

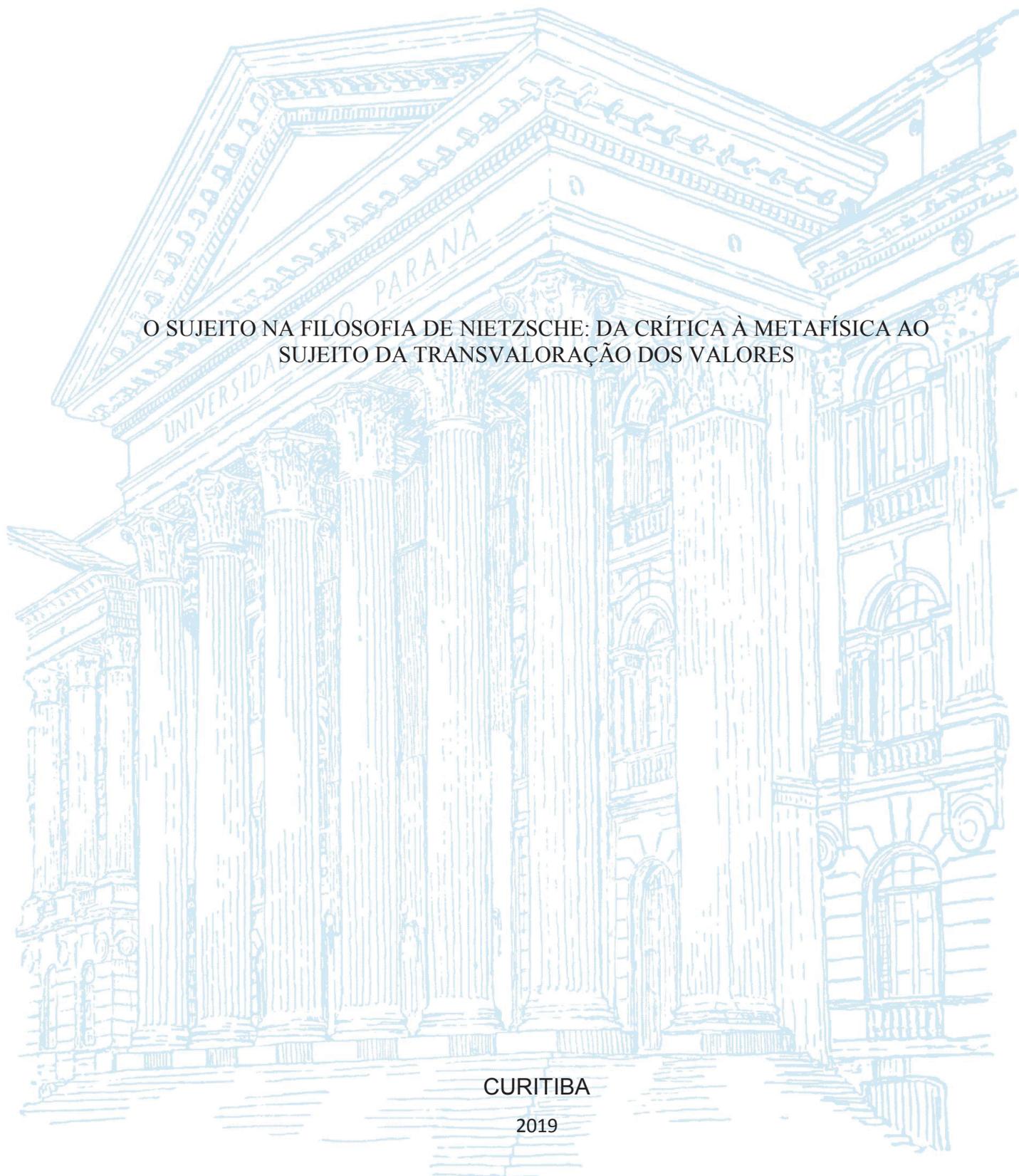
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ÍTALO KIYOMI ISHIKAWA

O SUJEITO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: DA CRÍTICA À METAFÍSICA AO
SUJEITO DA TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES

CURITIBA

2019



ÍTALO KIYOMI ISHIKAWA

O SUJEITO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: DA CRÍTICA À METAFÍSICA AO
SUJEITO DA TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Ishikawa, Ítalo Kiyomi

O sujeito na filosofia de Nietzsche : da crítica à metafísica ao sujeito da
transvalorização dos valores. / Ítalo Kiyomi Ishikawa. – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 - 1900 – Crítica e interpretação.
2. Sujeito (Filosofia). 3. Metafísica. I. Paschoal, Antonio Edmilson, 1963 -.
II. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ÍTALO KIYOMI ISHIKAWA**, intitulada: **O SUJEITO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: DA CRÍTICA À METAFÍSICA AO SUJEITO DA TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 06 de Dezembro de 2019.


ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Presidente da Banca Examinadora


MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


JOSE NICOLAO JULIAO
Avaliador Externo (null)


JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Coordenação do Programa
de Pós-graduação
em Filosofia - UFPR

Dedico este trabalho à minha querida Andréa que sempre me apoiou silenciosamente e em palavras.

Dedico também à minha família, sempre presente no coração: meus pais, Ivone e Jorge e minha irmã, Carina.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Edmilson Paschoal que me acolheu como orientando e amigo.

À CAPES pelo fomento financeiro nos primeiros anos dessa pesquisa.

Ao Instituto Federal do Ceará *Campus* Aracati pela redução de carga horária durante os anos finais da pesquisa.

Aos membros da banca avaliadora, Professores José Nicolao Julião, Jelson Oliveira, Maurizio Filippo di Silva e Paulo Vieira Neto.

Aos meus alunos, com quem aprendo a ser professor.

“A filosofia abre ao homem um asilo em que nenhuma tirania pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do peito: e isso incomoda os tiranos”.

Nietzsche, em *Schopenhauer como educador*

LISTA DE SIGLAS

Obras de Nietzsche

NT	-	O nascimento da tragédia
CE	-	Considerações extemporâneas
DS	-	David Strauss o confessor e o escritor
HV	-	Da utilidade e desvantagem da história para a vida
SE	-	Schopenhauer como educador
WB	-	Richard Wagner em Bayreuth
HH I	-	Humano, demasiado humano I
HH II	-	Humano, demasiado humano II
OS	-	Miscelânea de opiniões e sentenças
AS	-	O andarilho e sua sombra
A	-	Aurora
GC	-	A gaia ciência
ZA	-	Assim falou Zaratustra
BM	-	Além de Bem e Mal
GM	-	Para a genealogia da moral
CW	-	O caso Wagner
CI	-	Crepúsculo dos ídolos
NW	-	Nietzsche contra Wagner
EH	-	Ecce homo
AC	-	O Anticristo
DD	-	Ditirambos de Dioniso

Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos

IDP	-	Introdução ao estudo dos Diálogos de Platão
FT	-	A Filosofia na era trágica dos gregos
VM	-	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

• Tanto no caso das obras de Nietzsche quanto dos opúsculos, após as siglas, segue-se o nome da parte da obra, quando for o caso, ou o seu número em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo, conforme a ocorrência, em algarismos arábicos, separados com o uso de vírgula. Por exemplo: GM III, 2. Os textos citados das obras publicadas de Nietzsche, a não ser em caso de indicações contrárias, são das traduções de Paulo César de Souza para a editora Companhia das Letras.

• As citações de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche serão feitas com a abreviatura [FP] Fragmento póstumo, seguida da indicação do ano e do número do fragmento. Por exemplo: FP1888, 14[79]. As citações dos Fragmentos Póstumos, salvo indicações contrárias, são das traduções de Marco Antônio Casanova para a editora Forense Universitária.

• A consulta ao texto original do filósofo em alemão foi feita através do site *Nietzsche Source*: <<http://www.nietzschesource.org/>>.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo explorar o conceito de sujeito na filosofia de Friedrich Nietzsche. Primeiramente, apresentaremos a crítica do filósofo à metafísica moderna, da qual se filia o conceito de sujeito por ele criticado. Na sequência, mostraremos como a cultura moderna produz em seu interior um tipo de sujeito massificado. Apesar de toda a crítica direcionada ao conceito de sujeito, postulamos que Nietzsche apresenta sutilmente em sua última filosofia outra forma de se pensar o sujeito. Em seus últimos escritos, aqueles preparados em 1888, o filósofo discursou exaustivamente sobre si, sobre suas preferências e experiências pessoais, de forma a vincular estreitamente vida e pensamento. Perseguiremos o estatuto filosófico desse “sujeito Nietzsche” que se torna signo da transvaloração dos valores. Desde a época de sua filosofia intermediária, ao lado de sua crítica ao livre-arbítrio, o filósofo constrói uma visão própria do sujeito, fora da dicotomia liberdade/determinismo, cuja centralidade reflexiva se encontra no corpo e nas preferências do gosto. Propomos uma interpretação da obra *Genealogia da moral* a partir da formação de subjetividades por meio da moral e da religião. Observaremos que o papel instrumental da crítica em Nietzsche aponta para a emergência de novos tipos humanos. Por fim, analisaremos as últimas obras preparadas pelo filósofo para compreender a súbita alteração no projeto da transvaloração dos valores, que passa a ser personificada pelo próprio Nietzsche em sua autogenealogia, o livro *Ecce homo*. O sujeito da transvaloração é a figura de pensamento Nietzsche, que em meio à *décadence* de sua época soube cultivar a si mesmo e se tornar extemporâneo, embora se reconheça como filho de seu tempo.

Palavras-chave: Nietzsche. Sujeito. Autogenealogia. *Ecce homo*. Transvaloração dos valores.

ABSTRACT

This thesis aims to explore the concept of subject in Nietzsche's philosophy. At first, we are going to present a criticism from the philosopher towards the modern metaphysics, the one that affiliates itself to the concept of subject, criticised by him. Then, we will show how the modern culture generates in its interior a sort of massified subject. Despite all the criticism directed to the concept of subject, we postulate that Nietzsche subtly presents in his last philosophy, another way to think about the subject. In his last writings, those prepared in 1888, the philosopher had exhaustively discoursed about himself, his preferences and personal experiences, in a way that narrowly links life and thought. We are going to pursue the philosophical statute of this "Nietzsche subject" that becomes a sign of the transvaluation of values, for he presents himself as a wholesome kind in between the *décadence*. Since the time of his intermediate philosophy, aside of his criticism of free will, the writer builds his own vision of the concept of subject, outside the dichotomy freedom/determinism, whose reflective centrality is found in the body and in the taste's preferences. We propose an interpretation of the work *Genealogy of Morals* starting from the formation of the subjectivity through moral and religion. We will observe that the instrumental role of criticism in Nietzsche indicates towards the emergence of new human types. Lastly, we are going to analyse the last works prepared by the philosopher to understand the sudden modification in the project of the transvaluation of values, that starts to become personified by Nietzsche himself on his self-genealogy, the book *Ecce homo*. The subject of transvaluation is the image of thought Nietzsche, whom in the middle of *décadence* of his time, knew how to cultivate himself and to become untimely, although recognises himself as son of his own time.

Keywords: Nietzsche. Subject. Criticism. Self-genealogy. *Ecce homo*. Transvaluation of values.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
INTRODUÇÃO AO PRIMEIRO CAPÍTULO	25
1 DA CRÍTICA AO SUJEITO AO SUJEITO POSSÍVEL	25
1.1 METAFÍSICA E NILISMO	27
1.2 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO CONCEITO MODERNO DE SUJEITO	33
1.3 A DESCONSTRUÇÃO DO SUJEITO MODERNO: DESCARTES, KANT E SCHOPENHAUER.....	34
1.4 A MULTIPLICIDADE DO SUJEITO.....	51
1.5 A SUBVERSÃO DA “ <i>CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE</i> ” PARA AS “ <i>CONDIÇÕES DE VIDA</i> ”.....	61
1.6 A NEGAÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO E DO DETERMINISMO.....	65
1.7 O ESPÍRITO LIVRE.....	74
1.8 O CULTIVO DOS IMPULSOS E DOS AFETOS.....	78
1.9 DAR ESTILO AO CARÁTER.....	83
1.10 O CUIDADO ARTÍSTICO COM AS COISAS PRÓXIMAS	89
CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO	96
2 MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NA GENEALOGIA DA MORAL	98
INTRODUÇÃO AO SEGUNDO CAPÍTULO.....	98
2.1 A <i>GENALOGIA DA MORAL</i> , A CRÍTICA E O SEU PAPEL.....	99
2.2 FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NA PRIMEIRA DISSERTAÇÃO	107
2.3 FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO	121
2.4. FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO	132
2.4.1 COMO OS IDEAIS ASCÉTICOS PRODUZEM UM ARTISTA	134
2.4.2 COMO OS IDEAIS ASCÉTICOS PRODUZEM UM FILÓSOFO	137
2.4.3 COMO OS IDEAIS ASCÉTICOS PRODUZEM UM SACERDOTE	143
2.5 O INDÍVIDUO SOBERANO, O HOMEM REDENTOR E O CÔMICO: INDÍCIOS DE OUTRO TIPO DE SUBJETIVIDADE.....	153
CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO	163
3 AUTOGENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NO ÚLTIMO NIETZSCHE.....	166
INTRODUÇÃO AO TERCEIRO CAPÍTULO	166

3.1 O CONCEITO DE TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES	167
3.2 O PROJETO LITERÁRIO DA TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES EM 1888	177
3.3 OS LIMITES E POSSIBILIDADES DA COMPREENSÃO DE SI E DA COMUNICAÇÃO	188
3.4. DA GENEALOGIA DA MORAL À AUTOGENEALOGIA: O PAPEL-CHAVE DO <i>CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS</i>	205
3.5 A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NA NARRATIVA DO <i>ECCE HOMO</i>	216
CONCLUSÃO DO TERCEIRO CAPÍTULO	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS	261
REFERÊNCIAS	272
OBRAS DE NIETZSCHE.....	272
COMENTADORES DE NIETZSCHE.....	274
OUTROS AUTORES	281

INTRODUÇÃO

A crítica de Nietzsche ao sujeito é um elemento fundamental de sua desconstrução da metafísica e da moral ocidentais. O ataque ao sujeito se move em dois *fronts* principais: em oposição à noção de sujeito da ação moral e sua derivação no âmbito da linguagem e do conhecimento. Tal investida sobre a ideia de sujeito praticamente tornou inviável, durante muitos anos, um discurso propositivo sobre o sujeito em Nietzsche por parte dos pesquisadores de sua filosofia, afinal, aparentemente seria impossível haver um sujeito no pensamento daquele que não se poupou em desarticular o sujeito como substância de Aristóteles, a unidade do “eu” do sujeito cartesiano com sua substancialização da mente e o sujeito kantiano como responsável pela ação moral.

Nos últimos anos, no âmbito da pesquisa Nietzsche, houve um esforço em retomar a questão do sujeito para além de sua crítica à metafísica e à moral a fim de demonstrar que há um sujeito no pensamento de Nietzsche, e mais, que uma visão propositiva sobre o sujeito em Nietzsche pode conduzir a uma nova compreensão da crítica do filósofo à metafísica. Todavia, trata-se de um sujeito com características diferentes daquele que o filósofo procura desarticular, não é o sujeito como unidade nem o sujeito livre, assim como também não se trata do sujeito lógico que opera com a linguagem a fim de estabelecer um conhecimento estável do mundo.

