem ou um povo valoriza as suas raízes de tal modo a não as abandonar que a história tradicionalista tem o seu maior valor. A história tradicionalista cria vínculos entre os povos e as suas nações, sua cultura. Sentir-se herdeiro do passado ao se reconhecer como parte das tradições que mantêm este passado vivo – em contraposição ao passado que jaz morto, sem ligação com a vida, isto é, com o presente – justifica a sua existência nas condições em que vive.

Porém, este homem acima descrito, que se sente vinculado ao passado do povo de que faz parte, não constitui realmente um saber sobre o passado, sendo incapaz de avaliar os seus acontecimentos, atribuindo o mesmo grau de importância aos acontecimentos históricos que conhece, sem distinção, e atribuindo importância a eventos que podem ser caros a ele, mas pequenos diante de toda a humanidade. Nesse sentido, quando constitui um saber sobre, o historiador tradicionalista sofre o risco de venerar tanto o passado a ponto de colecionar tudo que for referente a ele, sem distinção entre o que tem valor e o que é inútil.

Isto é, diferentemente da história monumental, que seleciona determinados acontecimentos a serem venerados, a história tradicionalista venera todos ou muitos dos acontecimentos passados, sem distinção de valor, apenas por serem passado que deu origem ao presente. Assim, o historiador tradicionalista ou antiquário não busca exemplos e modelos no passado, mas um acúmulo enciclopédico acerca dele, sem buscar realizar algo no presente a partir disso. Esta concepção de história,

enquanto saber (e não enquanto a acima descrita práxis cultural daquele homem vinculado ao passado de sua cultura), só sabe conservar. Não sabe transformar, realizar, sendo esta uma grande diferença desta concepção e da concepção monumental.

A história tradicionalista apresenta um risco semelhante ao da história monumental, pois seu excesso também leva a uma veneração excessiva do passado, o que, como já foi dito, causa uma espécie de cegueira diante de tudo que for novo e presente. Nas palavras de Nietzsche, “(...) quando a história serve à vida passada de tal maneira que impede que a vida presente seja almejada e desenvolvida, quando o sentido histórico não mais conversa, mas mumifica a vida, então a árvore degenera progressivamente (...)” (*Ibidem*, p. 94-95), isto é, a própria história degenera, por não poder se renovar. Afinal, para que continue havendo história, é necessário que o presente engendre novos grandes acontecimentos, visto que o hoje é o passado – e, portanto, a história – do amanhã.

Por fim, Nietzsche apresenta a concepção crítica da história, cujo historiador consegue se desprender da veneração ao passado e criar juízos críticos sobre, dando-se conta de que não há no passado algo como uma *necessidade*, sendo seus eventos contingências em determinados contextos, o que faz com que todos sejam inevitavelmente injustos: “é então que se percebe o quanto injusta é a existência de um objeto, de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia, o quanto tudo isso merece desaparecer” (*Ibidem*, p. 97). Analisar e julgar o que deve desaparecer para dar lugar a algo novo é útil à vida. Porém é também perigoso, pois em excesso pode levar à total condenação do passado, fazendo do historiador um juiz arrogante que, por ser posterior ao seu objeto de estudo, considera-se superior e apto a julgá-lo como de total não valor ao hoje. Neste caso, o historiador não apresenta o sentido histórico pelo qual ele se tornar parte do passado é só uma questão de tempo. O homem, uma vez que é herdeiro e fruto do passado, tem certa necessidade dele, o qual pode ser totalmente destruído com o excesso de história crítica, sendo este o seu perigo à vida.

Portanto, o homem e os povos têm sempre certa necessidade da história, em todas as suas formas (monumental, tradicionalista e crítica), mas desde que empregadas para a vida – a ação, a qual só se dá no presente – e não para o puro conhecimento. Nietzsche critica os modos de se fazer história que a tratam como algo morto, seja na forma de monumento cuja grandeza seja irreproduzível, de

conjunto enciclopédico de acontecimentos do passado ou de excesso de crítica que o condene, não a utilizando – suas experiências, modelos e exemplos – na criação, construção e transformação do presente. A história deve estar ligada à vida, sendo relevante lembrarmos da vida como critério anteriormente apresentada: vida é organicidade, diversidade, mais forte quando aberta às possibilidades, propiciando expressões da força plástica inerente ao homem, que se manifesta na criação, na invenção, no engendramento do novo, sendo o novo a alteridade do que não se é. Em consonância com a crítica de Nietzsche à metafísica tradicional, que coloca a filosofia em uma busca por verdades universais, desconsiderando o caráter subjetivo e interpretativo de qualquer filosofia, a análise do valor da história para a vida se faz necessária não somente para a própria história e todo e qualquer olhar para o passado, mas também à própria filosofia:

Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade do conhecimento veio a ser. Tudo veio a ser; não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas. - Portanto, o filosofar histórico é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia." (HDH, 2005, p. 16)

3.2 - A FORÇA PLÁSTICA NA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA: O HISTORIADOR-ARTISTA

A solução para o excesso de história, propõe Nietzsche, são as forças a-históricas (*unhistorisch*) e supra-históricas⁴⁹ (*über-historischen*): as primeiras designam a arte e as capacidades de esquecimento e de delimitação do horizonte – horizonte este múltiplo de novas delimitações, cada criação sendo uma nova – que são representantes da força plástica (criação, interpretação); as segundas se referem ao que dá à vida um aparente caráter de estabilidade e de eternidade, retirando o olhar do devir, como a religião e novamente a arte, esta sendo, portanto, capaz de expressar tanto a força plástica da vida, que é o seu aspecto de potência, multiplicidade, movimento e criação, quanto o de sensação de ultrapassagem do tempo, algo que se mantém⁵⁰. As forças supra-históricas suprimem a consciência histórica, de temporalidade cronológica, causando a impressão de permanência. Nietzsche defende essas forças de tal maneira que chega até a dizer que

seria preciso que considerássemos a faculdade de ignorar até certo ponto a dimensão histórica das coisas como sendo a mais importante e a mais profunda das faculdades, pois nesta faculdade reside o único fundamento sobre o qual pode crescer algo de bom, saudável e grande (...). (IICI, 2005, p. 75)

O presente é a-histórico, pois tudo que se está fazendo ainda não é história, e sim o será. E é apenas no presente que se pode criar o novo, empregando-se a força plástica tão necessária à vida: pois a vida só se mantém com a criação do novo, com a transformação. Ressalta-se que, se é apenas no presente que se vive, é também só no presente que se lembra e que se esquece, capacidades estas que são constitutivas do próprio ser biológico do homem. Hoje é sabido cientificamente que outras espécies animais têm alguma capacidade de memória, mas a princípio o homem é quem mais a desenvolveu. A ideia de que somente o homem a teria faz Nietzsche propor que, por não terem memória, as demais espécies animais viveriam sempre no presente, sem se lembrarem do passado e sem projetarem o futuro, em um aparente estado de felicidade eterna. Ainda que possamos dizer que outros

⁴⁹ Alguns autores denominam tal força de força sobre-histórica.

⁵⁰ Tais aspectos da arte têm a ver com o *dionisíaco* e o *apolíneo*, forças que Nietzsche escreve em *O Nascimento da Tragédia* (1872). Ambas são constitutivas da arte, não sendo esta nunca somente apolínea nem somente dionisíaca, ainda que uma força possa predominar. O dionisíaco (relativo ao deus Dioniso) é o princípio que representa a paixão, embriaguez, o caos, a falta de medida. Já o apolíneo (relativo ao deus Apolo) é o princípio que representa a razão como beleza harmoniosa e comedida, organizada.

animais tem a faculdade da memória, parece-nos razoável que não seja como a do homem e que não projetem também o futuro como nós. Independentemente disso, porém, a faculdade de esquecimento é igualmente importante, e é uma faculdade forte na fisiologia do homem sem ressentimento, o qual, justamente, não fica a relembrar e ruminar aquilo que lhe causou dor, sentindo mais uma vez e mais outra e mais tantas o mesmo sentimento anteriormente sentido: esta é, afinal, a definição de *ressentimento*.

Nietzsche, assim, traça um paralelo entre a lembrança e o esquecimento: a história está para a lembrança assim como a existência está para o esquecimento (SOBRINHO, 2005: 24). Quer dizer, a história se constitui através da capacidade humana de lembrança; a manutenção da existência humana, porém, só se constitui à medida em que o esquecimento também ocorre, justamente por ser uma característica inerente à vida biológica do homem e fundamental para que este não fique preso ao que já aconteceu; o que é, necessariamente, imutável, no sentido de não ser possível voltar no tempo e mudar o que já foi (sendo possível, porém, interpretar de outro modo). Mais que isso, enquanto os demais animais parecem viver a-historicamente (ainda que tenham alguma memória, não o têm no sentido de perceber o tempo historicamente), o homem só consegue isso momentaneamente, justamente quando esquece. E, deste modo, quando não se lembra e, portanto, não se lembra das desgraças e mazelas, é que o homem consegue viver momentos de felicidade. Lembrar de tudo o tempo todo impediria a possibilidade de felicidade e destruiria a própria vida, impedindo a sua manutenção.