Ao lado da crítica de Nietzsche ao sujeito, o empreendimento exegético contemporâneo busca explorar elementos conceituais que autorizam uma investigação propositiva sobre o tema. Se sobre a questão da linguagem, por exemplo, recai um dos vieses de sua crítica à consciência e, conseqüentemente, ao sujeito cognoscente, o uso da linguagem por parte do filósofo abre uma perspectiva diferente para a abordagem do assunto. Nietzsche usa de forma ostensiva a linguagem em primeira pessoa e fala persistentemente sobre si: discursa longamente sobre seus gostos, preferências e episódios de sua vida, assim como insiste em inserir no texto a personalidade de pronomes pessoais: termo como “eu” e “nós” pululam no texto do autor que solapa a noção de “eu” da tradição filosófica ocidental. Uma das indagações que mobiliza os esforços dessa tese é compreender o porquê de Nietzsche insistir tanto na linguagem em primeira pessoa e os motivos dele discursar sobre si mesmo.

Outro exemplo que permite compreender a existência do tema do sujeito em Nietzsche é sua crítica à moral, que encontra na liberdade da vontade um de seus

bastiões. A ideia de um sujeito livre e responsável é combatida pelo autor, mas seria um equívoco tomar o filósofo como um pensador do determinismo. Ao discorrer sobre as condições culturais que geram tipos humanos uniformes e culturalmente massificados pela modernidade, Nietzsche abre uma margem de manobra¹ na qual é possível ao leitor se identificar com o relato do filósofo ao mesmo tempo em que se estranha, o que gera uma relação de proximidade e distanciamento que anuncia outros sujeitos possíveis para além de sua crítica. Textualmente, Nietzsche abre portas para a existência de tipos humanos de destaque, que são capazes de superar a moral, o que exige uma forma de liberdade, isto é, para superar a moral é preciso conceber sujeitos que são capazes de questionar os valores morais hegemônicos e criar novos valores e significados. Não à toa, na mesma época em que passou a denunciar a falsidade do livre-arbítrio, Nietzsche começou a construir a imagem do “espírito livre”.

Uma investigação propositiva sobre o tema do sujeito em Nietzsche, enfim, se apresenta como um ponto de entrada possível para a filosofia do autor, uma abordagem pela qual outros conceitos podem ser requisitados e ganhar nova luz, visto que a compreensão de uma ideia em Nietzsche geralmente convida à elucidação de outros conceitos. Nossa pretensão não é de construir uma ‘palavra-final’ sobre o tema do sujeito em Nietzsche, mas apresentar uma perspectiva filosoficamente coerente sobre o assunto, uma visão sobre a qual outras leituras podem se colocar ou não a par, o que é bastante comum na interpretação de um filósofo polissêmico e inesgotável, como é o caso de Nietzsche.

O objetivo geral da tese, assim, é investigar o tema do sujeito na filosofia de Nietzsche, desde sua crítica à metafísica até o sujeito da transvaloração dos valores ou em outros termos, postulamos que o filósofo constrói de forma sutil, ao lado de sua crítica, um novo conceito de sujeito, não aquele abstratamente livre, autodeterminante e uno, mas um sujeito efetivo, cuja realidade se fundamenta no corpo, em sua história e na tensão com a cultura e com a moral. Inicialmente, objetivamos depurar no interior da crítica de Nietzsche ao sujeito moderno e à metafísica recursos conceituais que permitam pensar um sujeito fisiopsicológico, que é uma terceira via criada pelo autor para ultrapassar a dicotomia entre liberdade e determinismo. Analisaremos como o processo de subjetivação perpetrado pela moral forma sujeitos uniformes e decadentes

¹ Nietzsche lança mão da ideia de margem de manobra (*Spielraum*) num fragmento póstumo (FP 1885-1886, 1 [182]), que serviu de base para o comentador Werner Stegmaier (cf. *Signos de Nietzsche*. Trad. André Luiz Muniz Garcia. In.: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, 2013, p. 143) estruturar o conceito. No momento oportuno o abordaremos detalhadamente.

e, embora tais processos de subjetivação se saíam vencedores no que diz respeito à maioria numérica na modernidade, Nietzsche acena para a emergência de subjetividades distintas das massas, o que para ele exige tanto o trabalho genealógico sobre a moral e a cultura quanto um trabalho autogenealógico de “tornar-se o que é”. Por fim, examinaremos obra *Ecce homo* enquanto uma autogenealogia, um conceito criado pelos intérpretes do filósofo para analisar a resignificação retrospectiva de seu pensamento, o que configura uma descrição de si que é uma autocriação.

A tese estará organizada em três capítulos, cada um com uma breve introdução a fim de expor o percurso conceitual e os objetivos traçados. No primeiro capítulo, intitulado “Da crítica do sujeito ao sujeito possível” partimos de uma breve apresentação da metafísica e do niilismo em Nietzsche para perseguir, na sequência, a crítica de Nietzsche ao sujeito moderno, um programa que está intimamente associado à sua crítica à metafísica conforme o projeto de *Além de bem e mal* e dos fragmentos póstumos da época. Para aprofundar o sentido da crítica de Nietzsche ao sujeito e à metafísica evidenciaremos as bases filosóficas de sua contraposição, em especial, o pensamento de Descartes, Kant e Schopenhauer. Ao lado de sua crítica, perseguiremos a ideia de um sujeito plural, cuja fundamentação fisiopsicológica será perseguida em diversos textos, principalmente em *Além de bem e mal* e nos escritos preparatórios da época. Na sequência do capítulo, propomos uma terceira via à questão da liberdade vs. determinismo, na qual apontamos um novo conceito de liberdade proposto por Nietzsche, cujos fundamentos recaem sobre os impulsos e afetos e sobre o seu ordenamento e hierarquia. Para isso nos apoiaremos em diferentes textos do autor, que fez sobre o tema uma reflexão descentralizada e aforismática. Por fim, defenderemos a ideia de que o caráter em Nietzsche não é imutável, e sua configuração depende de um cuidado estético do sujeito sobre si, mas não se trata de um “si mesmo” solipsista e racionalmente capaz de se autodeterminar, trata-se antes de um cuidado para com aquilo que Nietzsche designa como “coisas próximas”, o cotidiano, os hábitos e o ambiente em que se vive. Para explorar o assunto, analisaremos aforismos de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*.

No segundo capítulo, intitulado “Modos de subjetivação na *Genealogia da moral*” tomaremos sob análise o texto da *Genealogia da moral*. O empreendimento nietzschiano de questionar a cultura ocidental tem na *Genealogia* o seu ápice, pois nesta obra o filósofo lança mão do discurso genealógico que lhe permite obter resultados que não seriam possíveis sem a genealogia, por isso analisaremos, inicialmente, algumas

características do discurso genealógico e seu caráter instrumental, visto que a preocupação de Nietzsche ao se voltar ao passado histórico e cultural do homem é operar uma crítica do presente. Construiremos uma leitura da *Genealogia* a partir da perspectiva de formação de subjetividades uniformes e decadentes, e para isso abordaremos as três dissertações da obra destacando elementos que permitem a compreensão de diferentes formas de subjetivação que têm em comum um sujeito reativo e incapaz de se distanciar das formas de sujeição que lhe são impostas culturalmente. Analisaremos, também, o engajamento do autor no discurso genealógico ao tomar partido na descrição da genealogia, o que é feito pela inserção de figuras no texto que inserem pontos de vista e opiniões que não poderiam ser assumidas diretamente pelo principal narrador do texto. Na *Genealogia da moral*, ao mesmo tempo em que denuncia a massificação do homem moderno, Nietzsche abre a possibilidade do surgimento de tipos de exceção, sujeitos capazes de subverter a moral, neste momento anunciados como “homens futuros”.

No terceiro e último capítulo, intitulado “Autogenealogia e transvaloração dos valores no último Nietzsche”, veremos que a última filosofia de Nietzsche, em 1888, é a da transvaloração dos valores, inicialmente pensada como um projeto literário em quatro livros, mas tais planos se modificaram durante a elaboração de *Ecce homo*. O autor concluiu prematuramente a transvaloração no *Anticristo*, pensado inicialmente como o primeiro livro do projeto. De acordo com nossa análise, o projeto da transvaloração não foi levado a termo conforme seus planos iniciais porque a transvaloração dos valores não pode ser proposta como uma prescrição universal, mas só pode ser demonstrada com uma prova de força, com a exibição de uma vida, trata-se da figura de pensamento “Nietzsche” construída no *Ecce homo*, uma figura parcialmente real e parcialmente ficcional que tem o propósito de ser a personificação da transvaloração. O tema do sujeito ressurgiu na filosofia de Nietzsche no questionamento de “como alguém se torna o que é”, e ao descrever a si mesmo em sua autogenealogia, Nietzsche relata como aprendeu a se defender da *décadence* e, ao olhar retrospectivamente para sua vida e obra, descobre que a transvaloração dos valores cresceu involuntariamente em si mesmo, como seu destino pessoal.

A fim de atender a advertência dada por Nietzsche a respeito da probidade² intelectual que deve orientar o trabalho filosófico, tecemos algumas palavras a respeito da metodologia de pesquisa desta tese. Do ponto de vista literário, Nietzsche é um autor polissêmico, que começa a subversão da filosofia a partir da forma de escrita filosófica. No decorrer dos textos preparados para a publicação e na obra publicada, encontramos textos paródicos, pequenas dissertações, análises filológicas, digressões psicológicas sobre fatos históricos, considerações etnográficas, poemas, críticas literárias, prefácios retrospectivos, uma genealogia e uma espécie de autobiografia intelectual³. O estilo ensaístico e aforismático do texto de Nietzsche fez com que ele, durante algumas décadas fosse tomado por parte da academia como literatura, um equívoco que foi desfeito por intérpretes que, assim como Heidegger, Deleuze e Foucault viram em Nietzsche um grande pensador, que deve ser inserido na história da filosofia. No entanto, a não-sistematicidade de Nietzsche, associada a sua forma paradoxal de filosofar, fez com que os estudiosos do filósofo alemão se deparassem com um problema metodológico para a compreensão de sua filosofia. Qual seria a melhor forma de abordar temas e conceitos na filosofia de Nietzsche se os conceitos e ideias em seu pensamento são mutantes? Como entender posições aparentemente contraditórias⁴ que

² Cf. BM 227.

³ Nos referimos à obra *Ecce Homo*, que no momento oportuno abordaremos como uma autogenealogia e não como autobiografia. Nesta oportunidade nos referimos ao *Ecce Homo* como uma “autobiografia” num sentido provisório.

⁴ A questão das contradições em Nietzsche é um tema essencial para a interpelação de sua filosofia. Intérpretes importantes de Nietzsche como Karl Jaspers, Jean Granier, Walter Kaufmann e Wolfgang Müller-Lauter conceberam visões diferentes sobre o papel das contradições em Nietzsche. Para Jaspers, o intérprete deve auscultar o que Nietzsche não diz por meio das contradições de sua filosofia, que seria marcada por uma “dialética imanente” (JASPERS, K. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Editorial, 2015, p. 586 – 591). Para Granier, as contradições em Nietzsche se devem ao seu estilo aforismático e perspectivístico, e são superadas quando visto do ponto de vista da “sobredeterminação” dos conceitos nietzschianos, isto é, um conceito em Nietzsche seria composto de diversos estratos, que num primeiro nível podem ser contraditórios, mas que em sua ascensão se diluem (GRANIER, J. *Nietzsche*. Tradução Denise Bottmann, Porto Alegre: LP&M Editores, 2009, p. 23). Para Kaufmann, cada aforismo de Nietzsche é um “microcosmo” e seus conceitos são “monodológicos”, por isso existiriam contradições na filosofia de Nietzsche, mas que seriam desfeitas a partir da compreensão do “processo de pensamento” do filósofo alemão (KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 75 – 76). Por fim, de acordo com Müller-Lauter, as contradições em Nietzsche derivam de sua crítica à lógica, que conceberia uma unidade quando o caráter intrínseco do mundo efetivo é a contradição e a multiplicidade, e do ponto de vista literário e conceitual a filosofia de Nietzsche se move a partir de contradições, e segundo ele haveriam antagonismos irresolúveis na filosofia de Nietzsche, como, por exemplo, o duplo caráter do além-do-homem (o perspectivístico e o forte) (MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 193 – 219).

pululam no texto do autor? A partir dessas questões, nos ocuparemos de algumas considerações metodológicas que orientam o desenvolvimento desta tese.

Nos últimos 50 anos, a fim de construir interpretações que respeitem o estilo aforismático do filósofo, a pesquisa Nietzsche erigiu diversas metodologias para melhor compreender o pensamento do autor. Mazzino Montinari, além de seu trabalho como editor das obras completas do filósofo ao lado de Giorgio Colli, preocupou-se também em pensar num método que retirasse Nietzsche de mitificações e interpretações equivocadas, como a apropriação de Nietzsche pelo nazismo. Para tanto, Montinari elaborou o método histórico-filológico de interpretação dos textos do autor que, basicamente, erige o cuidado filológico e histórico como condições necessárias para qualquer leitura filosófica de Nietzsche⁵. Esse método busca inserir o autor no diálogo com o seu tempo, reconstruir a biblioteca que o filósofo dispunha para elaborar suas obras, analisar filologicamente o texto separando a obra publicada do texto preparatório e dos textos descartados. Enfim, o método histórico-filológico de Montinari não almeja uma verdade objetiva da filosofia nietzschiana, mas impede que se extraia dela conclusões que jamais foram pensadas por Nietzsche. Um exemplo do uso do método histórico-filológico de Montinari é a análise que fazemos do aforismo 54 de *Além de bem mal* à luz do texto preparatório (FP 40 [16] 1884 – 1885), textos fundamentais para a compreensão da crítica de Nietzsche ao sujeito moderno.

O estudo de fontes está intimamente associado à interpretação histórica-filológica de Montinari. A pesquisa de fontes procura desfazer uma espécie de preconceito que durante muito tempo pairou na interpretação dos textos de Nietzsche, a de que ele seria um grande conhecedor apenas de Platão e de Schopenhauer, o que conferiria certo brilhantismo e ineditismo à filosofia de Nietzsche. Depois da morte de Montinari, Giuliano Campioni e Aldo Venturelli⁶ levaram adiante a tarefa de remontar a biblioteca ideal de Nietzsche⁷, assim como promoveram a pesquisa sobre as fontes do filósofo, cujo aprofundamento trouxe à tona diversos textos e autores recepcionados por

⁵ Ernani Chaves apresenta o método histórico-filológico de Montinari em seu artigo *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*. In.: Cadernos Nietzsche 3, p. 65-76, 1997. Nesta mesma revista, há a publicação de um artigo da lavra do próprio Montinari no qual o autor utiliza do método histórico-filológico para a compreensão de uma passagem de *O crepúsculo dos ídolos*. Cf.: MONTINARI, M. Ler Nietzsche: o *Crepúsculo dos ídolos*. In.: Cadernos Nietzsche 3, p. 77-91, 1997.

⁶ Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. *O acervo Nietzsche na Biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimer*. In.: Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez. 2008.

⁷ Em 2011, Campioni e outros estudiosos de Nietzsche publicaram a obra "*Nietzsches Persönliche Bibliothek*" (Ed. De Gruyter), na qual há o ordenamento em ordem alfabética de todos os livros que estavam em posse de Nietzsche.

Nietzsche em sua época e que foram historicamente esquecidos⁸. Com certeza, assim como na interpretação filológica, o estudo de fontes supõe grande senso histórico e seu objetivo é desmistificar o pensamento de Nietzsche e inseri-lo no debate cultural de sua época, assim como compreender a gênese histórica e filológica dos conceitos nietzschianos⁹. Lançamos mão do estudo de fontes, por exemplo, ao explorar ideias apenas aludidas por Nietzsche a respeito das filosofias de Kant e Schopenhauer e dos fisiologistas franceses da época.