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pasta novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante, não conhecendo por esta razão nem a melancolia nem a tristeza. Este é um espetáculo duro para o homem, este mesmo homem que vê o animal do alto da sua humanidade, mas que inveja por outro lado a felicidade dele – pois este homem só deseja isto: viver como animal, sem tristeza e sem sofrimento; mas ele o deseja em vão, pois não pode desejar isto como o faz o animal. (...) O animal, de fato, vive de maneira *a-histórica* (*unhistorich*): ele está inteiramente absorvido pelo presente (...). É portanto possível viver, e mesmo viver feliz, quase sem qualquer lembrança, como o demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento. (...) *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura (Kultur)*. (HICI, 20005, p. 70-71)

A história, defende Nietzsche, não é um conhecimento absoluto do passado, e nem poderia ser, pois o historiador trabalha com a memória, faculdade própria do homem que se constitui das já referidas capacidades de lembrança e de esquecimento, uma vez que o historiador, ao estudar e escrever sobre a história, lembra-se, e ao mesmo tempo se esquece do que não considerou relevante ou não pode lembrar, e/ou do que ficou perdido, sem registro.

Para Nietzsche, é só quando o homem consegue viver momentos a-historicamente que ele é capaz de ações grandiosas, movido por uma força plástica que o permite não lembrar, mas sim criar, engendrar o novo – e, assim, ser e fazer cultura. Ao estar desprendido e livre do passado – e, por isso mesmo, dar-se conta de que é no presente o sentido da vida –, ainda que momentaneamente, é que o homem consegue transformar o presente. As forças a-históricas e supra-históricas seriam a solução para a crise da modernidade tardia⁵¹ com a qual Nietzsche dialoga, pois ambas subordinam a história à vida, em vez de subordinar a vida à história, como fazem o excesso desta⁵². Não são, porém, anti-históricas (*widerhistorisch*). Não se trata de eliminar a história, pois, como já se disse, o homem precisa tanto dela, da lembrança, quanto do esquecimento. Trata-se de equilibrar estas forças e de abrir espaço para a criação, a reinterpretação, a arte, a partir de referências e exemplos da história, em vez de apenas lembrar e colecionar. Não apenas conhecer a história, mas utilizá-la para a vida.

Como vimos, a história não é objetiva nem neutra, mas sim interpretativa e, portanto, criadora. Cada corrente de pensamento do presente (do *seu* presente, isto é, do momento em que cada corrente está se fazendo, o que logo se torna passado)

⁵¹ O homem deu grandes passos na ciência, colocando a razão como centro, tendo movimentos antropocêntricos e, assim, afastando-se da metafísica e suas explicações de mundo, tanto filosófica (apesar de encontrarmos sinais metafísicos mesmo em tantos que se propuseram a se distanciar dela, como o imperativo categórico de Kant, conforme interpretação de Nietzsche, não se pode negar que a filosofia esteve a adentrar em outros tempos desde o racionalismo de Descartes, afastando-se da metafísica tradicional) quanto religiosamente. A ciência, porém, não dá conta de responder questões fundamentais ao homem sobre sua existência e fim, por exemplo, levando o homem moderno a uma crise pela falta de sentido metafísico, intrínseco e inerente à vida: o niilismo europeu. É a ele que o homem tem de superar, aprendendo que os valores somos nós quem criamos, e que podemos criar novos valores, os quais podem ser mais favoráveis à vida, mais consonantes a ela; isto é, sem negar que a vida é orgânica, vivida no corpo (na matéria), e afirmando a sua potência, diversidade, perspectivas, interpretações, dentre outros aspectos trabalhados ao longo do presente trabalho.

⁵² Conferir nota 43, sobre o cientificismo histórico e o idealismo histórico hegeliano.

interpreta fatos históricos de acordo com as influências de seus próprios valores. Não há *objetividade* no trabalho do historiador.

Compreende-se então por esta palavra [objetividade] um estado de espírito que permite ao historiador examinar um acontecimento em todos os seus motivos e em todas as suas consequências de maneira tão pura, que este acontecimento não poderia mais exercer qualquer influência sobre a sua pessoa; compreende-se por isso este fenômeno estético, este desligamento de todo interesse pessoal com o qual um pintor, numa paisagem tenebrosa, sob raios e trovões, ou num mar agitado, contempla a sua imagem interior; compreende-se por isso a total imersão nas coisas. **Mas é uma superstição acreditar que a imagem suscitada pelas coisas numa pessoa assim disposta restitui realmente a natureza empírica delas.** Dever-se-ia supor que as coisas, em tais momentos, se desenham, se refletem, se espelham, por assim dizer, a partir de sua atividade própria, num sujeito puramente passivo?

Mas isso seria mitologia e, além disso, uma péssima mitologia; isto seria também esquecer que este momento é justamente o momento criador mais vigoroso e mais original na alma do artista, um momento supremo de composição, cujo resultado seria uma autêntica obra no plano artístico, mas não no plano histórico. (...) É assim que o homem estende a sua teia sobre o passado e se torna senhor dele, é assim que se manifesta o seu impulso artístico – mas não o seu impulso para a verdade e para a justiça. (*Ibidem*, p. 120-121; grifos nossos)

É por isto que, para Nietzsche, o historiador – necessariamente imerso numa cultura de valores – aproxima-se mais do artista do que do cientista. O *historiador-artista* é historiador em sua forma mais favorável à vida, pois é o que faz as suas representações, transfigurações, interpretações, formatações, composições sobre o passado, ciente de ser isso o que está fazendo, e não uma ciência dos fatos, e de que essa potência de perspectivas é justamente o que mais faz a história ser de valor à vida humana: ele usa a sua *força plástica* para transformar o presente, criar, isto é, ser e desenvolver novos valores, interpretações, cultura.

O sentido histórico, quando reina sem freios e leva até o fim todas as suas consequências, desenraiza o futuro, pois destrói as ilusões e priva as coisas existentes da única atmosfera na qual elas poderiam viver. Por causa destes efeitos, os estudos históricos se opõem à arte: somente quando admite ser transformada em obra de arte, ou seja, numa pura criação da arte, é que a história pode eventualmente preservar ou mesmo despertar os instintos. Portanto, a concepção nietzschiana de história é interpretativa, criadora, *transvaloradora* e flexível e, por ter esta concepção, ele faz as críticas sobre as quais discorreremos.

A história, para Nietzsche, é a ponte que conecta os grandes homens, mediando-os, e conservando a grandeza do passado ao possibilitar o surgimento da grandeza no presente e no futuro (*Ibidem*, p. 157). Sendo assim, o historiador que não usa a sua força-plástica, que não compreende seu trabalho como empreendedor de novas interpretações, recriando e transformando a história em prol da vida, torna-se aquele historiador que estuda a história apenas para puro conhecimento ou conservação dos costumes, e não para a ação. E, ao se conceber a história como devendo ser constantemente reinterpretada e recriada em prol da vida, como Nietzsche faz, conseqüentemente considera-se que a história que não é feita assim não é realmente história, mas uma historiografia morta, sem ou de pouco valor à vida.

3.3 - OSWALD DE ANDRADE: UM HISTORIADOR-ARTISTA

Oswald de Andrade, ao buscar na antropofagia do homem primitivo uma possibilidade de visão de mundo cujos valores são favoráveis e afirmativos à vida, assimilando-a ao mundo moderno do homem civilizado que desenvolveu a técnica; ao buscar ao longo da História aspectos por ele identificados aos modos de vida do Matriarcado e do Patriarcado, analisando seus valores, o quão favoráveis à vida são e, a partir de tal análise, selecionando-os; ao trazer novas perspectivas e interpretações sobre acontecimentos da História, tanto a partir da sua interpretação da história da filosofia (*A Crise da Filosofia Messiânica*), quanto das utopias (*A Marcha das Utopias*); ao interpretar diversos eventos históricos como expressões do Patriarcado ou do Matriarcado (*O Antropófago*; *Variações sobre o Matriarcado*; *Ainda o Matriarcado*; *Manifesto Antropófago*); ao propor novas perspectivas sobre a literatura brasileira (*A Arcádia e a Inconfidência*); e ao revisitar diversos acontecimento ao longo da História do Ocidente (*Poesia Pau Brasil*; *Manifesto da Poesia Pau Brasil*), dentre outros, Oswald está a olhar para trás, ao passado, sob a preocupação constante da ação no hoje, isto é, a construção do presente.