Outra possibilidade de adentrar ao texto de Nietzsche é a leitura contextual de Werner Stegmaier, que propõe a interpretação dos aforismos de Nietzsche no contexto em que aparecem, estabelecendo possíveis relações com um conjunto de aforismos sobre o tema em tela no interior do livro, para depois expandir essa relação de aforismos para com outras obras de Nietzsche¹⁰. Ou seja, de acordo com esse método para se encontrar o significado das proposições de Nietzsche seria preciso compreender seu uso dentro do contexto e da ocorrência dos termos no texto em tela, buscando relacioná-lo com os aforismos ao seu redor e ter em mente os propósitos daquela obra. A compreensão de um aforismo e/ou de uma ideia em Nietzsche conduz à compreensão de outros aforismos e de outras ideias, tornando-se o ponto de partida de uma nova

⁸ Rogério Lopes, ao promover uma apologia da pesquisa de fontes, chama a atenção que um leitor desavisado pode confrontar as ideias de Nietzsche com autores consagrados da história da filosofia, quando, muitas vezes, seu debate foi com autores que hoje são desconhecidos, como Friedrich Albert Lange; Afrikan Spir, Eugen Dühring; Eduard von Hartmann; Otto Liebmann; Gustav Teichmüller e Maximilian Drossbach. Cf. LOPES, Rogério. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. In.: *Dissertatio*, Pelotas, v. 35, p. 227-247, 2012.

⁹ Nas palavras do próprio Campioni: "Certamente, a pesquisa das fontes é necessária para a definição do texto de Nietzsche, para conhecer o valor do texto, principalmente em relação aos fragmentos póstumos: pode ir da simples anotação de leitura – algumas vezes retomada e reelaborada em uma longa distância de tempo – às reflexões originais que não são encontradas nos escritos publicados; da primeira elaboração de um aforismo à experimentação de caminhos ainda não percorridos. Muitas vezes, a identificação da fonte permite a correção de erro nas decifrações: a correspondência entre Colli e Montinari nos oferece vários exemplos e, também recentemente, os resultados da pesquisa levaram a significativas correções do texto" (CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche e a filologia, a filologia e Nietzsche. Minhocas e tesouros. A pesquisa das fontes e a "biblioteca ideal" de Nietzsche*. In.: Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 33, 2013, p. 29.

¹⁰ Stegmaier assim caracteriza a leitura contextual dos textos de Nietzsche: "Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos "lentamente" e em seu próprio contexto, sem extrair deles "doutrinas" gerais e apressadas" (STEGMAIER, Werner. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de Ecce Homo*. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. Trans/Form/Ação, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.

perspectiva para a compreensão do pensamento nietzschiano. Stegmaier denomina essa abordagem dos textos de Nietzsche de uma “interpretação contextual”, que seria caracterizada por uma “infinita filologia”¹¹. Utilizamos o método contextual de interpretação de Nietzsche, por exemplo, ao explorarmos o conceito de vontade de poder expresso no aforismo 36 de *Além de bem e mal*.

Ao lado dessas metodologias, que foram criadas para a exegese do texto nietzschiano, não podemos deixar de mencionar o método mais frequente para a compreensão dos conceitos filosóficos, que é o método estrutural conforme exposto por Martial Gueroult e Victor Goldschmidt. Para Gueroult, o intérprete deve se atentar para a “lógica interna” construída por cada pensador da filosofia¹², e cabe ao leitor a opção por uma interpretação horizontal da filosofia ou uma abordagem vertical da mesma. A leitura horizontal da filosofia é aquela, segundo Gueroult, que se encontra nos grandes tratados que abordam historicamente a filosofia desde seu surgimento na Grécia antiga e termina em pensadores contemporâneos, e sua vantagem é “abrir perspectivas, compreender os conjuntos, de perceber sob uma mesma ótica os eventos políticos, econômicos, religiosos, ideológicos segundo o sincronismo de suas evoluções ou revoluções”, e se por um lado essa visão confere um ganho na compreensão histórica do pensamento, ela perde no aprofundamento das doutrinas filosóficas. O tratamento vertical da filosofia, para Gueroult, é aquele que busca a “significação filosófica das obras analisadas uma a uma”, é a compreensão da filosofia que termina na elaboração de monografias. Gueroult deixa claro que a compreensão profunda de um autor só pode

¹¹ A filologia infinita dos textos de Nietzsche, decorrente da leitura contextual, é descrita por Stegmaier nos seguintes termos: “Nietzsche recepcionou seus pensamentos sempre de uma nova maneira, ligou-os diversamente com outros pensamentos, recolocou-os sempre em novos contextos, desenvolvendo-os a partir de novos contextos. (...) O livro em aforismos é a forma de escrita que Nietzsche encontrou para seu filosofar, baseada em conclusões apenas provisórias. Trata-se da sua forma de escrita com conclusões provisórias, seu filosofar no tempo. Em livros aforísticos, o elemento determinante não é o sistema, mas o contexto” (STEGMAIER, Werner. *Depois de Montinari: sobre a filologia-Nietzsche*. As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pg.303). E mais: “Cada pensamento presente em um aforismo pode se tornar o ponto de partida de uma perspectiva sobre outros pensamentos que Nietzsche expõe no aforismo, no livro em aforismos em geral e também na sua obra como um todo, colocando-os em sua própria luz, de modo que, dessa forma, os aforismos passam a incluir, tal como o ‘mundo’ do qual eles tratam, as ‘infinitas interpretações’ (GC 374). A filologia do aforismo se converte, com isso, em uma infinita filologia” (STEGMAIER, Werner. *Depois de Montinari: sobre a filologia-Nietzsche*. As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pg.305).

¹² Cf. GUEROUULT, M. *Lógica, arquitetura e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. Tradução Pedro Jonas de Almeida. In.: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.30, n.1, p. 235-246, 2007

ser feita por meio da abordagem vertical, e sobre essa abordagem é possível distinguir ainda dois tratamentos, o método das fontes e da biografia e o método das estruturas.

O método da biografia e das fontes, segundo Gueroult, é aquele que se atém “às circunstâncias da vida, à época, à educação, às leituras do autor, explica sua obra em parte através das obras dos outros, em parte também pela atenção que dispensou às preocupações, à cultura, aos costumes intelectuais do público ao qual ela se dirigia”¹³. Esse método biográfico tende a buscar atrás da obra a figura da “interioridade do autor”, cuja obra é a imagem pálida de sua visão de mundo (*Weltanschauung*). Gueroult advoga em prol de outra forma de abordagem da filosofia, o método das estruturas. Esse método é propriamente uma análise que “decompõe os elementos de um sistema e pode demonstrar como de fato esses elementos se agrupam nele”, e busca demonstrar, também, a “ordem das razões”¹⁴, isto é, procura mostrar porque um elemento foi disposto de certa forma.

Isolados, tanto o método da biografia quanto o das estruturas, conforme descritos por Gueroult, se mostram insuficientes para mover nossa pesquisa sobre Nietzsche. Enveredar o método da biografia significaria reduzir a filosofia de Nietzsche ao indivíduo histórico que assina as obras, uma redução que, por exemplo, poderia explicar a crítica de Nietzsche à moral como fruto de seu desgosto pessoal com o cristianismo, o que seria um empobrecimento da significação filosófica de sua crítica¹⁵. O método das estruturas, amplamente aceito para a exegese de textos filosóficos, encontra seu limite num autor que filosofa em aforismos, que devido à economia argumentativa não se propõe a demonstrar completamente a “ordem das razões”. A leitura vertical de Nietzsche também encontra uma barreira na presença do autor no texto e sua personalidade. A decomposição dos elementos em busca da ordem das razões, conforme estabelecida por Gueroult, se paralisa ao se chocar com Nietzsche, que insistentemente fala a partir de suas preferências e desgostos. E tal personalidade do texto pode conduzir

¹³ GUEROUULT, Martial. O método na história em história da filosofia. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello. In.: *Revista Sképsis*, São Paulo, n. 12, s/d, p. 161.

¹⁴ Id., p. 164.

¹⁵ O livro de Lou Salomé, *Nietzsche em suas obras*, é um exemplo paradigmático da tentativa de compreensão da obra por meio da biografia do autor ao explicar passagens da filosofia de Nietzsche por meio da história de vida e da *psique* do filósofo. Embora não compartilhem dessa abordagem, o retrato de Nietzsche feito por alguém que conviveu com o filósofo e lhe foi importante torna a obra interessante. Cf. ANREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras*. Tradução José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

o intérprete a adotar o método da biografia e a buscar nos “caminhos da vida”¹⁶ de seu autor a explicação para sua filosofia.

Goldschmidt, por sua vez, afirma que a leitura genética se caracteriza por não analisar tão somente as intuições de um autor na proposição de um conceito, mas também deve se ater ao “tempo lógico” dos conceitos e ao método na obra de um autor¹⁷, o que permite compreender as variações de um conceito no decorrer da obra de um filósofo. Para Goldschmidt, o intérprete deve “após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros”¹⁸. A exigência de Goldschmidt não pode se aplicar em todo seu alcance à filosofia nietzschiana porque, além de seu caráter aforismático, a interpretação que Nietzsche se propõe a fazer em seu pensamento é do âmbito da criação, por isso ele afirma que pertence à “essência do interpretar” o “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear”¹⁹. A decomposição dos elementos e o ordenamento de suas razões, assim como refazer os passos do autor, são metodologias que se mostram limitadas frente a Nietzsche, que postula para sua compreensão uma capacidade de seus intérpretes que ele denomina como “arte da interpretação”²⁰.

Ainda em relação ao método estruturalista proposto por Goldschmidt, Scarlett Marton²¹ há muito tempo já chamara a atenção que o método estruturalista, ao tomar a posição de desconsiderar os textos não publicados de um autor, deixaria de abranger a complexidade do pensamento nietzschiano, visto que seus escritos pessoais e textos não publicados são importantes para o trabalho do intérprete em compreender a obra publicada, pois em textos preparatórios é possível observar a gênese de conceitos que são utilizados na obra publicada, assim anotações pessoais e esboços de planos auxiliam o entendimento de ideias e objetivos das obras.

Diante do exposto, não queremos advogar pela primazia de um método em detrimento de outro ou confrontar métodos, pois todas as metodologias mencionadas, se tomadas de forma crítica, podem possibilitar resultados plausíveis do ponto de vista

¹⁶ Id., p. 163.

¹⁷ Cf. GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In.: *A religião de Platão*. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1963. p.. 139-147

¹⁸ Id., p. 142.

¹⁹ GM III, 24.

²⁰ GM Prólogo, 8.

²¹ Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª ed. Brasília: Editora UFMG, 2010, p. 38.

exegético ou de seus objetivos. Gueroult, enquanto estudioso da história da filosofia, adverte que o valor de um método interpretativo se funda sobre seus frutos, no sentido de que o método é válido se permitir a compreensão de textos difíceis e responde perguntas feitas pela crítica²². Nesse sentido, nos serviremos de diferentes metodologias para buscar nossos objetivos interpretativos. Primeiramente, vamos nos aproximar da filosofia de Nietzsche a partir de um questionamento, para depois nos voltarmos para uma análise passo-a-passo de uma obra decisiva para nosso tema e, por fim, perseguiremos nossa questão analisando a última filosofia de Nietzsche, aquela escrita nos últimos meses de 1888. No primeiro capítulo, a partir do programa crítico estabelecido em *Além de bem e mal* à metafísica tomaremos textos do filósofo que nos permitirão compreender as bases de sua crítica, seus objetivos, interlocutores e qual é a noção de sujeito que sua filosofia combate. Veremos que partir da época em que dispõe do conceito de vontade de poder, Nietzsche passa a pensar o sujeito a partir da multiplicidade pulsional e fisiológica. E em sua filosofia intermediária, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de poder, Nietzsche lançou as bases de sua concepção de sujeito ao mesmo tempo em que combatia o livre-arbítrio. No segundo capítulo, após uma reflexão sobre a finalidade da crítica em Nietzsche, perseguiremos o conceito de subjetivação pela moral numa análise detalhada da *Genealogia da moral*, obra em que o filósofo denuncia a moral como força motriz de formação de tipos humanos uniformes. No terceiro capítulo, abordaremos a produção filosófica de Nietzsche nos últimos meses de 1888, quando o filósofo tencionava o ambicioso projeto da *Transvaloração dos valores*, que subitamente abandonou quando passou a narrar a si mesmo no *Ecce homo*.

Nossa tese não persegue seus objetivos a partir de uma pureza metodológica, mas acreditamos que ao fazer uso instrumental de diferentes metodologias há ganhos distintos, no primeiro capítulo nos beneficiamos de uma visão geral do problema da metafísica e do sujeito na filosofia de Nietzsche, tal abordagem abrangedora permite compreender Nietzsche como um pensador filosoficamente coerente que, apesar de suas diversas transformações, possui uma continuidade em seu pensamento, que se modificou com a descoberta de novas referências e o desenvolvimento de instrumentos teóricos. Quando privilegiamos a análise de uma obra, a *Genealogia da moral*, no segundo capítulo, auferimos ao tema da subjetivação pela moral e pela cultura um

²² GUEROULT, Martial. O método na história em história da filosofia. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello. In.: *Revista Sképsis*, São Paulo, n. 12, s/d, p. 169.

tratamento contextual, visto que a questão é recorrente neste texto nietzschiano. No terceiro capítulo, a partir da análise dos projetos esboçados e das cartas do filósofo, almejamos compreender os motivos que levaram Nietzsche a encerrar prematuramente sua transvaloração dos valores no *Anticristo* durante a elaboração do *Ecce homo*. A análise dos textos de 1888 preparados para publicação nos permitirão compreender que a transvaloração é entendida tardiamente por Nietzsche como a tarefa já realizada em sua vida, uma tarefa que ele só pode mostrar ao narrar a si mesmo.

Atenta às metodologias possíveis para a abordagem da filosofia de Nietzsche, Scarlett Marton afirma que o intérprete deve ter, sobretudo, a qualidade exigida pelo filósofo no prefácio de 1886 a *Aurora*, quando Nietzsche afirma “não ter sido filólogo em vão”, pois sua leitura não se pode fazer com pressa de adiantar conclusões ou posições definitivas, mas sua leitura exige a “lentidão”, “olhando para trás e para frente, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados...”²³. Ao concluir suas ponderações sobre as possíveis abordagens metodológicas, Marton afirma:

No trato com os escritos nietzschianos, não há um único método a ser seguido. Vários são os expedientes a que o estudioso terá de recorrer: a análise estrutural e a abordagem genética dos textos, a visão de conjunto da obra, sua contextualização tanto no quadro da história da filosofia quanto no da história cultural e factual europeia, a pesquisa das fontes de que o filósofo se serviu e se apropriou, os estudos de recepção de suas ideias, a investigação acerca das estratégias que elegeu, o exame dos múltiplos estilos de que lançou mão.²⁴

Almejamos fazer jus às indicações dadas pelo próprio filósofo em não tomar apressadamente conclusões sobre sua filosofia. Por fim, cumpre dizer que durante todo o trabalho procuramos fazer uso cuidadoso com o material póstumo²⁵, lendo os textos inéditos de Nietzsche à luz dos textos publicados ou preparados para a publicação, jamais utilizando os textos do espólio para substituir o texto destinado ao público.