O modo de se lidar com a História proposto por Nietzsche, enquanto um saber interpretativo sobre o passado, criativo, sob uso ciente da força-plástica humana, em prol do que pode ser vir ao hoje, flexibiliza e atenua as fronteiras entre os campos da História e da imaginação. Defende-se, assim, que não é possível averiguar “a verdade” sobre os fatos passados. Primeiramente, por não se ter vivenciado os eventos, estando-se a discorrer sobre e analisá-los sob uma distância cronológica, cultural e valorativa que incapacita qualquer historiador e intérprete a uma compreensão dos eventos conforme seus sentidos no momento em que ocorreram – isto é, só de se estar analisando o passado estando dele distante, já se tem aí, inevitavelmente, uma interpretação conforme o tempo, cultura e valores a partir dos quais se está olhando para o passado.

Em segundo, por não haver *uma verdade*, mas diferentes perspectivas até mesmo no próprio momento em que todo e qualquer evento histórico ocorre, pois não existe acontecimento histórico que não envolva diferentes sujeitos, agentes e/ou pacientes e, portanto, diferentes olhares dos próprios sujeitos históricos a participar e engendrar tais eventos. Muitos são os contextos em que pouco sabemos sobre o

que os próprios sujeitos integrantes dos eventos pensam sobre tais eventos, pois, afinal, tais sujeitos são justamente aqueles a ali agir e não a narrar os acontecimentos, publicar obras sobre, analisar documentos, enfim, fazer historiografia sobre o acontecimento histórico de que são parte.

Assim, por exemplo, ao falarmos da chegada dos portugueses em 1500 nas terras hoje brasileiras, os portugueses a narrarão de um modo – a *descoberta* onde havia *homens selvagens* – e os indígenas a narrarão de outro – *invasão* de *homens vestidos* a se esconder sob tecidos: diferentes perspectivas. Similarmente, o historiador e intérprete – o historiador-artista – também narrará conforme a sua perspectiva, sendo algum nível de subjetividade inevitável. Mais do que inevitável, porém, propõe Nietzsche, é favorável: a diversidade de interpretações é potente à vida, pois o valor do passado é tão maior quanto mais engendra a transformação do presente. Debruçar-se sobre o ontem é de mais valor quanto menos engendra reprodução, tentativa de cópia, esforço em prol ‘da verdade’ – influência metafísica – inexistente (e, portanto, um esforço em vão) e mais engendra o novo: alteridade. Tal relação plástica com a História, Oswald a tem em grandeza e a propõe em seu olhar sobre o nosso passado, o hoje de então e, claro, aquilo em prol do que ele está a trabalhar, a poesia e literatura brasileiras⁵³:

A POESIA EXISTE NOS FATOS. Os casebres de açafrao e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos.

O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo.

Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança. (MPP, 2011: p. 59)

* * *

⁵³ Foge ao escopo de nosso trabalho o debate sobre a originalidade e busca por uma identidade literária brasileira, no que Oswald foi fundamental e polêmico questionador, aproximando a poesia antes tão erudita da linguagem popular; afastando-se da literatura de gabinete, especializada, com temas não representativos do povo brasileiro, ainda muito ligada às origens colonizadoras, para aproximá-la da concretude da vida e do concreto vivo das cidades, em processos de urbanização que muito impactaram a Oswald (vide “RP1” e “Postes da Light” em *Poesia Pau Brasil*, somente para citar dois exemplos), assim como de nossas origens naturais, selvagens, primitivas, tantas vezes por nós esquecidas. Tal contexto, porém, está no plano de fundo da poesia de Oswald e em muitas de suas reflexões e obras. O desenvolvimento de uma literatura genuinamente brasileira, com as suas idiossincrasias e identidade, ressalta-se, faz-se conjuntamente com toda uma interpretação do Brasil, mas, sobretudo, com a proposta filosófica da antropofagia, enquanto visão de mundo e *modus operandi* de assimilação corpórea seletiva do outro, no contato com o outro, inclusive com o outro que é passado, sendo tal aspecto plástico de seu pensamento em sua relação com a história (o nosso passado) o foco da presente seção.

(...)

O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente as selvas selvagens. O bacharel.

Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores anônimas, de doutores anônimos. O império foi assim.

Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho.

A nunca exportação da poesia. A poesia ainda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria. Nas lianas das saudades universitárias. (*Ibidem*, p. 60)

* * *

(...)

Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. Engenheiros, em vez de jurisconsultos, perdidos como chineses na genealogia das ideias.

A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos. (*Ibidem*, p. 61)

* * *

(...)

Como a época é miraculosa, as leis nasceram do próprio rotamento dinâmico dos fatores destrutivos.

A síntese

O equilíbrio

O acabamento de carroserie

A invenção

A surpresa

Uma nova perspectiva

Uma nova escala. (*Ibidem*, p. 63)

* * *

(...)

Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo.
Ver com olhos livres. (*Ibidem*, p. 65)

Nesse sentido, Oswald, ao resgatar a antropofagia e o homem primitivo, não está a defender que literalmente nos alimentemos uns dos outros, tampouco que abandonemos as construções prediais e casas e vivamos na simplicidade de construções mais rústicas. Mas sim que olhemos ao nosso passado e ao outro de modo a trazermos, usando algumas de suas palavras, como nas citações acima, novas perspectivas, invenção, surpresa, nova escala, síntese, que vejamos o mundo e o passado com olhos livres, evitando a cópia, com menos erudição e mais criação. Isto é, de modo que selecionemos, dos diferentes modo de vida (primitivo e civilizado), valores, tradições ou inovações afirmativos da vida, que a ela são mais

vantajosos do que outros: do homem primitivo, o seu *modus operandi* em que a valoração positiva da alteridade, do outro, engendra a transformação de si; do homem civilizado, a técnica. É nesse sentido que Oswald se debruça sobre eventos históricos e propõe a antropofagia do homem civilizado – o homem natural tecnizado – como uma incorporação de elementos do passado e da alteridade que mais sejam favoráveis à vida (ao presente, portanto), interpretando diversos eventos de novos modos, rompendo com toda a historiografia tradicional.

É relevante lembrarmos que esse movimento de olhar para o outro em prol de uma mudança em si, Nietzsche o compreende como universal, e está em diálogo com o mundo moderno que ele estava a vivenciar em tendências globalizantes. A antropofagia, enquanto modo de se colocar diante do outro, tem diversas faces. Há uma face subjetiva, da individualidade, em que cada indivíduo cria novos sentidos, “antropofogizando” os valores, modelos e influências herdados, para si e em si. Há uma face de criação artística, na qual Oswald se insere com a sua própria obra literária, visto que é a partir do contato com informações sobre a antropofagia indígena; com a Europa e sua arte, nas suas viagens a Paris; e com os adventos tecnológicos do mundo moderno, que trazem a aceleração da vida, a urbanização e elementos como a fotografia e o telégrafo, que Oswald desenvolve seus temas e suas técnicas de escrita: sua *escrita telegráfica*, sucinta e rápida, porém rica de ideias; e sua *poesia objetiva*, que deixa de lado os rodeios, para apresentar objetiva e poeticamente uma proposta de identidade nacional.⁵⁴

Há também uma face coletiva que une e caracteriza um povo e coletividade, dando-lhe identidade enquanto tais: criando cultura, unindo-os estilisticamente, não havendo distinção entre interior e exterior, como Oswald vê ocorrer entre os indígenas em que impera uma unidade entre quem são e o que expressam: “O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior.” (MA, 2011, p. 68) Isto é, o indígena nu mostra as suas verdades, não se cobre de modo a criar aparências que disfarçam externamente o seu interior: cultura como expressão e afirmação de si, de quem e como se é, e não como disfarce e negação de si. Nesse sentido, um povo ou coletividade pode ter contato com outro

⁵⁴ Foge ao nosso escopo nos aprofundarmos na análise literária e linguística da obra de Oswald, mas indicamos, para mais esclarecimentos sobre, que se confira o ensaio *Uma Poética da Radicalidade*, de Haroldo de Campos (2003).

e não ser assimilado por esse outro, mas sim transformar a si através da seleção do que encontra no outro.

Em relação a tal aspecto da antropofagia, enquanto *modus operandi* de transformação e diferenciação não somente de si através da incorporação de algo do outro, mas também de coletividades e povos inteiros, como expressão de sua cultura, faz-se relevante observar mais uma vez que, se é verdade que Oswald está inserido em um contexto de pensamento sobre o Brasil, sua formação e sua arte, assim como Nietzsche estava em um contexto de pensamento sobre a formação do Estado Moderno Alemão, também é que as características do mundo moderno tratadas por ambos não se limitam aos seus próprios Estados, permitindo-nos propor trazer o pensamento de ambos a todo o contexto da sociedade moderna ocidental⁵⁵. Assim, tal identidade cultural com a qual Oswald pretende contribuir é mais especificamente a brasileira, mas tal processo de formação e constituição de cultura não se restringe a um Estado, e sim vai além.