Finalmente, cumpre atestar a pertença dessa tese à pesquisa promovida pelo Núcleo de estudos nietzschianos da Universidade Federal do Paraná, onde há o desenvolvimento do projeto de pesquisa “Tempo histórico e subjetividade na filosofia de Nietzsche”, ao qual nossa tese se filia. No interior do Núcleo de estudos

²³ A Prefácio, 5.

²⁴ MARTON, Scarlett. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: questões de método. In.: *Discurso*, São Paulo, v. 48, n. 2, 2018, p. 7 – 24.

²⁵ O grande volume de escritos reunidos sob o título “*Fragmentos Póstumos*” contém textos preparatórios que foram levados à obra publicada, ideias abandonadas, projetos literários e anotações pessoais de obras, autores e conceitos.

nietzschianos há um intenso debate sobre a filosofia alemã do século XIX e especialmente Nietzsche, suas fontes, intérpretes clássicos e contemporâneos e a recepção do autor nas filosofias do século XX e XXI. As contribuições dos membros e amigos do grupo, ora são sutis e ora proeminentes, mas estão constantemente presentes.

1 DA CRÍTICA DO SUJEITO AO SUJEITO POSSÍVEL

Introdução

O tema do sujeito em Nietzsche, durante muito tempo, foi recepcionado a partir da crítica do filósofo à metafísica, o que se deve especialmente às diferentes análises empreendidas por Martin Heidegger²⁶ e Michel Foucault²⁷. No entanto, apesar da crítica nietzschiana ao sujeito ter sido amplamente explorada nas últimas décadas²⁸, o tema do sujeito em Nietzsche ganhou novos ares a partir da tentativa de se vislumbrar a emergência de um tipo humano diferente daquele produzido pela *décadence*²⁹. Situamo-

²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol. II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 94 – 151.

²⁷ Em sua obra *As palavras e as coisas*, Foucault associa intrinsecamente a morte de Deus à “morte do homem”, ao fim da era da antropologia. Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Foucault também destacou que em Nietzsche a questão filosófica da verdade é subvertida pela questão sobre quem pergunta, e o “sujeito do conhecimento” é substituído pela vontade de saber. Cf. FOUCAULT, MICHEL. Nietzsche, a genealogia e a história. In.: *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014, cf. tb. FOUCAULT, MICHEL. Conferência 1. In.: *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

²⁸ No âmbito da pesquisa Nietzsche no Brasil, destacamos como exemplo dessa abordagem o trabalho de ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem a metafísica*. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

²⁹ Em seus escritos, Nietzsche utiliza tardiamente, a partir de 1888 (*O crepúsculo dos ídolos, O caso Wagner e Ecce homo*), a palavra francesa *décadence* para expressar a desordem e a desagregação dos instintos tanto do indivíduo quanto da cultura. O filósofo traz o conceito da leitura do ensaísta e crítico literário francês Paul Bourget, autor da obra *Essais de psychologie contemporaine* (1883), que trata do conceito de *décadence* como chave interpretativa para a compreensão da modernidade. Antes de ler Bourget, Nietzsche já havia pensado a ideia de decadência com variações distintas: em torno da ruína da cultura trágica (*Verfall, Niedergang*), o declínio do tipo superior de homem (*Untergang*) frente à maioria numérica do tipo medíocre de homem, e a degeneração fisiológica (*Entartung*) que acomete certos seres vivos e órgãos. Em Bourget, Nietzsche encontrou uma referência que corrobora suas intuições, pois a *décadence* para ambos não é um estado, mas um processo de degradação que corrompe o conjunto quer seja pensado como o indivíduo, a sociedade ou a cultura. Para Nietzsche, a *décadence* tem de ser pensada a partir de seu oposto, que é a hierarquia (*Rangordnung*) dos impulsos, pois para o decadente até o mesmo o ruim (*Schlecht*) pode ser aceito, já que lhe falta um princípio ordenador ou, ainda, tudo é nivelado como igual a partir da pequenez. Estreitamente ligada ao conceito de vontade de poder, a *décadence* é o movimento de declínio de uma hierarquia, visto que todo organismo, toda forma de cultura e a própria civilização não possuem formas estanques, mas todo arranjo de impulsos têm um processo de surgimento, desenvolvimento (*Entwicklung*), *décadence* e dissolução (*Auflösung*). A história da civilização europeia, segundo Nietzsche, é um movimento da *décadence* desde o declínio da cultura trágica dos gregos, e o socratismo, o judaísmo monoteísta, o cristianismo, a democracia e a igualdade de direitos são sintomas da desordem dos instintos que conduzem ao niilismo. O auge da *décadence*, segundo Nietzsche, é a modernidade, pois mesmo que laicizado de nomes religiosos, o tipo de ser humano cultivado pela modernidade não deixa de ser eminentemente metafísico, pois concebe a igualdade como seu valor fundamental, e termina por produzir seres humanos incapazes de almejar novas metas, pois a modernidade tem como modelo a máquina e, conseqüentemente, elege o descanso

nos entre os intérpretes do filósofo alemão que procuram compreender que é possível perseguir uma filosofia assertiva sobre o tema do sujeito em Nietzsche.

O itinerário traçado neste capítulo aborda, inicialmente, um prelúdio sobre o conceito de metafísica e niilismo em Nietzsche para apresentar, na sequência, a análise do sujeito conforme o programa crítico estabelecido pelo filósofo em *Além de bem e mal*. A partir do questionamento sobre o sujeito moderno vamos situar a crítica de Nietzsche no debate filosófico com Descartes, Kant e Schopenhauer, e veremos que tal desconstrução da ideia moderna de sujeito é indissociável da visão de Nietzsche sobre o corpo como pluralidade de impulsos e afetos, do qual a consciência é seu último produto.

Na sequência, ainda a partir de indicações de *Além de bem e mal*, abordaremos a questão da liberdade em Nietzsche, pois o tema está intimamente ligado ao problema do sujeito. Procuraremos demonstrar que Nietzsche ultrapassa o antigo conceito de livre-arbítrio, que por meio da ideia de liberdade da vontade concebe o sujeito como agente moral capaz de se autodeterminar por força da razão, assim como o filósofo alemão também não pensa o sujeito como algo simplesmente determinado. Veremos que a ideia de liberdade em Nietzsche orbita em torno do corpo e dos impulsos, no sentido de que os afetos e pulsões são aspectos determinantes, todavia, é possível conferir formas a eles por meio de ordenamento e cultivo. Tal nível de reflexão sobre os instintos, sobre o corpo e sobre a consciência está estreitamente ligado ao conceito de vontade de poder, que serve a Nietzsche como um instrumento teórico que lhe permite pensar a pluralidade conflitiva de sua visão do sujeito. A partir da *Genealogia da moral* veremos que os instintos e os impulsos compõem uma natureza irrecusável ao homem, mas tal natureza não surge de forma já acabada, pois sua forma de constituição e aparecimento, de acordo com textos da *Gaia ciência*, de *Aurora* e de *Humano, demasiado humano*, cabem à autocriação estética do homem.

Mesmo antes de possuir o conceito de vontade de poder, o *ser assim* de um sujeito foi pensado na fase intermediária de Nietzsche além das dicotomias da metafísica, pois o caráter é pensado pelo autor enquanto uma ideia limítrofe entre o

e o conforto como recompensas pelo trabalho. Para uma apreciação do conceito de *décadence*, cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. Entre a *décadence* e a *Rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. In.: *Cadernos de Filosofia Alemã*, Campinas, vol. 21, jan/jun 2013 p. 11 – 28. Para uma apreciação do conceito de *décadence* de Bourget em Nietzsche, cf. : OLIVEIRA, Jelson. O conceito de *Décadence* para a exumação de um Século. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZATTI Jr., Wilson Antonio (Orgs.). *120 anos de Para a Genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. pg. 107 -127.

cultural e o biológico, pois o caráter tem proveniência tanto na natureza particular de um sujeito quanto nas marcas deixadas pela moral e pela cultura da qual o indivíduo é herdeiro. Por fim, veremos que Nietzsche apresenta seu pensamento acerca do caráter à sua maneira, de forma aforismática e com parcimônia de argumentos, em textos que se analisados lado-a-lado indicam que as “coisas próximas” como o cotidiano, os hábitos e o ambiente em que se vive, constituem uma modulação artística de si mesmo, de modo que o caráter individual não é algo predeterminado pela natureza, mas um produto artístico.

O objetivo do capítulo é, assim, apresentar alguns elementos fundamentais do tema do sujeito em Nietzsche, partindo da desconstrução da ideia de ‘eu’ da modernidade para a elaboração de um sujeito fundamentado na corporeidade, e em seus impulsos e afetos, no qual a consciência surge como um produto. É a partir da compreensão do sujeito como corpo, e nesse sentido, enquanto estrutura social de muitas almas que o cuidado com o ordenamento de afetos, com o cotidiano e com os hábitos ganha sentido, pois as barreiras entre sujeito e mundo em Nietzsche não são só instáveis, mas também aparentes. Dessa forma, procuraremos demonstrar que em Nietzsche o sujeito não é um produto autossuficiente de si mesmo, mas é constituído pelas suas vivências pessoais, pelo ambiente em que vive, por suas predisposições e gostos, assim como pelo seu passado e por sua cultura.

1.1 Metafísica e niilismo

A crítica de Nietzsche ao sujeito pode ser compreendida como parte de sua crítica à metafísica. Embora o filósofo se refira mais frequentemente ao conceito moderno de sujeito, a dualidade entre corpo e alma, homem e mundo, consciência e impulsos é vista como uma consequência da metafísica que tem sua origem na filosofia grega, particularmente em Platão, avaliado por Nietzsche como um sintoma da decadência da civilização helênica. Nietzsche privilegia uma compreensão de metafísica, a henologia de Platão, embora não desconsidere a ontologia de Aristóteles. Antes mesmo de publicar suas primeiras obras, no período de sua docência na Basileia, Nietzsche preparou conferências sobre filologia, literatura, linguagem, retórica e filosofia³⁰. O jovem professor Nietzsche preparou para o inverno de 1871/1872 um

³⁰ Trata-se de manuscritos para uma série de preleções sobre a filosofia de Platão, ministradas por Nietzsche na Universidade da Basileia no semestre de inverno de 1871/1872. Tivemos acesso a esses

curso de introdução a Platão, no qual faz um comentário didático aos diálogos platônicos, e não exime de oferecer sua própria interpretação da metafísica e da filosofia platônicas. Apesar de todas as alterações que o pensamento de Nietzsche sofrerá desde sua docência na Basiléia até o colapso de Turim em janeiro de 1889, a visão estabelecida sobre Platão, a partir do qual compreende a metafísica, permanecerá a mesma³¹.

Nos parágrafos iniciais do capítulo II, intitulado *A filosofia de Platão como principal testemunho do homem Platão*, Nietzsche pondera a gênese da metafísica a partir das indicações fornecidas por Aristóteles, que narra em sua *Metafísica* a contenda dos primeiros pensadores a respeito do devir, sobre o qual Heráclito teria dito que “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”³². De acordo com Nietzsche, Platão havia inicialmente se aproximado da visão de Crátilo, que radicaliza o devir ao objetar que “não se entra no mesmo rio sequer uma vez”. O “desespero” e “ceticismo” decorrentes da impossibilidade de se chegar ao inteligível (*nous*) e à correta opinião (*doxa aletes*) são vencidos pelo encontro com Sócrates, para o qual o domínio ético é cognoscível por conceitos.

Os conceitos socráticos. O que é *justo*, o que é *belo*? Jamais vemos o *justo*, o *belo*, sempre apenas nomeamos belo, justo, algo singular. De onde extraímos tais conceitos? Não a partir da experiência. Ao contrário, antes trazemo-los para a experiência e aplicamo-los à experiência. Nós os temos em *nós*; eis aí algo que não estava primeiramente *in sensu* e depois *in intellectu*. Ninguém viu o *belo*, o *igual*, etc.; de onde sabemos algo deles? Surge a pergunta cardeal pela *origem dos conceitos*. Temos que pensar que Platão partiu de tais abstrações como bom, belo, justo, não do conceito de cavalo. Ele negava que a abstração fosse *abstraída*. Como poderia ser abstraído o sempre permanente daquilo que sempre se modifica!³³

Na interpretação de Nietzsche, Sócrates descobriu na ética um domínio para chegar ao conhecimento de conceitos universais, tais conceitos não correspondem a

manuscritos na edição espanhola das *Obras completas*. Vol. II. Escritos Filológicos. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2013.

³¹ Cf. GIACOIA, Oswaldo Jr. Nietzsche: o fim da metafísica e os pós-modernos. In.: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA et al. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 14 – 45.

³² ARISTÓTELES, *Metafísica: livros IV e V*, Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 14, tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2007, [Livro IV, 1010a 7]. Citado por Nietzsche em IDP 2.

³³ IDP 7. Tradução Oswaldo Giacoia Júnior.

nada que exista no mundo material, mas correspondem às *ideias* que existem num nível de realidade superior ao mundo sensível. Nas palavras de Nietzsche:

Mas os conceitos éticos dão apenas a *ocasião* para a separação, ideal e ético não coincidem. Platão acreditava com Heráclito que todo *singular* [está] em fluxo perpétuo; por meio de Sócrates, ele encontrou determinações conceituais *universais*: do mesmo modo que às nossas singulares percepções sensíveis (intuições) correspondem a objetos *singulares*, assim também aos nossos conceitos universais têm que corresponder objetos, inalteráveis como o próprio conceito. O conceito (*noema*) não poderia estar meramente na alma, sem que correspondesse algo na efetividade. [...] Aos conceitos correspondem apenas outras tantas coisas efetivas, cognoscíveis por meio deles. O que é inalterável, o permanente não é como que o caráter do gênero e a lei natural, porém existe *ao lado* do que é singular e *para além* da mudança (não *no* singular, não *por meio* do singular).³⁴

Segundo a leitura de Nietzsche, a partir de suas influências em Crátilo, em Sócrates e nos pitagóricos, Platão encontrou na dialética o “caminho para o conceito”, e a valorização do mundo inteligível das ideias seguiu ao lado da depreciação da realidade³⁵, da sensualidade³⁶ e dos antigos modelos de homens “belos e bons” da cultura ática. Essa visão metafísica do homem articula um projeto de reformulação da cultura por meio da educação (*Paideia*) e da organização política na idealização do tipo ideal de governante, o filósofo. Assim, estamos em condições de afirmar que Nietzsche compreende a metafísica a partir da cisão platônica entre mundo sensível e inteligível e a partir dessa cisão ocorre o estabelecimento dos conceitos. Oswaldo Giacoia assim comenta a concepção de Nietzsche sobre a metafísica:

Para ele [Nietzsche], a raiz profunda, a base completamente desenvolvida do pensar metafísico se encontra sistematizada no idealismo platônico, com a doutrina das ideias e a conseqüente oposição entre os mundo sensível e inteligível, constituindo o segundo o real (o ser, a essência permanente) contraposta à enganosa e insubsistente da aparência sensível (vir-a-ser, simulacro) e, portanto, a instância de julgamento acerca de sua realidade e valor.³⁷

Dessa mesma época inicial do pensamento de Nietzsche, há uma anotação pessoal que se tornou célebre, uma espécie de lema da filosofia de Nietzsche: “Minha

³⁴ IDP 2.

³⁵ Cf. IDP 5.

³⁶ Cf. IDP 6.