Creio que, no Brasil, com a <<Antropofagia>> de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 50, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*), tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A <<Antropofagia>> oswaldiana (...) é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do <<bom selvagem>> (...), mas segundo o ponto de vista desabusado do <<mau selvagem>>, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação: melhor ainda, uma <<transvaloração>>: uma visão crítica da História como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação quanto de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é <<outro>> merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado. Com esta especificação elucidativa: o canibal era um <<polemista>> (do gr. *pólemos* = luta, combate), mas também um <<antologista>>: só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e

⁵⁵ Como propõe Tiago Leite Costa em sua tese de doutorado, citando Immanuel Wallerstein, “(...) as identidades nacionais foram problemáticas em qualquer lugar do mundo. Em parte por que o próprio conceito de nacionalismo, como todo legítimo filho da modernidade, é uma noção paradoxal por si. Como explicou Immanuel Wallerstein, “os nacionalismo do mundo moderno são a expressão ambígua de um desejo por... assimilação ao universal... e, simultaneamente, por... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças. Na verdade, trata-se de um universalismo através do particularismo e de um particularismo através do universalismo” (Wallerstein, 1984, p. 166-7).” (COSTA, 2013: p. 41)

tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais... (CAMPOS, 1981, pp. 11, 12)

Oswald, é pertinente assinalarmos, propõe explicitamente a antropofagia, isto é, esse processo de troca em que cada um se faz, se cria e se transforma na absorção de elementos do outro, como ocorrendo não somente entre os indivíduos que criam a si e a coletividade da qual fazem parte, mas entre as próprias coletividades e povos, por isso ela é a “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. (...)” (MA, 2011, p. 67; grifo nosso). Oswald propõe, inclusive, que os europeus teriam se apropriado de muito do que encontraram nas Américas, criando muito de si, enquanto Estados Modernos, justamente no contato com as Américas:

(...) Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América. (...) Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Oú Villegaignon print terre*. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos. (*Ibidem*, p. 68-69)

Tal passagem se refere a um processo de transformação cultural a partir do contato com outras culturas, o qual constitui e constituiu diferentes povos e culturas ao longo da história, através das navegações, migrações, colonizações, dentre outros. Tal compreensão nos tira a ideia de que somente Estados Modernos de formação mais recente constituiriam sua cultura num processo de troca com culturas alheias, sendo este processo de influência através do choque cultural um processo que decorreria naturalmente do contato entre diferentes povos e culturas. Isto é, por mais fechado que um povo seja, dificilmente este se manterá incólume quando no choque com o que lhe é outro.

O ponto a se ressaltar, porém, é o de que tais processos de influência cultural ocorridos nos processos de exploração, migração, dominação, colonização, imperialismo, dentre outros, deram-se sem de fato afirmar o valor positivo do outro, enquanto de valor à transformação de si e, portanto, cuja existência é importante e favorável à vida. Mas, pelo contrário, sob um constante desejo de extermínio do outro, não aceitação de sua existência, destruição do mesmo, não reconhecimento

da alteridade como de valor à vida; em outras palavras, sob uma fome de aniquilação do outro em prol da conservação de si. Vontade não de transformação de si a partir do outro, mas de manutenção do mesmo, absorvendo o mínimo possível do outro, já que absorver ‘nada’ parece não ser possível. Isto é, mudanças na própria cultura podem ter ocorrido nos mais diversos contextos de choque cultural, porém não estando os indivíduos cientes e afirmadores da sua vantagem para a vida, tampouco sendo adeptos de uma visão de mundo em que se valora o outro não como algo a ser destruído, mas como ponte para a constante (re)construção de si.⁵⁶

Ainda no que cerne à relação de Oswald para com a História, este se apropria tanto da concepção interpretativa da história proposta por Nietzsche, quanto da análise sociológica da desigualdade social de Karl Marx. Tanto na história-plástica de Nietzsche, quanto no materialismo histórico de Marx, o poder aparece como aspecto fundamental das relações humanas. Cada um segue, porém, seu próprio trajeto, um filosófico e o outro sociológico. Oswald, por sua vez, apropria-se de aspectos de ambos para criar o seu próprio trajeto. O que nos é relevante é observarmos que, “Por reconhecerem a contiguidade entre razão e imaginação, tanto Marx quanto Nietzsche formularam “o problema histórico como um problema de consciência e não simplesmente de metodologia” (WHITE *apud* COSTA, 2013: p. 49).

⁵⁶ Tiago Leite Costa traz, em uma nota de rodapé, uma citação de Stuart Hall que é pertinente para elucidar o que aqui estamos a propor: “A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. “O povo britânico” é constituído por uma série desse tipo de conquistas – céltica, romana, saxônica, viking e normanda. Ao longo de toda a Europa, essa estória se repete ad nauseam. Cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada. Como observou Ernest Renan, esses começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas têm, primeiro, que ser “esquecidos”, antes que se comece a forjar a lealdade com uma identidade nacional mais unificada, mais homogênea. Assim, a cultura “britânica” não consiste de uma parceria igual entre as culturas componentes do Reino Unido, mas da hegemonia efetiva da cultura “inglesa”, localizada no sul, que se representa a si própria como a cultura britânica essencial, por cima das culturas escocesas, galesas e irlandesas e, na verdade, por cima de outras culturas regionais” (HALL *apud* COSTA, 2013: p. 41). Na Alemanha e no Brasil não foi diferente, tendo Nietzsche, inclusive, vivido exatamente no contexto da unificação alemã e, em 1870, participado da Guerra Franco-Prussiana. Já Oswald de Andrade nasceu em 1890, quase que junto de nossa Proclamação da República, em 1900, vivenciando um Brasil ainda rural, em seu processo de urbanização, também construindo a si enquanto Estado Moderno, em um contexto em que, no âmbito do discurso e da ideologia, havia uma hegemonia da cultura portuguesa colonizadora, e nas ruas a hegemonia de culturas africanas escravizadas (no plural, pois estas por sua vez também não eram apenas uma, mas muitas), com influências ainda das culturas indígenas massacradas.

Tiago Leite Costa propõe que “a versão oswaldiana da história da civilização promove uma tensão entre o olhar psicológico de Nietzsche e a mirada sociológica de Marx. Como eles, Oswald também interpreta a história como a história das lutas de poder. Nos ensaios elas são retratadas como expressões do embate entre duas inclinações psicossociais do ser humano (o matriarcado e o patriarcado), em análises que oscilam entre “genealógicas” e “dialéticas”. (COSTA, 2013, p. 49) Interpretar as motivações por trás dos acontecimentos históricos e dos valores morais a predominar em cada contexto é atitude que se coloca contra os posicionamentos histórico-dogmáticos, influenciados pela metafísica clássica, uma vez que esta crê na ‘verdade’, única e absoluta, como o verdadeiro conhecimento, e as interpretações que analisam os jogos de poder como as motivações reais por trás dos acontecimentos nos mostram que não há ‘a verdade histórica’; e também contra a convicção metafísica no predomínio e superioridade da razão humana sobre as demais faculdades, pois tais motivações orientadas pela vontade de poder trazem o elemento irracional e instintivo do homem. Esse posicionamento contra a metafísica dogmática e a reivindicação do homem sem Deus são dois aspectos que Oswald identifica em Nietzsche e Marx, grandes bases de suas reflexões:

O advento do marxismo assinala a maturidade do homem. Porque, consciente de suas forças, ele abjura do conceito de Deus. No mesmo momento em que Carlos Marx, voltado para a prática revolucionária, movimentava a alavanca das Internacionais do Trabalho, um outro privilegiado, esse um poeta, anunciava ao mundo, pela boca de Zaratustra, a morte de Deus. Era Frederico Nietzsche. (OA, 2011: p. 375)

Se ambos se colocam contra o posicionamento de que a razão e a verdade seriam as motivações das ações humanas, criando cada um a sua interpretação do modo como seriam os jogos de poder a motivá-las, a partir daí, porém, em muito se diferenciam. Enquanto Marx analisa o modo como o desejo por poder político, social e econômico aparece ao longo da história das sociedades, fazendo dela a história das lutas de classes – de desigualdade social – em prol de uma sociedade sem tal característica, isto é, com igualdade social, Nietzsche é crítico de todo e qualquer discurso e atitude em prol de homogeneidade e sob a ilusão da igualdade entre os homens. Nesse sentido, o filósofo alemão vê como moral de rebanho toda e qualquer moral democrática ou socialista. Desligado da preocupação social e do

valor moral da empatia que, contemporaneamente, têm se fortalecido, sobretudo através da visibilidade que a desigualdade social consequente da exploração capitalista pôde ganhar devido ao concomitante desenvolvimento dos meios de comunicação e do acesso à informação, Nietzsche não vê nos ideais socialistas um conjunto de valores fortalecedor do homem e favorável à vida.

Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das “ideias modernas”, as expressões “rebanho”, “instintos de rebanho” e outras semelhantes. Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão. Descobrimos que no tocante aos principais juízos morais a Europa se pôs de acordo, e também os países da sua influência: evidentemente se “sabe”, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se “sabe” o que é bem e mal. Deve então soar duro e pouco agradável aos ouvidos, se de novo insistimos: o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho do homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. (...) e, com a ajuda de uma religião que satisfaz e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. Mas que o seu ritmo é demasiado vagaroso e sonolento para os mais impacientes, para os enfermos e sofredores do mencionado instinto, atestam os uivos cada vez mais raivosos, o ranger de dentes cada vez mais ostensivo dos cães anarquistas que erram hoje pelos becos da cultura europeia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente laboriosos, e mais ainda aos broncos filosofastros e fanáticos da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho *autônomo*. (ABM, 2005: pp. 89-90)

No decorrer da história, pode-se dizer que a humanidade viu acontecer parcialmente o que Nietzsche já percebia: o marxismo colocado em prática na URSS revestiu-se de um discurso dogmático e de vontade de domínio que se transformou em vontade de extermínio do que difere daquilo que se crê e pelo que se age. Isto é, como na moral do sacerdote, constituiu-se uma classe dos que se posicionavam hierarquicamente acima do rebanho, o qual, por sua vez, estava a

obedecer tal classe sob a esperança de homogeneidade, e quem do rebanho se diferenciassse deveria ser aniquilado. Oswald, adepto explícito do socialismo, como já abordamos na seção 2.3 do presente trabalho, vê esse cenário se desenrolar na então URSS, o que acaba por afastá-lo do marxismo da ditadura do proletariado⁵⁷, ainda que o socialismo, nos moldes do socialismo primitivo, se mantenha como um valor em seu Matriarcado: há igualdade social (condições materiais de vida) entre os indivíduos, mas não há anulação total das diferenças nem imposição de tal modo de vida a quem não deseja nele viver. O retorno à antropofagia é, justamente, uma crítica ao marxismo ortodoxo.

Como o saber moderno abandonou os absolutos senão o Absoluto, e isso se choca com o monólito soviético com que o marxismo-leninismo enfrenta a agonia capitalista, acontece que o Dogma, a Certeza, a Infantilidade Sectária, passaram para o lado dos vermelhos, enquanto a revolução ficou modestamente a cargo da “ciência burguesa”. Aqueles se tornaram obtusos e agressivos como cães danados da defesa idealista de suas convicções (...). (ANDRADE, 1996, p. 346 *apud* COSTA, 2013, p. 69)

Assim, admirador de seus dois mestres e vivente de um contexto em que a acima referida exploração capitalista e sua decorrente desigualdade social ganham visibilidade, Oswald desenvolve o seu pensamento em dois diferentes planos: o da compreensão da alteridade como de valor à vida e o da preocupação social. O outro, alteridade, é ponte à transformação de si e ao novo, cuja existência se valora positivamente. Mas ser outro não tem de significar haver quem muito bem viva e quem morra de fome e de frio para manter o bem viver alheio: existem, afinal, muitas formas de ser outro. Assim como há muitas formas de exercer poder sobre o outro: a microfísica do poder, como tão excelentemente propôs Roberto Machado na edição de obra de mesmo nome, organizada a partir de textos de Foucault⁵⁸ (FOUCAULT: SP, 2012). faz-se presente nas mais diversas relações humanas,

⁵⁷ Sobre o assunto, conferir nota 40.

⁵⁸ Michel Foucault (1926-1984) foi um filósofo francês, historiador das ideias, teórico social, crítico literário e professor no Collège de France, de 1970 até 1984, tendo efetuado importantes pesquisas de análise da formação dos saberes das ciências humanas, como a psiquiatria, a criminologia e a pedagogia. Dentre suas principais obras, destacam-se “História da loucura na idade clássica” (1961), “O Nascimento da clínica” (1963), “As palavras e as coisas” (1966), “Arqueologia do saber” (1969), “A ordem do discurso” (1970), “Vigiar e punir” (1975), “Microfísica do Poder” (1979) e “História da sexualidade” (1976-2017).

inclusive na constituições dos saberes e áreas de conhecimento, ratificando e aprofundando a crítica nietzschiana à concepção de verdade e da vontade de poder como motivação das ações humanas.

A vontade de poder, portanto, e seus jogos constituem relações humanas, este animal predador e também de presa, cujos instintos fisiológicos de domínio e de rebanho coexistem, predominando um ou outro em diferentes períodos e indivíduos. Existem também, entretanto, os processos de socialização, sobre os quais a Sociologia, ciência humana compreendida como tal apenas tão recentemente, se debruça: o homem é animal que segue instintos e é também animal socializado. Isto é, a força plástica humana cria valores, arte, modos de vida e interpretações de mundo, e também diferentes formas de sociedade e de processos pelos quais socializa os indivíduos. Se Nietzsche se mostrou a favor de organizações sociais hierarquicamente constituídas sem necessária preocupação social para com o outro, que por longo tempo historicamente predominaram na Europa, é também por ter sido de algum modo indivíduo socializado por heranças da história que lhe trouxeram tais formas de organização e por ser, por mais extemporâneo que se pretendesse, fruto de seu tempo, ainda que fruto crítico e ácido, colocando-se crítico à unificação alemã.

Se o poder é relacional e se instaura, conforme a fisiologia mais ou menos impositiva ou obediente de cada indivíduo em cada relação, e a alteridade é de valor à vida, são necessárias condições em que a alteridade continue existente e firme para que continuem possíveis os próprios jogos de poder, o risco, a aventura, a alegria da caça e do domínio do outro, de que Nietzsche muito fala ao falar da ave de rapina que tem prazer em caçar a ovelha, assim como os valores guerreiros do matriarcado primitivo, que amam o seu inimigo e dele se alimentam em busca de suas qualidades, de que Oswald fala. Um indivíduo neutralizado e incapacitado não propicia o prazer do risco das relações de poder inerentemente humanas, tampouco o prazer em guerrear. Assim, se Nietzsche se coloca contra a democracia e o socialismo e a favor de hierarquias, se este não teve a preocupação social que tanto marca as últimas décadas de nosso tempo, também não seria condizente com seu pensamento a defesa de um tamanho enfraquecimento de grupos de indivíduos que faça deles tão magros, doentes e frágeis que não ofereçam nem mesmo o prazer da

aventura de seu domínio. É nesse sentido que Oswald tenta conciliar Nietzsche e Marx, propondo que:

(...) sobre Marx e Nietzsche, os dois gigantes que despertaram a consciência dos tempos novos, convém assinalar um equívoco monstruoso que os separou no julgamento dos valores atuais da sociedade e da História. Nietzsche, quando anunciava o super-homem, ignorava que este seria simplesmente o proletário, saído das páginas religiosas do grande “Manifesto” de Marx e Engels. Perdido nas alturas de Sils-Maria, ele não podia tomar conhecimento das transformações sociais que se processavam sob suas vistas. Evidentemente o socialismo que atacou e satirizou não era o mesmo que criaria uma das maiores expressões da vontade de domínio, Ivan Ulianov Ilitch, ou seja, Lênin⁵⁹. (OA, 2011: p. 398)

Da tentativa de conciliação oswaldiana, não se pode negar que Nietzsche não poderia tomar conhecimento das transformações sociais que decorreriam do mundo capitalista industrial, porém tampouco poderíamos afirmar que o super-homem de Nietzsche seria o proletário. Mais sensato é compreendermos que a preocupação social não passa pela obra de Nietzsche, talvez por isso não sendo todo o seu pensamento de valor à vida como hoje a compreendemos e defendemos, devendo nós também transvalorarmos e antropofogizarmos o que dele herdamos: a alteridade é enriquecedora e sinal de saúde e, por isso mesmo, melhor e de mais valor à vida é o indivíduo (inevitavelmente outro, alteridade) bem alimentado e abrigado, o qual, por isso mesmo, rico em saúde e vigor, fortalecido, está também em mais vigorosas condições de fazer uso da sua inerente força-plástica, que lhe propicia criar valores, arte, modos de vida, história, ciência, técnica e o que mais o homem é capaz de criar. Um tanto como propõe Hannah Arendt, o homem é, pois, animal que se iguala enquanto espécie ciente de si com a qual se identifica, o que poderia ser expandido ao aspecto material da vida (social), mas também plural em sua ação, fazendo da vida constante potência pra além da sua organicidade.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem

⁵⁹ Em consonância com o que abordamos ao longo do trabalho, Lênin, com a sua força de domínio em nome de uma homogeneização dos indivíduos, não seria, pensamos, admirado por Nietzsche. Apesar de, na prática, em oposição ao discurso, ter instaurado uma hierarquia entre ele, junto de seus companheiros de domínio e o povo-rebanho, tal hierarquia se deu como a do sacerdote: o sacerdote não se assume explicitamente como aquele que domina e subjuga, e sim faz uso de discursos e práticas que disfarçam as suas ações ao justificá-las como para o bem comum e sinais de uma forma de vida melhor e superior.

iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (...)