³⁷ Cf. GIACOIA, Oswaldo Jr. Nietzsche: o fim da metafísica e os pós-modernos. In.: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA et al. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 14.

filosofia, um platonismo invertido”. No entanto, como bem adverte Oswaldo Giacoia, não se trata de uma simples inversão de posições, como se o projeto filosófico de Nietzsche fosse apenas tomar partido do corpo, do devir e do mundo sensível em oposição às idealidades metafísicas, do ser como identidade e do inteligível; para além de tudo isso, a inversão que Nietzsche opera é a “lógica da autossupressão, em que os valores dominantes na cultura ocidental, instituídos pelo platonismo, são conduzidos à extração de suas derradeiras consequências”³⁸. O Nietzsche maduro compreenderá sua própria filosofia e seu destino pessoal como ligado às consequências da catástrofe da moral cristã, seu “descobrir”. Seu pensamento percorre um longo caminho para chegar a essa maturidade, como o desenvolvimento da interrogação histórica, a investigação psicológica, o método genealógico e a invenção de novos tipos humanos, que se contrapõem ao tipo de homem massificado e decadente formado na modernidade.

Apesar das transformações da filosofia de Nietzsche, podemos compreender a metafísica em seu pensamento a partir de sua definição platônica e o niilismo como um fenômeno decorrente de seu próprio desenvolvimento. Já a partir de *Humano, demasiado humano*³⁹, Nietzsche liga intimamente a metafísica à religião, de modo particular ao cristianismo, que reúne em si a decadência tanto do judaísmo como da filosofia grega. Em sua filosofia tardia, ele esclarece que o cristianismo não é o causador da *décadence*, mas um dos seus sintomas, pois a o niilismo é um fenômeno europeu que historicamente remonta ao helenismo⁴⁰. Tomamos essas considerações muito rapidamente, pois retornaremos a elas mais adiante, por ora, destacamos o fato de Nietzsche conceber que “o niilismo não é a causa, mas apenas a lógica da decadência”⁴¹. A “vontade de verdade”⁴², instalada na moral cristã e na metafísica, impelem-nas à sua autossuperação pelas ciências naturais, pela história, pela psicologia e pela própria moral, que revelam a necessidade de criação de sentido que se esconde por trás dos ideais. Após o anúncio da *morte de Deus*⁴³, os critérios axiológicos se revelam apenas como perspectivas e visões impostas pela vontade de poder, de modo que a pergunta fundamental pelo sentido não possui mais uma resposta absoluta no mundo moderno. Numa anotação pessoal, Nietzsche explica o significado do niilismo:

³⁸ Cf. GIACOIA, Oswaldo Jr. Nietzsche: o fim da metafísica e os pós-modernos. In.: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA et al. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 22.

³⁹ Cf. HH I, 5; 9; 17 e 18.

⁴⁰ AC 19.

⁴¹ FP 1888, 14 [86].

⁴² GM III, 27.

⁴³ GC 125.

“Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo – *o fato de que os supremos valores se desvalorizam*”⁴⁴. Nietzsche concebe do futuro da cultura ocidental a partir da ótica da autossupressão, por isso o niilismo se apresenta como um “sinistro hóspede” que “bate à porta”⁴⁵, e avalia sua própria filosofia como um ponto de virada da consciência europeia, pois ele se apresenta o “primeiro psicólogo”⁴⁶, “imoralista”⁴⁷ e “anticristo”⁴⁸, que revelou a “mendacidade de milênios”⁴⁹.

A relação entre metafísica, niilismo e o sujeito é explicitada nos parágrafos iniciais do *Anticristo* (1888). O niilismo, concebido culturalmente como *décadence*, é vislumbrado por Nietzsche como a “*deterioração do homem*”⁵⁰, um “espetáculo doloroso” que tem na metafísica, particularmente na composição da “virtude”, da “divindade” e na eleição dos “ideais da humanidade” a corrupção dos instintos naturais do homem. Para o filósofo, a superstição moral na alma com seus pressupostos – a unidade do “eu” e a atribuição do livre-arbítrio – compõem um baluarte para a modulação de seres humanos decadentes, pois denegam o mundo efetivo e o corpo em favor das ficções. Em oposição à conservação do “eu”, Nietzsche postula uma concepção descentralizada do sujeito, cuja perspectiva pretende ser isenta de “moralina”, mas pautada pelo conflito da vontade de poder.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de *poder*, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade — que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados.⁵¹

Uma análise detalhada do niilismo teria de passar pelas imagens do conceito na *Gaia ciência*⁵², suas metáforas e sua superação em *Assim falou Zaratustra*⁵³, uma observação delicada dos textos póstumos, principalmente do difícil texto “*O niilismo*

⁴⁴ FP 1887, 9 [35].

⁴⁵ FP 1885, 2 [127].

⁴⁶ EH, Por que sou um destino 6.

⁴⁷ EH, As extemporâneas 2.

⁴⁸ EH, Por que escrevo tão bons livros 2.

⁴⁹ EH, Por que sou um destino 1.

⁵⁰ AC 6.

⁵¹ AC 6.

⁵² O esvaziamento axiológico promovido pelo anúncio da morte de Deus no § 125 do livro III (1882) da *Gaia ciência* deflagra o início da reflexão filosófica de Nietzsche sobre o niilismo.

⁵³ A questão foi abordada através de várias metáforas e imagens em *Assim falou Zaratustra* (1883 – 1885), como o mar, o cão de fogo, a sombra de Zaratustra, etc. Nessas passagens, é destacado o aspecto pessimista do niilismo, como esvaziamento e perda do sentido da vida. A superação do niilismo é postulada na obra pelos conceitos do eterno retorno e do além-do-homem.

européu”⁵⁴ e uma ponderação das variações de sentido entre pessimismo, niilismo e *décadence*. Perseguir essa direção nos afastaria de nosso objetivo, por isso nos reservamos à economia argumentativa de afirmar que o tema do niilismo, como lógica da autossupressão da metafísica e destino do Ocidente⁵⁵, tem uma ambiguidade apontada pelo próprio filósofo. Por um lado, uma das consequências do niilismo na modernidade é a figura predominante do “último homem”, o homem liberto dos desígnios da religião, mas que é incapaz de se emancipar do nivelamento gregário construído sob a imagem da universal do Cristo, cuja face política se apresenta sob a égide da igualdade e da eleição do conforto como ideal social e econômico de felicidade. O fanatismo religioso, que tem a imagem elaborada na figura do sacerdote, é visto como um modo de prolongar uma forma de vida moribunda, por isso a busca por estimulantes e narcóticos psicológicos oferecidos pela religião é sintoma da *décadence*, termo privilegiado por Nietzsche ao tratar do niilismo na cultura. Ao lado dessas concepções corrosivas do niilismo, o filósofo apresenta na *Gaia ciência* uma visão positiva, alegre e esperançosa, do niilismo vivido em sua radicalidade pelos “espíritos livres”. No aforismo 343, intitulado “o sentido de nossa serenojovialidade (*Heiterkeit*)”, Nietzsche escreve:

Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento [o niilismo] – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁵⁶

Nos fragmentos inéditos do filósofo, ele explica que o niilismo pode ser interpretado como signo da elevação do espírito como “niilismo ativo” ou como signo

⁵⁴ Trata-se do fragmento escrito nos Alpes Suíços, em Lenzer Heide, cf. FP 1887, 5 [71]. Para uma análise desse texto, cf. ARALDI, Clademir. Os extremos do niilismo europeu. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169 – 182, jul/dez. 2012.

⁵⁵ Numa anotação, o autor escreve: “a história dos próximos dois séculos, daquilo que vem, que não pode mais vir de outro modo: *a ascensão do niilismo*”⁵⁵ (FP 1888, 11 [411]. Tradução Oswaldo Giacoia Junior).

⁵⁶ GC 343.

“do declínio e do poder do espírito”⁵⁷. O “mar aberto” que se mostra diante de “quem já não vê mais terra”⁵⁸ se mostra “infinito” e “não há coisa mais terrível que a infinitude”, pois longe da terra, distante da referência de segurança, abrem-se novos horizontes. A crítica de Nietzsche à metafísica e ao sujeito leva-o a postular um novo conceito de sujeito, mas não se trata daquele niilista e decadente tipificado em sua crítica, mas de um tipo humano que surge nos limites terminais do diagnóstico do filósofo sobre a modernidade. O niilismo passivo e o homem decadente não são as imagens finais do humano em Nietzsche, a partir de sua fase intermediária até sua última filosofia Nietzsche acena para o surgimento outra perspectiva do sujeito, uma visão que progressivamente se tornará identificada com o próprio filósofo.

1.2 A crítica de Nietzsche ao conceito de sujeito moderno

Em 1888, no *Ecce Homo*, ao fazer a análise retrospectiva de suas obras, Nietzsche afirma que *Além de bem e mal* (1886) expressa um programa de “crítica da modernidade”⁵⁹. Tal programa crítico instaurado na obra é desdobrado e radicalizado nos escritos posteriores, a ponto de Nietzsche afirmar no frontispício da primeira edição da *Genealogia da moral* (1887) que esta obra seria um “complemento e clarificação de *Além de bem e mal*”⁶⁰. O programa crítico proposto por Nietzsche em *Além de bem e mal* é conduzido por um forte senso histórico que não poupa as ciências, as artes e a política moderna⁶¹, e no âmbito filosófico a intenção do autor é mover um processo de desconstrução daquilo que ele identifica como o cerne do pensamento filosófico da modernidade: o dogmatismo metafísico que remonta a Platão, o inventor do “puro espírito e do bem em si”⁶². Nietzsche possui uma interpretação bastante particular da filosofia moderna, ele entende que os filósofos modernos, apesar de todas as críticas

⁵⁷ Nas palavras de Nietzsche: ““Niilismo como sinal do *poder elevado do espírito*: como *niilismo ativo*. Ele pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas *até aqui* se mostrem inapropriadas. [...] Niilismo como *declínio e retrocesso do poder do espírito*: o *niilismo passivo*: como sinal de fraqueza, a força do espírito pode se extenuar, pode estar *esgotada*, de tal modo que as metas e os valores *até aqui* se mostram como inapropriados e não encontram mais nenhuma crença” (FP 1887, 9 [35]).

⁵⁸ GC 124, trata-se do aforismo que precede o anúncio da morte de Deus.

⁵⁹ EH, BM 2.

⁶⁰ Cf. o posfácio do tradutor Paulo César de Souza para a edição brasileira.

⁶¹ EH, BM 2.

⁶² BM Prefácio.

empreendidas à metafísica pela filosofia kantiana, não se desprenderam do modo de pensar dogmático, isto é, da postulação de uma esfera transcendente à experiência.

Na abertura do prólogo de *Além de bem e mal* há uma suposição (*Gesetzt*) de Nietzsche comparando a verdade à mulher⁶³, e por isso mesmo, a verdade escapa da compreensão dos filósofos dogmáticos porque eles não entendem de mulheres, ou seja, por amor à verdade eles almejam aprisioná-la em seus castelos conceituais denominados sistemas filosóficos, e tal ímpeto em aprisionar a verdade-mulher é avaliada por Nietzsche como uma ingenuidade. O dogmatismo filosófico possui, de acordo com a análise do filósofo alemão, três alicerces sobre os quais se erguem “construções colossais”: a) a superstição de um fundamento popular, incondicionado e não-datado na história; b) a substancialização de conceitos por meio de jogos de palavras e da sedução da gramática; c) a generalização apressada na elaboração de conceitos⁶⁴. A crítica de Nietzsche ao conceito de sujeito moderno, delineada em *Além de bem e mal* e em outros escritos do período, passa fundamentalmente por esses três alicerces do dogmatismo, que iremos abordar adiante. Retomar o percurso da desconstrução nietzschiana do conceito de sujeito moderno, conforme veremos, é um passo fundamental para abrir caminho para uma nova compreensão para a ideia de sujeito e de subjetividade propostas em sua filosofia. Conceitos que serão construídos, então, de um modo diferente do que foi feito na metafísica moderna criticada pelo filósofo.

1.3 A desconstrução do sujeito moderno: Descartes, Kant e Schopenhauer

Ao se referir a *Além de bem e mal* no *Ecce homo*, Nietzsche afirma que a partir dessa obra se inaugura uma nova metade em sua filosofia, aquela que “diz Não, que *faz o Não*”⁶⁵, ou seja, a partir desta obra a crítica nietzschiana, que já existia em seus livros anteriores, passará a assumir novos contornos e um novo estatuto. Neste mesmo parágrafo, poucas linhas acima, Nietzsche afirma que *Assim falou Zaratustra* (1883 –

⁶³ BM Prefácio. Na *Gaia ciência*, entre os aforismo 57 a 75, Nietzsche explora filosoficamente diversas imagens da mulher. Uma análise dessas imagens encontra-se em MARTON, Scarlett. *A gaia ciência: da realidade ao sonho: as imagens da mulher*. In.: Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 87 – 106.

⁶⁴ Itaparica faz a demarcação dos pressupostos dogmáticos da crítica nietzschiano ao sujeito moderno. Cf. ITAPARICA, André Luís Mota. Crítica da modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n.1, jan/jun 2011, p. 59 – 79. A crítica ao sujeito moderno em Nietzsche, além do tema do sujeito em sua filosofia, é abordada também por PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. In.: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, jan/abr 2018, p. 93 -119.

⁶⁵ EH, BM 1.

1885) encerrou sua tarefa filosófica que “diz Sim”⁶⁶. Essa compreensão do *Zarathustra* enquanto uma obra essencialmente positiva é perfeitamente cabível ao tema do sujeito. Dessa forma, temos no *Zarathustra* uma compreensão própria de Nietzsche sobre o sujeito, mas antes de adentrarmos em tal concepção, primeiramente iremos nos envolver com a crítica do sujeito moderno proposta pela filosofia que “faz o Não”, ou seja, primeiramente compreenderemos a crítica movida por Nietzsche ao sujeito moderno para depois explorarmos mais elementos do tema que surgem desde o *Zarathustra*.

Nietzsche elabora uma tenaz crítica ao sujeito moderno⁶⁷ em *Além de bem e mal*, assim como nos textos preparatórios de 1885 a 1887, mas a seu modo: com parcimônia

⁶⁶ EH, BM 1.