A distinção humana não é idêntica à alteridade – à curiosa qualidade de *alteritas*, comum a tudo o que existe (...). A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passado que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.

O discurso e ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. (...) (ARENDT, 2019, pp. 217-218)

Na ação e no discurso, Nietzsche, Marx e Oswald se distinguem. Não foi Nietzsche que não se deu conta de algo com que ele não concordava. Foi Oswald que, ao se alimentar das obras filosóficas e sociológicas por ele selecionadas, digeriu-as enquanto elaborou sua filosofia da história e sua crítica dos valores morais do patriarcado e do matriarcado, o que lhe permitiu, na transformação de si e na criação de novos valores, criar a sua visão de mundo, não conciliadora do pensamento de Marx e de Nietzsche, mas selecionadora do que cada um teve de nutritivo à sua própria proposta: a alteridade como de valor à vida, a crítica à moral de sacerdote e a genealogia da moral como método, mordeu ele em Nietzsche; a necessidade de se pensar a organização social e as condições de vida dos indivíduos, de Marx. Se a igualdade social pode ser desejada, a hierarquia inerente aos jogos de poder das relações humanas nas suas mais diversas formas, microfísicas e macrofísicas, Oswald foi, afinal, um historiador-artista, crítico e selecionador de suas heranças, a criar conceitos filosóficos com os quais inaugura uma visão de mundo: o homem natural tecnizado, cujo *modus operandi* e visão de mundo são a

antropofagia e cujos valores reúnem os valores primitivos do matriarcado e a técnica do patriarcado, em busca de um modo de diferenciação e singularização sem detrimento da coletividade em condições sociais similares de vida.

É preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-homem. Atingir a filosofia da Devoração. A antropofagia. “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos, de todas as religiões, de todos os tratados de paz.” A transformação do tabu em totem.

O antropófago habitará a cidade de Marx. Terminados os dramas da pré-história. Socializados os meios de produção. Encontrada a síntese que procuramos desde Prometeu. Quando terminarem os últimos gritos de guerra anunciados pela era atômica. Porque “o homem transformando a natureza transforma a sua própria natureza.” Marx. (MAD, 2011: p. 448)

5 – CONCLUSÃO

A vida como critério, eis o parâmetro, o caminho e o nutriente indispensável à análise do valor dos valores herdados, assim como do valor dos valores que pretendemos erguer. Não negar o sentimento órfico do homem, mas conciliá-lo com o seu corpo. Não negar a hierarquia e a vontade de poder inerentes ao homem, mas compreendê-los como desejo de que haja alteridade forte à qual se sobressair e da qual se nutrir. Não negar que haja sofrimento na vida, mas, apesar de qualquer dor, sentir tanto prazer em estar vivo e se ser quem é a ponto de se amar a existência, neste mundo físico em que sabemos existir. Manter um constante olhar crítico para o passado, destruidor do que não nutre o presente e selecionador do que possa nutri-lo, engendrando novos valores, mais favoráveis à vida, e que possam propiciar um futuro mais fortalecido, é o convite que Nietzsche faz. Esse convite é o alimento que ele prepara e oferece, assim como a dieta que prescreve. É uma refeição árdua em seu preparo, que percorre um longo caminho de cozimento sob o fogo e uma longa luta contra os que resistem a experimentá-la; mas que, quando iniciada, ao se sentir os odores de seus temperos que fazem da própria vida mais saborosa, torna-se visão do banquete do homem mais livre, sem culpa, reencontrando-se com a alegria de ser o ente orgânico e detentor da força plástica que é:

CONVITE

Coragem com meu alimento, comedores!

Amanhã o seu gosto lhes será melhor

E depois de amanhã será bom!

Se então quiserem mais –

Minhas sete velhas receitas

Me serão sete novas audácias.

(NIETZSCHE, “Brincadeira, astúcia e vingança” in *A Gaia Ciência*, 2012: p. 17)

Tal convite que Nietzsche nos faz, Oswald o aceitou. Aceitou com a perspicácia de quem encontrou um tempero sul-americano e brasileiro consoante à proposta nietzschiana, tendo a vida como critério, mas longe de ser repetição do mesmo, sendo totalmente único e idiossincrático: eis a antropofagia enquanto visão de mundo. Ambos contra a metafísica dogmática. Contra a autoflagelação. Contra a roupa que cobre e retira a sensibilidade do prazer do corpo. Contra a busca por um mundo que não seja esse. Contra a verdade imposta como absoluta. Contra valores não guerreiros, que envolvem algum tipo de hierarquia e poder.

Contra a arrogância da suposto domínio da razão. Contra a homogeneização e nivelamento que buscam neutralizar o outro. A favor da vida. A favor do corpo. A favor desse mundo. A favor das perspectivas e interpretações múltiplas. A favor do reconhecimento do irracional como elemento inerente, constitutivo e de valor (e talvez até predominante). A favor da alteridade. A valoração positiva atribuída à alteridade: o outro como alimento, nutriente, fonte para a vida. Essa compreensão positiva da alteridade, Oswald a interpretou em suas leituras, leituras de artista que ruminou o que foi lido, para, unido a um olhar para a história também conforme foi proposto por Nietzsche e às idiossincrasias da antropofagia primitiva, interpretar e criar.

Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação. (...) É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar*... (GM, 2009: p. 14)

Assim, ruminando, somando-se ao seu tempo e contribuições outras, Oswald traz de diferente a proposta antropofágica, a elaboração da sua própria tipologia (do homem messiânico e do homem antropofágico), a sua cronologia das ideias, a sua utopia de um novo matriarcado, a sua síntese do homem natural tecnizado. Mas também, sendo este o ponto ao qual queremos chamar atenção aqui, há de diferença entre os pensadores o aspecto da preocupação político-social. Nietzsche tem um discurso forte no qual há uma espécie de recusa da preocupação social, talvez por ser filho de um tempo e geografia ainda não tão vivente das consequências da exploração capitalista industrial exageradamente predatória, ou não de modo tão explícito e questionado, uma vez que esteve a viver no incipiente Estado Moderno Alemão de então, cujo processo de industrialização teve sua arrancada por volta de 1870; e Oswald vindo no mundo, de modo mais explícito e muito debatido, consequências de tal exploração, traz essa preocupação social.

Devido justamente à sua forte preocupação social é que Oswald apontou muito brevemente, conforme indicamos na seção anterior, uma tentativa de conciliação de Nietzsche para com o trabalhador a lutar por uma revolução. Tal

conciliação, porém, talvez seja simplesmente anacrônica: é olhar para trás com os valores do hoje. Um deslize de Oswald, talvez. Mas que não invalida o que predomina, e que Nietzsche tão fortemente nos trouxe: olhar para trás para nutrir o hoje, tendo a vida como critério. Trata-se, afinal, de seleção, reapropriação, digestão. É isso que Oswald faz em seu olhar para a antropofagia primitiva e para a história do matriarcado por ele elaborada, assim como em suas interpretações audazes e criativas de diversos acontecimentos históricos, ao longo de seus poemas e ensaios, sempre em prol de novas perspectivas – isto é, contra toda tentativa de estabelecimento de visões únicas –, de novos valores e do Matriarcado de Pindorama, a sua utopia. Assim, se talvez a agressividade de Nietzsche em prol da hierarquia e sobre os jogos de poder entre os homens não seja conciliável com a preocupação social contemporânea, a sua proposta em termos a vida como critério na análise do valor dos valores e a sua concepção de que o valor da história para a vida está no uso da força plástica presente em relação ao passado são aspectos de seu pensamento que continuam pertinentes de serem selecionados e empregados como concepções filosóficas e *modus operandi* de análises e reflexões, pois continuam a nutrir o hoje.