⁶⁷ Nietzsche dirige sua crítica à concepção de sujeito erigida na modernidade, porque foi nesta época, nomeadamente desde Descartes, com o sujeito do conhecimento, e com Kant, com o sujeito livre, que a palavra *sujeito* assumiu o significado de um ego que se contrapõe ao objeto (o *eu* distinto do mundo) e de um ego autodeterminante e agente livre. Embora Nietzsche reconheça já em Platão o criador do “puro espírito” (BM, Prólogo), ele não identifica entre os gregos as matrizes conceituais que formarão o conceito moderno de sujeito. Apesar de Nietzsche desaproveitar as pretensões de Aristóteles em abarcar a totalidade do mundo na “frieza” de um sistema (FP 1884, 25 [17]), ele não faz qualquer alusão ao conceito aristotélico de *subjacente* (*hypokeimenon*), mesmo quando censura a ideia de sujeito como substância, ele sempre o faz a partir de sua contraposição a Descartes (FP 1887, 9 [98]). Nietzsche não menciona os motivos que o levam a desconsiderar o tema do sujeito em Platão e Aristóteles, e não seria razoável exigir dele tais explicações, porque Nietzsche não faz história da filosofia e por isso não precisa apresentar o estado da arte de suas críticas. Mas podemos conjecturar que Nietzsche, um grande estudioso dos gregos, não iniciou sua crítica ao conceito de sujeito desde a antiguidade porque as conotações do conceito de sujeito por ele avaliadas não se encontram na filosofia antiga, mas a concepção de sujeito estritamente ligada ao *eu* é tipicamente moderna. Atento a particularidade do sujeito moderno em seus escritos sobre a história da metafísica, Heidegger cunhou o neologismo *Subiectität*, traduzido para o português por Marco Antônio Casanova como *subiectidade* e por Marcos Aurélio Fernandes como *subjetidade*, para destacar que no conceito aristotélico de *hypokeimenon* não há a presença do *eu* como ocorre no conceito moderno de subjetividade (cf. Nietzsche, Vol. II, tradução Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 348 – 352). Na filosofia aristotélica, o conceito de subjacente (*hypokeimenon*), central nas discussões sobre a essência (*ousia*) nos livros VII e VIII da *Metafísica*, possui o “significado convergente”, como destacado por Lucas Angioni, “entre uma teoria semântica da predicação e uma teoria ontológica a respeito do mundo da natureza” (ARISTÓTELES, *Metafísica*: livros VII e VIII, Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 11, tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005, p. 150). Numa passagem central do livro VII, Aristóteles afirma que o subjacente é aquilo que recebe predicados, o que permite sua compreensão, por um lado, como *sujeito lógico* (uma concepção de subjacente também desenvolvida nos *Analíticos I* 22, 83a 1 – 14): “o subjacente (*hypokeimenon*) é aquilo a respeito de que as demais coisas são afirmadas, ao passo que ele próprio não mais se afirma a respeito de nenhuma outra” [1028b 33]. Na sequência da *Metafísica*, Aristóteles oferece uma definição de subjacente que permite compreender o conceito também como *substrato físico*: “De certo modo, é a matéria (*hyle*) que se diz subjacente; de outro modo, a forma (*eidōs*), e, em terceiro lugar, o conjunto de ambas (quero dizer, por matéria, por exemplo, o bronze; por forma, o aspecto da figura; pelo conjunto de ambas – o composto (*synolon*)–, a estátua), de modo que, se a forma é anterior à matéria e mais ente do que a matéria, também será anterior ao composto de ambas, pela mesma razão” [1029a 2]. Angioni destaca que a costumeira tradução de *hypokeimon* por “sujeito” pode induzir o leitor ao equívoco de compreender no conceito grego a moderna noção de subjetividade. Para uma abordagem inicial do conceito de subjacente, cf. CASSIN, Barbara (Org.). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004, p. 1233 – 1238. A respeito da distinção feita por Heidegger entre

de argumentos, com um forte sentido histórico e deslocando o primado da razão para uma análise que parte da corporeidade. O sujeito moderno que a crítica de Nietzsche persegue é o sujeito do conhecimento, pedra fundante dos projetos filosóficos de Descartes, Kant e Schopenhauer. Tanto o sujeito cartesiano, quanto o sujeito transcendental de Kant e de Schopenhauer são analisados por Nietzsche como ficções metafísicas, carentes de corporeidade e frutos de uma inadvertida renovação de superstições religiosas, que são travestidas numa linguagem filosófica.

No aforismo 54, pertencente ao terceiro capítulo de *Além de bem e mal* e intitulado “A natureza religiosa”, Nietzsche busca extrair uma conclusão do conceito moderno de sujeito pouco comum à interpretação usual da modernidade filosófica, que concebeu a si mesma como emancipada dos pressupostos metafísicos da tradição patristica e escolástica. Para Nietzsche, a modernidade acreditou-se liberta do conceito de alma concebido por Platão e consolidado pelo cristianismo, e apesar de todo ceticismo empregado por pensadores da modernidade, a filosofia não deixou de ser antirreligiosa, embora tenha se tornado menos cristã⁶⁸. Tanto o “Eu penso” de Descartes quanto o sujeito transcendental de Kant se tornaram, de formas distintas, fundamentos incondicionados para o sujeito. Em Descartes haveria um erro no pensamento que intui a existência do sujeito a partir da atividade do pensamento, e em Kant há uma concepção de sujeito que acompanha o pensamento, tornando-se um operador lógico que carece de existência efetiva⁶⁹, e tal fundamento transcendental será recebido por Schopenhauer, segundo Nietzsche, como um pressuposto explicitamente metafísico. A seguir, exploraremos a apropriação nietzschiana das filosofias de Descartes, Kant e Schopenhauer sobre o tema do sujeito.

A apropriação de Descartes por parte de Nietzsche tem sido amplamente explorada pelos comentaristas do filósofo de Sils Maria, que geralmente destacam as oposições filosóficas entre os dois pensadores. Scarlett Marton, sem mitigar o antagonismo entre Nietzsche e Descartes, destaca que ambas as filosofias, a partir de perspectivas diferentes, possuem características comuns, como o tom pessoal de suas escritas, trabalham com a íntima relação entre vida e filosofia e se dirigem pessoalmente

Subjektivität (subjetividade) e *Subiectivität* (subiectividade ou subjetividade), cf.: FERNANDES, Marco Aurélio. Subjetividade e Subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In.: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 21, n. 36, jul – dez 2014, p. 121 – 152.

⁶⁸ Cf. BM 54.

⁶⁹ Cf. BM 54.

ao leitor⁷⁰. Isabelle Wienand⁷¹, a partir do propósito de explorar as proximidades entre Descartes e Nietzsche, afirma que tanto o pensador francês quanto o alemão, de formas distintas, fizeram de suas filosofias uma “*histoire de esprit*”, parafraseando Descartes no *Discurso do método*. Wienand destaca que a admiração de Nietzsche por Descartes pode ser atestada pelo prefácio da primeira edição de *Humano, demasiado humano*, no qual se lê uma citação do *Discurso do método*⁷², na qual Descartes declara sua dedicação à busca pelo conhecimento e à vida intelectual, um propósito para o qual ele quer dedicar sua vida. O tema da vida investida ao conhecimento é um dos temas recorrentes de *Humano*, que na pena de Nietzsche é afirmado como a “paixão pelo conhecimento”⁷³ (*Leidenschaft der Erkenntnis*). Embora existam elementos comuns entre Descartes e Nietzsche⁷⁴, principalmente no que se refere à personalidade de seus escritos, a compreensão da crítica nietzschiana à metafísica e ao sujeito moderno passa, inevitavelmente em Nietzsche, por sua crítica ao *cogito* cartesiano.

No início de *Além de bem e mal*, ao questionar a vontade de verdade dos filósofos, Nietzsche postula que Descartes havia abandonado cedo demais o programa de “*omnibus dubitandum*”⁷⁵ [de tudo duvidar], projeto que o filósofo francês havia expresso nas *Meditações Metafísicas* e no *Discurso do Método*⁷⁶. Na visão de

⁷⁰ MARTON, SCARLETT. Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio. In.: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001, p. 143 – 166.

⁷¹ WIENAND, Isabelle. Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche’s Use of the Cartesian Model. In.: Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer; Ryan, Bartholomew (Orgs.). *Nietzsche and the problem of subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 49 – 64.

⁷² A citação de Descartes na primeira edição de *Humano, demasiado humano* é um trecho da 3ª parte do *Discurso do método*, no qual o filósofo francês trata das bases de sua “moral provisória”. Eis a citação: “Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la” (Trad. do alemão por Paulo Cesar de Souza para a edição brasileira de *Humano, demasiado humano*).

⁷³ HH I, 107, 197, 200, 225, 252, 253, 292, 500.

⁷⁴ Wienand também destaca a admiração expressa por Nietzsche (AC 14) sobre a fisiologia cartesiana que, ao compreender o corpo como uma máquina autorregulada, serve de base ao projeto nietzschiano de naturalização do homem.

⁷⁵ BM 2. No FP 40 [10] 1885, lemos: “Descartes não é suficientemente radical para mim. Em sua exigência por ter algo seguro e em seu “eu não quero ser enganado”, é necessário perguntar “por que não?””.

⁷⁶ Para Wienand, a crítica de Nietzsche a Descartes em *Além de bem e mal* e nos fragmentos póstumos da época se insere numa radicalização do projeto cartesiano de “tudo duvidar”. Ela cita Robert Rethy

Nietzsche, a certeza imediata da existência do eu a partir da constatação da atividade do pensamento é um raciocínio equivocado, porque Descartes toma suposições que não se coadunam com a dúvida radical. O equívoco da indução imediata que em Descartes associa a atividade do pensamento à existência do eu é apontado por Nietzsche nos seguintes termos:

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompouso o processo que está expresso na proposição "eu penso", obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um "Eu", e finalmente que já está estabelecido o que designa como pensar – que eu *sei* o que é pensar⁷⁷.

Num apontamento de 1885, Nietzsche testa um contra-argumento ao *cogito* criando uma hipótese: a de que houvesse um deus que pensa por meio do ser humano, o qual falsearia a ideia de que o agente do pensamento é o indivíduo sem negar a existência da atividade do pensar⁷⁸. Esse raciocínio seria uma radicalização da própria dúvida hiperbólica de Descartes, visto que o pensamento só seria aparentemente uma atividade do sujeito pensante, quando em realidade o pensar seria fruto de um deus que não se pouparia em enganar os homens. Nietzsche não trouxe esse contra-argumento para a obra publicada, embora sua intenção em questionar a causalidade da atividade do pensamento tenha sido mantida. O filósofo alemão manteve esse argumento apenas como anotação porque sua lógica permanece no campo das teorias especulativas que carecem de materialidade, um tipo de raciocínio que ele mesmo critica. Nos textos publicados Nietzsche questiona o sujeito cartesiano porque Descartes confere uma unidade substancial ao eu⁷⁹ e encontra no sujeito um agente unitário da ação do

com o qual concorda: "Nietzsche está filosofando no espírito de Descartes, mas fazendo o trabalho deste último "melhor" do que ele próprio" (RETHY, R. Apud.: WIENAND, Isabelle. *Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche's Use of the Cartesian Model*. In.: Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer; Ryan, Bartholomew (Orgs.). *Nietzsche and the problem of subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 52.

⁷⁷ BM 16.

⁷⁸ No texto preparatório de Nietzsche, lê-se: "Supondo, por exemplo, que Deus pensasse por meio de nós, e que nossos pensamentos, na medida em que nos sentimos como causas, seriam uma aparência, então a existência dos pensamentos não seria negada ou colocada em dúvida, mas certamente o *ergo sum*" (FP 1884 – 1885, 40 [24]. Tradução de Marco Antônio Casanova).

⁷⁹ Denis Rosenfield assim comenta a atividade do pensamento como substância em Descartes: "A atividade de pensar em questão não é a atividade vulgar de fazer representações sobre dados sensíveis ou sensoriais, mas a de um pensamento que se reconhece como atividade formal de pensar, em cuja acepção de formal encobrem-se dois sentidos: o da pura faculdade de representar sem que nenhum

pensamento. Tais resultados do *cogito* cartesiano são questionados por Nietzsche que, a partir da sua fisiopsicologia, atribuirá ao corpo, aos impulsos e instintos⁸⁰ a gênese do pensamento, mas chegaremos às considerações sobre a fisiopsicologia mais adiante, por ora daremos destaque à refutação de Nietzsche à indução cartesiana do *cogito*. De acordo com a análise de Nietzsche, Descartes condicionou a existência de um sujeito unitário a um equívoco gramatical:

Isso pensa: mas que este "isso" seja precisamente o velho e decantado "eu" é, dito de maneira mais suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma "certeza imediata". E mesmo com "isso pensa" já se foi longe demais; já o "isso" contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: "penso é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –"⁸¹.

Segundo a interpretação de Nietzsche, o *cogito* cartesiano opera uma derivação metafísica de uma regra gramatical. A certeza da existência do eu para Descartes se deve a uma intuição imediata que liga a atividade do pensamento à existência do sujeito pensante, este concebido como uma substância de natureza metafísica. Para Nietzsche, segundo o aforismo 16 de *Além de bem e mal*, há equívocos, “afirmações temerárias”, na certeza da unidade do eu concebida por Descartes: primeiramente, há a pressuposição de que já se saiba o que é o pensar e que este seja uma atividade, e depois há um salto entre a existência do sujeito pensante encontrado como autor do pensamento para sua essência, a razão. Tal salto equivocado, para Nietzsche, deve-se a

conteúdo específico seja privilegiado e o de que esta faculdade formal não é uma mera abstração de conteúdo, porém algo existente por si, ou seja, tem-se aqui o conceito cartesiano de substância. Embora Descartes prescindisse aqui da distinção real entre alma e corpo, pode-se afirmar que a proposição “eu sou, eu existo” enuncia claramente algo realmente existente e não apenas logicamente possível, condição esta que seria preenchida apenas com o princípio de não-contradição. [...] A “coisa que pensa” pode, então, existir, não apenas logicamente, mas realmente, de uma maneira autônoma ou independente, e isto sem que se saiba nada de outro, por enquanto relegado ao domínio de coisas obscuras”. ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 123.

⁸⁰ As noções de *pulsão/impulso* (*Trieb*) e *Instinto* (*Instinkt*) são tratadas por Nietzsche como sinônimos, como observam Patrick Wotling (*Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 44 - 46) e os tradutores da edição francesa do *Nascimento da Tragédia* (*La naissance de la tragédie*. Traduit par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard, 1977, p. 20 - 21). O único tratamento diferenciado de Nietzsche com os termos, segundo os tradutores franceses, é na primeira obra publicada do filósofo, onde Nietzsche usa o termo impulso para aludir a forças e energias de ordem naturais e físicas; e prefere utilizar a noção de instinto para tratar de impulsos decaídos pela racionalidade e individualizados no sujeito. Em todo caso, de acordo com os tradutores franceses, os instintos seriam impulsos decaídos de sua condição infrarracional. Nietzsche, nas obras posteriores ao *Nascimento da Tragédia*, abandona o uso demarcado dos termos.

⁸¹ BM 17.

uma derivação do âmbito gramatical, porque toda ação exige um sujeito – todo verbo tanto em francês quanto em alemão exige um sujeito –, para a esfera lógica – a causalidade⁸² –, e do lógico para o âmbito metafísico, no qual a razão é concebida por Descartes como substância inextensa. A certeza expressa por Descartes nas *Meditações* é de que o sujeito é racional e o pensamento é a unidade substancial do eu: “Nada admito agora que não seja verdadeiramente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento”⁸³.

Denis Rosenfield, ao comentar a existência do sujeito cartesiano, não deixa de notar, assim como Nietzsche o fizera, que a proposição “eu sou, eu existo”, faz uma conexão entre a enunciação de algo com sua existência – no caso a existência do *eu*. Para o comentador de Descartes, a enunciação de algo e sua existência efetiva não é compreendida como uma derivação gramatical, mas como uma “curiosa coincidência entre a proposição e o que é enunciado”, no sentido de que a atividade de pensar é coincidente com uma afirmação do enunciado “eu penso”. Assim, o que é enunciado – o ato de pensar – é concebido como instituinte, como fundador. Nas palavras de Rosenfield:

A proposição “eu sou, eu existo”, em seu modo mesmo de enunciação, coloca não apenas a existência como seu problema central, mas é o ato mesmo de enunciação de algo existente, uma espécie de ato de julgar a existência que se instituiu, pelo seu próprio ato, como existente. Neste sentido, o cogito não é uma descrição do ato de pensar, porém o ato mesmo de instituir a faculdade de pensar como existência e, pois, como substância. Se a atividade de pensar torna a proposição “eu sou, eu existo” verdadeira, é porque ocorre uma **curiosa coincidência entre a proposição e o que é enunciado**, com a consequência de que isto que aparecia como “descrição” é algo do tipo de um “juízo de existência” instituinte de este algo existente enquanto atividade de pensar consciente de si⁸⁴ (grifo nosso).

Nietzsche não lê Descartes como um comentador, buscando justificar seu pensamento, ele não lê as *Meditações Metafísicas* com uma caridade interpretativa que possa conceber a existência do enunciado e sua proposição como uma “curiosa coincidência”. Para Nietzsche, Descartes deriva a substância metafísica “eu” do uso gramatical da linguagem, o que seria uma espécie de vício e erro frequente de

⁸² Nietzsche assume uma postura cética em relação ao conceito de causalidade no decorrer de seus escritos. Cf. A 121, HH I, 18, GC 112.

⁸³ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In.: *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia, 1962, p. 128.

⁸⁴ ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 122 – 123.

pensadores que, inadvertidamente, chegam a conclusões devido à estrutura dos idiomas, que descrevem o mundo a partir de conceitos já determinados pela gramática, que é utilizada de forma inconsciente e ancestral. Dessa forma, em regiões nas quais há uma formação diferente das funções gramaticais a forma de pensar também é distinta, o que leva a maneiras diferentes de conceber o mundo. Essa ideia é apresentada por Nietzsche no aforismo 20 de *Além de bem e mal*, no qual afirma que o conceito de sujeito seria pensado de forma diferente em outra matriz linguística: “Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão "para dentro do mundo" de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos”.

Segundo Wienand⁸⁵, Nietzsche confere bastante destaque aos argumentos do *cogito* que Descartes lança mão na segunda meditação, e passa ao largo das considerações cartesianas sobre a união entre corpo e alma presentes na sexta meditação e em outras obras como as *Paixões da alma*, e a correspondência com Elisabeth da Boêmia e o diplomata francês Pierre Chanut⁸⁶. Embora Nietzsche tenha ignorado os argumentos de Descartes que aproximariam suas filosofias⁸⁷, a perspectiva e o ponto de partida nos pensadores são diametralmente contrários. Enquanto Descartes parte do pensamento para chegar à conclusão de que não pode ignorar o corpo, Nietzsche parte da fisiologia para descobrir no pensamento o seu produto. O fato é que o *cogito* é pensado por Nietzsche como um fundamento metafísico para o sujeito, o que aos olhos do filósofo de Sils Maria é uma rerepresentação do antigo conceito de alma do platonismo e do cristianismo.

Nietzsche não foi o primeiro autor a questionar a psicologia racional de

⁸⁵ WIENAND, Isabelle. Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche’s Use of the Cartesian Model. In.: Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer; Ryan, Bartholomew (Orgs.). *Nietzsche and the problem of subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 53.

⁸⁶ Nikolaos Loukidelis realiza um estudo de fontes no qual afirma que a recepção de Nietzsche sobre Descartes foi através dos manuais de história da filosofia de Kuno Fischer (*Geschichte der neuern Philosophie*) e de Friedrich Überweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), e também pelo contato com a obras *O Mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer e *Kritische Geschichte der Philosophie* de Eugen Dühring, este último um dos maiores adversários de Nietzsche. Cf. Loukidelis, N. Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen *cogito, ergo sum*, in: *Nietzsche-Studien*, Berlin: W. De Gruyter, v. 34, 300–309, 2005.

⁸⁷ Nietzsche se apropria de Descartes como apreende os demais pensadores da história da filosofia, sem o compromisso de um historiador da filosofia ou um comentarista, sua leitura dos pensadores clássicos da filosofia serve a seus propósitos argumentativos. Como lembra Wienand, mesmo se Nietzsche lesse ou citasse as passagens em que Descartes argumenta em favor da inseparabilidade do corpo e da mente, Nietzsche poderia se contrapor ou julgar tais argumentos insuficientes.

Descartes. Immanuel Kant⁸⁸ já havia se contraposto ao solipsismo metafísico do *cogito* na *Crítica da Razão Pura*, para Kant o eu penso não pode ser o primeiro objeto determinante do conhecimento, mas o sujeito do *cogito* é a unidade *a priori* determinável do conhecer⁸⁹. O sujeito transcendental de Kant será recebido por Schopenhauer, na visão de Nietzsche, como o sujeito de uma existência ilusória (*Scheinexistenz*), uma concepção de sujeito de caráter metafísico, ao qual o programa crítico de Nietzsche se opõe. Num texto preparatório ao aforismo 54 de *Além de bem e mal*⁹⁰, Nietzsche faz uma ligação entre as concepções de sujeito de Descartes, Kant e Schopenhauer à sua própria filosofia da época do *Nascimento da Tragédia*, uma ligação um tanto inusitada, mas esclarecedora, cujo sentido buscaremos decifrar. No texto, Nietzsche afirma:

Outrora acreditava-se incondicionalmente na gramática: dizia-se: "eu" é a condição, "penso" é predicado. Tentou-se, com uma tenacidade admirável, saber se não seria possível escapar dessa rede – se não seria verdadeiro talvez o contrário: "pensar" condição – e "eu" condicionado, como uma síntese, que o pensamento empreende. Kant queria demonstrar, no fundo, que não se poderia demonstrar o sujeito a partir do objeto, o objeto também não. A possibilidade de uma *existência aparente* do "sujeito" alvorece: um pensamento que, como na filosofia veda, já esteve presente um dia sobre a Terra. Caso se queira uma expressão nova, ainda que muito provisória para isso, então basta ler o *Nascimento da Tragédia*⁹¹.

Ao contrário do que fizera em relação a Descartes, Nietzsche não tece muitas referências à concepção de sujeito de Kant, mas o texto preparatório citado acima, apesar da economia argumentativa, faz referência a uma passagem central da filosofia kantiana do conhecimento, e para entendermos o ponto que Nietzsche quer chegar

⁸⁸ A *Nietzsche-Forschung* revelou que a principal fonte de informações sobre Kant, para Nietzsche, foi o estudo dos dois volumes da "História do materialismo" de Friedrich Albert Lange. Uma análise pormenorizada da recepção nietzschiana de Kant por meio de Lange se encontra em STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin /New York: W. De Gruyter, 1983.

⁸⁹ Cf. CRP B 132.

⁹⁰ Nietzsche trouxe para o texto publicado no aforismo 54 de *Além de bem e mal* praticamente toda a redação feita no FP 1884 – 1885, 40 [16], as únicas diferenças substanciais são que no texto publicado há o acréscimo de que a filosofia moderna, devido ao seu ceticismo, é "*anticristã*, embora [...] de maneira nenhuma antirreligiosa"; e no texto publicado houve a supressão da referência ao *Nascimento da tragédia*. A comparação deste fragmento póstumo com o texto publicado nos permite compreender mais profundamente as questões que Nietzsche se propõe a pensar, eis aqui um exemplo do uso do método de leitura filológico dos textos nietzschianos estabelecido por Mazzino Montinari.

⁹¹ FP 40 [16] 1884 – 1885.

precisamos nos reportar ao texto de Kant que Nietzsche alude⁹². Na *Crítica da Razão Pura*, no início do capítulo dedicado à *Lógica Transcendental*, Kant analisa as categorias do entendimento, e chega à conclusão de que "o *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações"⁹³. Essa afirmação de Kant expressa a unidade do eu penso como uma síntese do ato de conhecer referenciada por Nietzsche. O eu penso, para Kant, é a unidade sintética que deve acompanhar todas as representações, permitindo haver, assim, um sujeito do conhecimento, um sujeito logicamente simples⁹⁴.

A existência do eu expressa na fórmula do *cogito*, para Kant, está longe de ser uma certeza imediata ou uma substância, pois o eu penso não figura como um objeto, mas é a "unidade transcendental da autoconsciência" que acompanha as representações. Nos *Paralogismos da razão pura*, Kant afirma que o *cogito* não é, propriamente, uma experiência, no sentido que o termo possui para Kant, isto é, o eu penso não é um objeto do conhecimento da intuição empírica, que intui sensivelmente conforme o espaço e o tempo, mas o *cogito* é uma "apercepção pura" que acompanha logicamente o pensamento. Nas palavras de Kant:

Não conheço a mim mesmo, portanto, por ser consciente de mim como pensante, mas sim quando sou consciente da intuição de mim mesmo tal como determinada em relação à função do pensamento. Por isso nenhum *modus* da autoconsciência no pensamento é, em si, um conceito inteligível de objetos (*Objekte*) (categorias), mas sim uma função meramente lógica que não dá qualquer objeto (*Gegenstand*) ao

⁹² O uso que fazemos de Kant é apenas instrumental, no sentido de explorarmos o modo como Nietzsche recepciona a filosofia kantiana. O debate sobre o sujeito transcendental, um dos mais complexos do kantismo, move-se em horizontes mais vastos do que os aspectos apontados por Nietzsche.

⁹³ CRP B 131 – 2.

⁹⁴

Nos *Paralogismos da razão pura*, Kant afirma que o "eu penso" é uma unidade logicamente simples que não se decompõe numa pluralidade: "Que o eu da apercepção e, por conseguinte, o eu em todo pensamento seja algo de *singular*, que não possa decompor numa pluralidade de sujeitos e que designe, por conseguinte, um sujeito logicamente simples, eis o que já se encontra no conceito de pensamento e é, conseqüentemente, uma proposição analítica; o que não significa que o eu pensante seja uma *substância* simples, o que seria uma proposição sintética" (CRP B 407-408). A respeito da unidade lógica do eu, Alisson explica: "Uma vez que um pensamento complexo singular requer um sujeito pensante logicamente singular, conclui-se que: 1) o <eu penso> deve ser numericamente idêntico, de tal modo que possa ser agregado reflexivamente a cada uma das representações componentes tomadas individualmente, e 2) deve (necessariamente) ser possível para este sujeito pensante conhecer a identidade numérica do <eu penso>. [...] Em outras palavras, se as representações A, B e C são pensadas conjuntamente em uma consciência singular, o que é necessário para constituir um pensamento singular complexo, então o Eu que pensa A deve ser idêntico ao Eu que pensa B, etc". ALISSON, Henry. E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 164 – 165.

pensamento, portanto tampouco a mim mesmo como objeto (*Gegenstand*)⁹⁵.

A distinção kantiana entre *Gegenstand*, *Objekt* e *Ding*⁹⁶ é importante para sua crítica ao idealismo radical. O termo “coisa” (*Ding*) é utilizado por Kant para designar os objetos metafísicos, “a coisa em si” (*das Ding an sich*), ou a substancialidade metafísica dos objetos anteriores à intuição empírica, a possibilidade de conhecer tais substâncias metafísicas é duramente criticada por Kant. Nos *Postulados do pensamento empírico em geral*⁹⁷, Kant trabalha com a distinção entre a substancialidade de uma coisa (*Ding*) e sua existência tal como representação dos fenômenos que surgem de acordo com a causalidade. Nessa passagem, Kant utiliza *Gegenstand* como “objeto dos sentidos”, cujo significado é o de “aparência”, isto é, “a existência de efeitos resultantes de causas dadas segundo as leis da causalidade”⁹⁸, enquanto o termo *Ding* é reservado para se referir à “existência das coisas (substâncias)”, que não podem ser alcançadas pelo conhecimento humano. Por meio do termo *Objekt*, por sua vez, Kant se refere ao objeto sintetizado pela ação espontânea do conhecimento. Ou seja, enquanto são apreendidos pelos limites da experiência e da intuição empírica os objetos são objetos dos sentidos (*Gegenstand*), e quando se voltam para o entendimento se convertem em objetos para o conhecimento (*Objekt*), porque agora sua intuição empírica foi unida a um conceito⁹⁹. Ao afirmar que o *eu penso* não é uma intuição empírica e, portanto, não pode ser analiticamente um objeto dos sentidos nem um objeto para o entendimento, Kant confere ao ato de pensar uma unidade lógica cuja função é reunir o diverso da experiência numa síntese. Não é, portanto, sem um propósito preciso que no mesmo parágrafo em que faz a distinção entre *Sich* e *Gegenstand*, Kant afirma: “A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente *intelectual* da espontaneidade de um sujeito pensante”¹⁰⁰.

Kant trabalha conceitualmente também com a distinção entre realidade (*Realität*)

⁹⁵ CRP B 406-7.

⁹⁶ Uma análise das distinções entre *Sich*, *Gegenstand* e *Objekt* se encontra no artigo de BRESSAN, Loidemar Luiz. *A crítica kantiana ao idealismo material*. In.: *Thaumazein*, v. 1, n. 1, Santa Maria, p. 1 – 14, 2007. Disponível em: <<https://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/191>> Acesso 28.05.2018.

⁹⁷ Cf. CRP B 279.

⁹⁸ CRP B 279.

⁹⁹ Assim Kant descreve o *Objekt*: “O objeto (*Objekt*), porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada” (CRP B 137).

¹⁰⁰ CRP B 279.

e efetividade (*Wirklichkeit*)¹⁰¹, conferindo ao termo realidade a *quididade* de uma coisa, isto é, sua essência, um predicado de algo em seu conceito, enquanto o termo efetividade se refere a algo que é objeto da percepção¹⁰². Para Kant, “conhecer a realidade das coisas exige a percepção”¹⁰³, e o sujeito do conhecimento não pode ser intuído sensivelmente independente do ato de conhecer, mas o próprio sujeito cognoscente é a síntese do conhecimento. Chegamos a um ponto bastante difícil da filosofia de Kant, pois se o sujeito descrito na *Crítica da Razão Pura* tem a função de reunir sob uma unidade lógica as percepções, há outro aspecto ainda mais fundamental para o sujeito em Kant: o sujeito transcendental, que é a condição de possibilidade das apercepção pura, *a priori*, que confere ao pensamento uma identidade que antecede às percepções exteriores e até mesmo as apercepções empíricas¹⁰⁴ de estados interiores. Para Kant, o sujeito da apercepção transcendental é a unidade da consciência que “precede *a priori* todos os conceitos de combinação”¹⁰⁵, um sujeito que “contém em si a base da unidade de diversos conceitos em juízo e, portanto, da possibilidade do entendimento, mesmo no que se refere ao emprego lógico”¹⁰⁶, tornando-se, assim, “o princípio supremo em toda a esfera do conhecimento humano”¹⁰⁷. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant confere uma valorização ainda maior ao sujeito transcendental, um aspecto que foi sopesado na segunda edição, resguardando ao

¹⁰¹ Cf. PEREZ, D. *Kant e o Problema da Significação*, 2008. Curitiba: Champagnat, 2008, p. 177.

¹⁰² Mestre Eckhart (1260 – 1308) inaugurou o uso filosófico do termo *Wirklichkeit* para destacar o sentido do termo latino *actualitas* (“o que é atual” ou “atualidade”, um conceito que remete a Aristóteles). O verbo “*wirken*”, cuja tradução é “atuar, realizar, efetuar, efetivar”, e a expressão “*wirklich*”, que pode ser traduzido como “o que é verdadeiro”, estão na base do termo *Wirklichkeit*, cuja tradução por “efetividade” ou “mundo efetivo” possui o significado de “mundo atuante” no sentido de ser efeito (*Wirkung*) ou resultado de um processo. Em alemão também existe o termo *Efektivität*, que pode ser traduzido diretamente como “efetividade”, mas não é utilizado com a riqueza semântica do termo *Wirklichkeit*. No pensamento de Eckhart, *Wirklichkeit* designa a realidade que é efeito da obra humana, a “atualização do realizar-se” e a “existência artesanal” no “modo de ser do trabalho”, de acordo com o glossário da edição brasileira dos sermões alemães de Eckhart (cf. ECKHART, Mestre. *Sermões alemães*, vol. 1, tradução de Enio Paulo Giachini e glossário por Hermógenes Harada. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 353). Nas filosofias de Kant e Nietzsche, a palavra *Wirklichkeit* é utilizada para designar o “mundo real”, entendido como o mundo atuante ou efetivo.