Assim, hoje, não poderíamos negar que temos como valor e norte que os indivíduos tenham condições mínimas de vida, sendo talvez preciso que tenhamos dois planos diferentes de análise: o da relações humanas, que se dão, evidentemente, redundantemente, entre seres humanos, isto é, entre diferentes, envolvendo inevitavelmente a alteridade, e que podem ser mais ou menos ricas em suas trocas, expandirem-se mais ou menos para grupos maiores ou menores, nações e povos, trocas estas que são antropofágicas quando, no mínimo, reconhecem e afirmam o valor favorável à vida da alteridade, do outro, do diferente, explicitamente dele se alimentando e atribuindo valor positivo a esse processo; e o plano social, em que, talvez não convenha total igualdade, mas uma vez as sociedades organizadas em Estados modernos, não em pequenas comunidades e grupos – e convém que tenhamos os pés no chão em não idealizarmos que esse modo de organização social possa mudar em breve – convém que as pessoas tenham condições mínimas de vida.

Mesmo que não se defenda o comunismo (o que de fato não estamos aqui propondo, sendo este um debate que foge ao escopo do presente trabalho), numa

tentativa de encontrar um caminho de conciliação entre a alteridade de valor à vida e a preocupação social para com as condições mínimas de vida, propomos que tais condições mínimas de vida são justamente favoráveis a um meio fortalecido e saudável, no qual homens mais vigorosos podem se sobressair mais ainda, e com mais nobreza, justamente por se sobressaírem não dentre indivíduos na miséria, mas dentre indivíduos minimamente bem nutridos.

Num plano básico, o materialismo histórico, enquanto mais uma interpretação da história, dentre tantas (afinal, não há verdades absolutas, é o que defendemos) contribui para conosco por ter como uma de suas características a compreensão de que, para o homem criar valores, ideias, artes, pensamento, cultura, história primeiro ele precisa produzir suas condições materiais de vida: ele precisa se alimentar, ele precisa se vestir para se proteger das intempéries. Assim, para que os mais diversos indivíduos encontrem-se livres para desenvolver sua força plástica, para criar, instaurar o novo, transvalorar, antropofogizar, questionar, mudar, criticar, e até mesmo “guerrear”⁶⁰ sendo inimigos nobres e tendo inimigos nobres, ele e os demais antes precisam ter o mínimo de alimento, de abrigo, de roupa. Tendo-os, sem dúvidas serão mais fortes e vigorosos, cheios de saúde, não para a partir daí valorar o outro como algo a ser enfraquecido até ser eliminado, mas para ter forças para engendrar mais ainda diferenças, novos valores e cultura mais favoráveis à vida.

Se Nietzsche não traz em seu pensamento uma preocupação social, tampouco poderíamos compreender a exploração capitalista que busca neutralizar os dominados, fazê-los seus escravos submissos que não apresentam perigo como condizentes com o pensamento do filósofo alemão. Afinal, o homem de rapina, nobre e ativo, que valora primeiramente a si como bom, pelo prazer que tem em ser quem é, não somente ele mesmo tem saúde forte para tal, como é aquele que deseja que o homem ovelha esteja bem nutrido para bem nutri-lo também, quando dele se alimentar, compreendendo-o como de valor, ainda que menor do que o seu próprio. Os jogos de poder fazem parte da dinâmica orgânica fisiológica da espécie, manifestando-se dos mais diversos modos, como nas tipologias de ambos

⁶⁰ Talvez o homem contemporâneo não seja um guerreiro no sentido clássico e/ou como aparecem em Nietzsche e Oswald, mas continuam havendo jogos de disputa e poder que são como “guerras” travadas entre os homens; a vontade de poder é, afinal, aspecto inerente da fisiologia humana e pode se manifestar de muitas diferentes formas.

os pensadores, de modo que, ao se valorar o poder como podendo ser de valor à vida, estamos justamente nos referindo a um poder que domina, mas sem equalizar, até porque é amante do risco e da aventura e, equalizando o inimigo, anula-se o perigo, tirando até mesmo o prazer do domínio, mas, sobretudo, porque para ser favorável à vida é preciso que seja favorável à alteridade, elemento inerente à vida e fundamental às diferentes manifestações da força plástica, diferentes justamente por haver alteridade entre os homens.

Assim, se não concordamos com o salto que Oswald deu em propor que o super-homem de Nietzsche seria o trabalhador a fazer a revolução e que o filósofo alemão é que não teria se dado conta disso, também não pensamos ser inviável uma interpretação que nos propicie valorar as dinâmicas de poder como de valor à vida, assim como a alteridade, mas também a preocupação social que compreende a importância de condições mínimas de vida.

Em outras palavras, Oswald se alimentou, assim como alimentamo-nos nós, na dinâmica transvaloradora de Nietzsche, do modo como este valora a alteridade positivamente, primeiramente ao apresentar a vida como critério, a qual passa pela inerente existência da alteridade humana, não somente na individuação dos entes, mas nas diferentes fisiologias e criações decorrentes da força plástica das mesmas, defendendo assim que os homens, diferentemente do que os discursos universalistas, dogmáticos e niveladores buscam propagar, não são iguais, o que leva também ao perspectivismo, que é a compreensão da existência sempre diversa de interpretações outras; e secundamente ao elaborar a sua tipologia do homem nobre e ativo, o qual valora o outro como de valor à vida, uma vez que é contraste necessário, condição, a um ‘si mesmo’ a que se atribui o valor do ‘melhor’. Tal valoração do outro é positiva e favorável à vida, pois nela se deseja a existência do outro: só se pode ser melhor em relação a um outro; só se pode ser o que há de ‘bom’ em contraste com outro, que por esse contraste se faz ‘ruim’/‘mal’/‘mau’; só se pode dominar havendo um outro a quem se domine, tendo-se prazer em ser o homem ativo que se é ao se ter prazer no perigo que é o ataque a um inimigo com qualidades as quais se deseja, como alimento nutritivo.

Oswald traz a seu modo, com a antropofagia enquanto visão de mundo, tal valoração da alteridade como de valor à vida: o antropófago se alimenta de seu

inimigo, não por fome ou gula, mas pelo reconhecimento de seu valor, o qual se dá sobretudo no desejo de absorção de suas qualidades, manifesto no ritual antropofágico. Assim se deve colocar o homem em suas trocas culturais: reconhecendo o valor do outro, fomentando as trocas seletivas e digestivas e fazendo uso de sua força plástica para, nesse contato com o outro, criar novos valores. Oswald, porém, como filho de seu tempo, traz também preocupações sociais, tornando-se adepto do marxismo – isto é, do socialismo e decorrente comunismo – cuja moral equalizadora e niveladora entra em choque com as críticas nietzschianas a todo e qualquer discurso deste gênero. Oswald mesmo, entretanto, vem a criticar a forma como a tentativa comunista se deu na União Soviética de então, que se tornou dogmática, opressora do que dela se diferisse e culto a Lênin, rompendo com tal posicionamento político, mas não por completo: enxerga, afinal, que os próprios indígenas primitivos tinham aqui sua forma de comunismo, muito anterior a Marx. Viviam, pois, sem explorar uns aos outros socialmente, sob uma divisão do trabalho coletivista, em que os alimentos e ocas eram compartilhados, o que não retirava a ausência de hierarquias, as quais poderiam ser espirituais (o pajé) e guerreiras (os guerreiros nobres), por exemplo, mas não sociais no que condiz às condições materiais de vida.

Assim, desejar que o outro não viva em exploração miserável aparece em Oswald como novo aspecto da valoração da alteridade como sendo de valor à vida: se valoramos positivamente a alteridade, reconhecemos a sua existência como favorável à vida, então não desejamos o seu adoecimento tal que lhe torne totalmente doente, caduca, fraca, capenga, pobre, impotente e neutralizada, mas sim um meio de vida em que os homens se encontrem fortalecidos, vivendo sob os valores da alegria e do prazer de viverem no mundo físico, material e orgânico em que se vive, afirmando o corpo e a vida natural. Daqui temos uma expansão da noção de *alteridade*, que passa a designar mais do que ter o sentimento de ser outro e o reconhecimento de que há outro(s), mas também ver esse outro em si ao se constatar em si o outro: se vemos em nós a dor do outro – pois somos outro também –, entendemos que o desejo de ver em nós a alegria do outro é modo de compreendermos o outro não somente como de valor à vida como um todo, como à nossa própria. Nas palavras de Oswald:

PODE-SE CHAMAR DE ALTERIDADE ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire — isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário.

A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal. (AACB: p. 216)

Tal expansão da noção de alteridade, que se dá nessa expansão de si ao ver o outro em si, Oswald a relaciona ao *homem cordial* descrito por Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* [1936] (2014):

No homem cordial, a vida em sociedade é de certo modo uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se em si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo cada vez mais, à parcela social, periférica que no brasileiro — como bom americano — tende a ser o que mais importa. Ela é, antes, *um viver nos outros* – pp. 213/216, 2ª edição (HOLANDA *apud* OSWALD, AACB: p. 217)

Sendo o seu aspecto cordial uma característica do brasileiro, Oswald a compreende como herdada do homem primitivo, cuja moral apresenta uma oposição entre uma boa vontade e auxílio para com os membros da própria tribo, mas uma inimizade e valores guerreiros para com membros de outras tribos, oposição essa explicitada no rito antropofágico, rito de vingança pelos seus antepassados, o qual é devoração, mas também comunhão de valores e de uma visão de mundo, e incorporação de algo do outro: é-se inimigo do outro, atribui-se valor ao outro, devora-se o outro e comunga-se com o outro a visão de mundo que é representada nesse ritual.

No contraponto agressividade—cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto.

Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão.

De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade.” (*Ibidem*: p. 219)

Para fecharmos o nosso trabalho, lembremos que o desenvolvimento do capitalismo industrial, se negativo à vida devido à sua exploração excessiva do trabalhador, deu grandes saltos técnicos. Assim, contribui para com o homem natural tecnizado que Oswald vê nascer como o homem do futuro, a conciliar valores mais naturais, favoráveis à vida orgânica – o corpo, o prazer, a liberdade sexual, o ócio, a alegria em satisfazer impulsos, a atividade lúdica – à técnica do homem moderno, que, sem neutralizar e/ou eliminar o outro, mostra-se favorável à vida em sua capacidade de libertar o homem do trabalho, trazendo-lhe novamente o ócio e a alegria de quem dele pode fruir, e facilitar a produção das condições materiais de vida, o que também seria caminho, se não à igualdade na obtenção, pelo menos ao acesso mínimo às condições materiais de vida. Nas palavras de Benedito Nunes, em *Antropofagia ao Alcance de todos*:

(...) o homem *antropofágico* se converte no *bárbaro tecnizado* de Keyserling, ávido de progresso, assimilando a técnica e utilizando-se da máquina para acelerar a sua libertação moral e política. Criaríamos assim, pelo caminho do máximo progresso material, um novo *estado de natureza* (...)

Para o grupo reunido na trincheira da Revista de Antropofagia, já em 1929, o antagonismo dos interesses sociais seria solucionado na fronteira da Economia com a Política. Em suma, nossos "antropófagos" viram, a caminho da Utopia, a política em função da distribuição dos bens sociais; e integraram o Poder, já desvestido de autoritarismo, à sociedade. E esta, como grande matriarca, desreprimida pela catarse dos instintos, e liberta, pelo progresso, da instância censora do Superego paternalista, tenderia a tornar-se, numa projeção utópica de suas possibilidades, a livre comunhão de todos (NUNES, 2011: pp. 32 e 33; grifos do autor)

É, assim, na dinâmica entre o natural e a técnica, a alteridade e a comunhão social, que se constitui a antropofagia oswaldiana, enquanto visão de mundo que valora o outro como de valor à vida, tendo esta (a vida) como critério em suas análises, críticas e novos valores, conforme propôs Nietzsche, assim como em seu olhar para o passado, enquanto um "historiador-artista" que faz da história uma fonte viva para se pensar e construir o presente e o futuro, também conforme o proposto pelo filósofo alemão. É esse o caminho que buscamos elucidar com o presente trabalho, sem a pretensão de esgotar o tema, mas sob o objetivo de aproximar o pensamento de ambos, sendo Nietzsche referência explícita e das mais caras a Oswald, explorando seus pontos em comum, no que cerne sobretudo à

compreensão da alteridade como de valor à vida, mas também sem ignorar aquilo sobre o que estão em desacordo, o que é principalmente a preocupação social, a qual pode ser interpretada como uma expansão da própria noção da alteridade como de valor à vida, conforme apresentamos acima.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. **A Arcádia e a Inconfidência.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 85-137. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **A Crise da Filosofia Messiânica.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 138-205. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **Ainda o Matriarcado.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 304-310. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **A Marcha das Utopias.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 220-298. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **A reabilitação do primitivo.** In *Estética e Política*. Organização, introdução e notas: Maria Eugenia Boaventura. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2011, 372-373.

_____. **Obras Completas VI - Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias.** Manifestos, teses de concursos e ensaios. Introdução de Benedito Nunes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Manifesto Antropófago.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 67-74. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **Manifesto da Poesia Pau Brasil.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 59-66. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **Mensagem ao antropófago desconhecido.** In *Estética e Política*. Organização, introdução e notas: Maria Eugenia Boaventura. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2011, 447-449.

_____. **O antropófago.** In *Estética e Política*. Organização, introdução e notas: Maria Eugenia Boaventura. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2011, 374-446.

_____. **Variações sobre o matriarcado.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 299-303. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – O Homem Cordial.** In *A Utopia Antropofágica*. 4ª Ed. São Paulo: Globo, 2011, 216-219. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

_____. **Pau Brasil.** 2ª Ed. São Paulo: Globo, 2003. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia – Palimpsesto Selvagem.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e

Literatura Contemporânea da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada. São Paulo: USP, 2016. Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-04082016-165033/publico/2012_AnaBeatrizSampaioSoaresAzevedo_VOrig.pdf.

CAMPOS, Augusto. **Revistas re-vistas: Os Antropófagos**. Disponível em: <http://www.antropofagia.com.br/bibliotequinha/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>.

CAMPOS, Haroldo de. **Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração**. In: Revista Colóquio/Letras. Ensaio, n.º 62, Jul. 1981, p. 10-25.

_____. **Uma poética da radicalidade**. In *Pau Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2003, 19-84. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

CARLI, Felipe Augusto Vicari de. **O MATRIARCADO NO PROGRAMA ANTROPOFÁGICO: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen**. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura. Florianópolis: UFSC, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/30560787/O_Matriarcado_no_Programa_Antropof%C3%A1gico_Oswald_de_Andrade_leitor_de_Bachofen.

CEPPAS, Filipe. **Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença**. *Educação e Filosofia* (UFU. IMPRESSO), v. 31, p. 41, 2017.

COSTA, Tiago Leite. **O perfeito cozinheiro das almas desse mundo: ensaios de Oswald de Andrade (1945-54)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2013. Disponível em https://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0912717_2013_completo.pdf.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MELLO, Ivan Maia de. **A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica**. Cadernos Nietzsche n.º 23. São Paulo, 2007, 59-74.

MENDONÇA, Adriany. **Aspectos filosóficos da antropofagia oswaldiana**. Recebido em correspondência eletrônica pessoal.

MONTAIGNE, Michel de. **DOS CANIBAIS**. In *Ensaio*. Disponível em: <https://fabiomesquita.files.wordpress.com/2015/04/montaigne-michel-de-dos-canibais-ensaios.pdf>

MOTA ITAPARICA, André Luís. **Nietzsche e o sentido histórico**. Cadernos Nietzsche N° 19. São Paulo: 2005, pp. 79-100.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Coleção biblioteca do pensamento moderno)

NIETZSCHE, Friedrich. **II Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida**. In *Escritos sobre História*. Apresentação, tradução e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2005, 67-178.

_____. **III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador**. In *Escritos sobre Educação*. Apresentação, tradução e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2011, 161-259.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Fatum e História**. In *Escritos sobre História*. Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Edições Loyola, 2005, 59-65.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O anticristo e Ditirambos de Dioniso**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino.** In *Escritos sobre Educação*. Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2011, 49-160.

NUNES, Benedito. **A Antropofagia ao Alcance de Todos.** In: *A Utopia Antropofágica*. Ed. Globo. São Paulo, 1990.

_____. **Oswald canibal.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

ORNELAS, Rodrigo. **Oswald de Andrade, leitor de Nietzsche, Genealogia, catequese e antropofagia.** In *Cadernos Nietzsche*, v. 41, n. 3. Guarulhos/Porto, setembro-dezembro 2020, 220-234.

PONTES, Ivan Risafi de. **Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano.** *Estudos Nietzsche*, v. 11, n. 1. Espírito Santo, 2020, p. 110-131.

SAMPAIO, Alan. **Fronteiras da História.** In *Cadernos Nietzsche*, N° 18. São Paulo, 2005, 37-68.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. **Apresentação e comentário.** In *Escritos sobre História*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Edições Loyola, 2005, 7-58.

VÁRIOS. **Revista de Antropofagia.** Reedição, em fac-similar. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: CLY – Cia. Lithographica Ypiranga, 1976.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), Educação e Experimentação: Sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche.** Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008. Disponível em https://philarchive.org/rec/WEBFBE-2?all_versions=1.