¹⁰³ CRP B 272.

¹⁰⁴ Kant recepciona de Leibniz a distinção conceitual entre percepção e apercepção, na obra “*Novos ensaios sobre o entendimento humano*” (1765) Leibniz define percepção como o estado interno da mônoda ao representar os objetos externos, enquanto define apercepção como o conhecimento reflexivo do estado interno da mônoda. A apercepção leibniziana se converte, na *Crítica da Razão Pura*, na apercepção empírica ou “sentido interno”, que é a “consciência de si mesmo de acordo com as determinações do nosso estado em percepção interna” (CRP A 107). Cf. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 33 – 34.

¹⁰⁵ CRP B 130.

¹⁰⁶ CRP B 131.

¹⁰⁷ CRP B 135.

conceito de apercepção transcendental a função de conferir unidade à consciência e fonte *a priori* dos conceitos do entendimento.

John Richardson, num artigo em que analisa a recepção do argumento transcendental na filosofia de Nietzsche, destaca sua forma dedutiva. Para o comentador, a estrutura formal do argumento transcendental parte de uma premissa mínima que hipoteticamente seria aceita tanto por filósofos idealistas quanto céticos, a ideia de que “os meus pensamentos são auto-atribuíveis”¹⁰⁸. Uma vez posto seu início, o segundo passo do argumento transcendental é sua condicionalidade à unidade de um *eu penso*¹⁰⁹ que reúne os pensamentos como “meus pensamentos”, o que é expresso por Kant como a “unidade transcendental da autoconsciência”¹¹⁰. No entanto, tal unidade transcendental não seria provada, mas apenas exigida racionalmente. Segundo Richardson, o argumento transcendental se estrutura de acordo com a dedução: “1) nós concordamos que X é indiscutível / indispensável; 2) mas X só é possível com base em C (sua condição); 3) portanto, não se pode contestar C”¹¹¹. A afirmação de C, ainda de acordo com a leitura proposta por Richardson, é recepcionada por Nietzsche como uma “crença”, ou seja, a existência de um “sujeito transcendental” não passaria de uma sofisticada crença filosófica, uma crença que, segundo Nietzsche em *Além de bem e mal*, se deve a uma pueril confusão alemã que não distingue entre “achar” (*finden*) e “inventar” (*erfinden*) “faculdades”¹¹². Nesse mesmo aforismo, Nietzsche propõe a substituição da pergunta kantiana “como são possíveis os juízos sintético *a priori*?” pela questão genealógica da necessidade de sua crença, visto que tais juízos podem ser “falsos”.

O sujeito transcendental, como havia entendido Wittgenstein, é um limite do próprio conhecimento, é como o olho que possuindo um campo visual não pode ver a si

¹⁰⁸ RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 287-305.

¹⁰⁹ Na CRP 132, na *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, lemos no início do § 16: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. [...] Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela”.

¹¹⁰ CRP B 132.

¹¹¹ RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 290.

¹¹² BM 11.

mesmo, porque se situa fora dele¹¹³. Por prescindir de efetividade, o sujeito da apercepção transcendental não pode, de fato, existir, mas é apenas uma “condição de possibilidade”, segundo Richardson, de reunir aprioristicamente o conhecimento na unidade do *eu*. Nietzsche, diferentemente de Kant, substitui a questão metafísica sobre “as condições de possibilidade da unidade da apercepção”¹¹⁴ pelo questionamento fisiopsicológico das “condições de vida” que possibilitam determinadas formas de pensamento, e nesse sentido ele levaria a crítica kantiana à metafísica para além dos limites do pensamento de Kant.

O sujeito transcendental será recepcionado pela filosofia de Schopenhauer, segundo Nietzsche, com uma conotação marcadamente metafísica e religiosa. No texto preparatório de 1885 citado acima, Nietzsche afirma que a visão kantiana do sujeito possibilitou a sua “existência aparente”¹¹⁵, uma concepção que já possuía um paralelo

¹¹³ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001, 5.633, 5.6331, 5.631, 5.632, 6.000.

¹¹⁴ RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 293.

¹¹⁵ Como mencionamos acima, na primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), Kant confere um alto valor ao sujeito da apercepção transcendental. As considerações feitas por Nietzsche sobre Kant tanto em *Além de bem e mal* 54 quanto no texto preparatório FP 1884 – 1885, 40 [16] ganham relevância interpretativa se levarmos em conta a afirmação de Kant que o conhecimento, cuja gênese se encontra no corpo, deve ter por fundamento uma condição transcendental, isto é, *a priori* e condicionante de toda experiência possível. Reproduzimos nessa nota, uma passagem da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* na qual o filósofo expressa de maneira clara sua concepção do que é o sujeito transcendental e de como ele antecede ao corpo. Uma concepção que será recepcionada por Nietzsche como pertencente à metafísica, cuja crítica verdadeira não foi feita, segundo Nietzsche, pelo filósofo de Königsberg. Eis a citação de Kant: “[...] o conceito de corpo, segundo a unidade do diverso que é pensado por seu intermédio, serve de regra ao nosso conhecimento dos fenômenos externos. Mas, se pode servir de regra das intuições, é somente porque representa, nos fenômenos dados, a reprodução necessária do diverso desses fenômenos e, por conseguinte, a unidade sintética na consciência que deles temos. Assim, o conceito de corpo, na percepção de algo exterior a nós, torna necessária a representação da extensão e, com esta, as representações da impenetrabilidade, da forma, etc..

Toda a necessidade tem sempre por fundamento uma condição transcendental. Deve encontrar-se, portanto, um princípio transcendental da unidade da consciência na síntese do diverso de todas as nossas intuições; logo, também dos conceitos dos objetos em geral e ainda, por consequência, de todos os objetos da experiência, princípio sem o qual seria impossível pensar qualquer objeto para as nossas intuições, pois este objeto não é nada mais do que o alguma coisa, do qual o conceito exprime uma tal necessidade da síntese.

Ora, esta condição originária e transcendental não é outra que a apercepção transcendental. A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno* ou *apercepção empírica*. Aquilo que deve ser *necessariamente* representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental.

Ora não pode haver em nós conhecimentos, nenhuma ligação e unidade desses conhecimentos entre si, sem aquela unidade de consciência, que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos. Esta consciência pura, originária e imutável, quero

na visão religiosa dos vedas¹¹⁶ e que foi inserida na filosofia ocidental por meio de Schopenhauer. Há grandes paralelos entre o pensamento vedanta e a filosofia schopenhaueriana, pois para os vedas por detrás do véu de *Maya*, da ilusão que paira sobre o mundo empírico, a alma ou o caráter individual – *Átman* –, revela o caráter ou alma universal do mundo – o *Brahman*. Para Schopenhauer, o princípio de individuação pertence ao mundo como representação, e por detrás da multiplicidade do mundo fenomênico há o caráter metafísico do mundo, a Vontade¹¹⁷ (*der Wille*). Nietzsche, enquanto leitor de Schopenhauer, está consciente desse paralelismo.

Além de trazer para sua filosofia a influência oriental, o pensamento de Schopenhauer é fortemente marcado por uma leitura idealista da *Crítica da Razão Pura*¹¹⁸, e embora o autor de *O mundo como vontade e representação* recepcione o pensamento kantiano operando diversas alterações, o caráter transcendental do sujeito do conhecimento é mantido. Logo no início de sua obra capital, Schopenhauer afirma que o sujeito é aquele que pode conhecer empiricamente o mundo, mas em si mesmo o sujeito não é um objeto do conhecimento, mas é sua condição.

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, mas não na medida em que é objeto do conhecimento¹¹⁹.

A recepção do sujeito kantiano na filosofia de Schopenhauer tem um eco no pensamento do jovem Nietzsche, de acordo com o texto preparatório de 1885. De fato,

designá-la por *apercepção transcendental*. Que ela mereça este nome, esclarece-se já, porque mesmo a unidade objetiva mais pura, a saber, a dos conceitos *a priori* (espaço e tempo) só é possível pela relação das intuições a essa apercepção. A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio *a priori* a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade” (CRP A 106 - 107).

¹¹⁶ De acordo com a pesquisa de Itaparica, Nietzsche teria feito a associação entre o pensamento vedanta e Kant a partir da leitura do livro “Sobre o sistema vedanta”, de seu amigo Paul Deussen: “o paralelo com o sistema vedanta é assim expresso: de um ponto de vista superior, o *Átman* (a alma individual, o sujeito [*Selbst*]), que “esqueceu sua identidade com o *Brahman*” (Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 291), revela-se como ilusão [*Täuschung*]. – “Não podes ver o vidente da visão, nem ouvir o ouvinte da audição [...], nem conhecer o conhecedor do conhecimento. Ele é sua alma, que está dentro de tudo” (*Brihadâranyaka-Upanishad*, 3, 42)”. SCHLIMGEN *Apud* ITAPARICA, André Luís Mota.

¹¹⁷ Cf. MVR I § 21.

¹¹⁸ É amplamente conhecido o fato de Schopenhauer ter recepcionado positivamente a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) enquanto a segunda edição (1787) será recepcionada por ele com severas críticas. Na

¹¹⁹ MVR I § 2.

no *Nascimento da tragédia*, o êxtase dionisíaco desfaz as barreiras da subjetividade fazendo com que a individualidade se fragmente no encontro com o *Uno Primordial*¹²⁰ (*das Ur-Eine*). Todavia, o programa crítico projetado por Nietzsche no terceiro período de sua produção há muito se afastara de sua metafísica de artista. Entre Kant, Schopenhauer e o jovem Nietzsche¹²¹, há um paralelismo a respeito de uma concepção

¹²⁰ A ideia central do conceito de Uno-primordial é de que existe um Ser primordial, um princípio originário da vida, da qual provêm todos os entes. O mundo surge a partir da diferenciação do Ser primordial em entes individuais, que impreterivelmente tem de retornar ao seio daquele Ser. Nietzsche encontrou a concepção de um Ser primordial, de uma unidade “verdadeiramente-existente”, [*Wahrhaft-Seiende*] na filosofia pré-socrática. E outra grande influência que se pode perceber no conceito de Uno-primordial é a ideia romântica de *anima mundi*, de que a natureza possui uma vida imanente e indestrutível. A ideia de vida ou alma do mundo, *anima mundi*, se baseia na concepção da existência de um princípio metafísico que emana de si a vida que perpassa a natureza e todos os seres. A respeito das influências do pensamento pré-socrático e do romantismo no conceito de Uno-primordial, cf: BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2002.

¹²¹ A periodização da filosofia nietzschiana é feita costumeiramente em três períodos: a) o primeiro período é chamado de *metafísica de artista* ou de *pessimismo romântico* e é marcado por uma forte crítica à cultura da época e por uma reflexão acerca do destino da arte. As grandes influências deste período são Schopenhauer, no qual Nietzsche encontrou um referencial para questionar a racionalidade cientificista da Alemanha do século XIX – que confiava nas ideias de progresso e evolução racional –; e o músico Richard Wagner, que seria o artífice de uma renovação cultural que resgataria a potencialidade da tragédia ática. Esse período, que coincide com a época de docência de Nietzsche na Universidade da Basileia, se inicia com o *Nascimento da tragédia* (1872) e se estende às quatro *Considerações Extemporâneas - David Strauss, o Devoto e o Escritor* (1873), *Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida* (1874), *Schopenhauer como Educador* (1874) e *Richard Wagner em Bayreuth* (1876). b) O segundo período da filosofia de Nietzsche se inicia após sua ruptura com o projeto wagneriano e com um distanciamento da filosofia de Schopenhauer, o tema da estética é substituído por uma aproximação ao método e ao rigor científico do positivismo, método e rigor que o qualificam como *espírito livre*. O rigor científico passa a ser utilizado por Nietzsche na investigação dos fenômenos morais, a moral e a metafísica platônica passam a ser alvos de duras críticas, e para solapar os fundamentos da moral Nietzsche lança mão do método genealógico em *Humano, demasiado humano*. Contudo, a adesão de Nietzsche ao positivismo neste período não foi incondicional, também é marcante nesta etapa a influência dos moralistas franceses e do ceticismo filosófico, tais influências antitéticas são expressas nos termos que costumeiramente servem para classificar o período intermediário da filosofia nietzschiana – *positivismo cético*. O segundo período comporta as obras: *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora: Pensamentos Sobre os Preconceitos Morais* (1881) e os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência* (1882). c) O terceiro período da filosofia de Nietzsche é inaugurado com a introdução dos conceitos de *Além-do-homem*, *Vontade de poder*, e *Eterno Retorno* na obra *Assim falou Zaratustra* (escrito em quatro partes entre 1883-1885). A articulação desses conceitos opera uma devastadora crítica contra a cultura e a moral modernas, formadoras do *último homem* o qual deve ser superado por uma cultura mais elevada e por um além-do-homem, liberto da moral cristã e criador de suas próprias virtudes. As obras subsequentes, *Além de bem e mal* (1886) e *Para a genealogia da moral* (1887) articulam uma crítica sobre a objetividade do conhecimento e uma investigação sobre o valor dos valores morais. O último livro publicado por Nietzsche, o *Crepúsculo dos ídolos* (1888), opera uma nova crítica à moralidade cristã, tal crítica encontra sua forma final em outro escrito do mesmo ano, o *Anticristo*, publicado postumamente. As obras *O caso Wagner, Nietzsche contra Wagner* e *Ecce homo*, ambas de 1888, são, respectivamente, um acerto de contas com Wagner e a modernidade e uma autogenealogia. O terceiro período é nomeado de *reconstrução da obra*, e essa classificação se justifica se se tem em mente que neste período Nietzsche adquire os direitos de publicação de suas obras de juventude e escreve novos prefácios (1886), mas sem alterar o conteúdo desses escritos, além do fato de ser neste período a proposição dos conceitos que caracterizam sua filosofia. Karl Löwith chama a

metafísica do sujeito cognoscente ao qual o último Nietzsche se contrapõe. A existência de um sujeito ilusório corrobora o diagnóstico feito por Nietzsche no aforismo 54 de *Além de bem e mal*, de que o conceito moderno de sujeito possui um viés anticristão, mas ainda é de natureza religiosa, visto que desvaloriza o corpo em vista de uma transcendência. Na *Genealogia da moral*, ao se indagar a respeito do significado dos ideais ascéticos, Nietzsche critica duramente as oposições metafísicas que terminam por menosprezar o corpo em prol de uma visão transcendente do sujeito, que desconsidera o mundo da efetividade do corpo:

(...) como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporeidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” – erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” – que triunfo! – não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o autoescárnio ascético da razão decreta: “*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!...”. (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia dos ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*)¹²².

A crítica delineada por Nietzsche à época de *Além de bem e mal* se contrapõe às concepções fundacionais da modernidade: a substancialização do eu em Descartes, a transcendentalidade do eu kantiano e a metafísica schopenhaueriana. De acordo com o filósofo de Sils Maria, seja pela gramática, pela lógica ou pela ontologia, as consequências dessas concepções do sujeito cognoscente chegam a um ponto comum, a despontencialização do corpo em prol de uma visão do eu de caráter a-histórico, cuja imanência é desconsiderada devido a equívocos filosóficos. Como pensador, Nietzsche não se esquiva de oferecer sua própria perspectiva aos problemas por ele apontados, sendo possível identificar em sua obra um conceito de sujeito diferente da modernidade,

atenção que “esta periodização é uma simples esquematização externa que nós poderíamos mudar por outra, melhor, sem prejudicar a compreensão” (LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 33, 1991. Tradução nossa). A divisão da filosofia de Nietzsche em três períodos, embora seja aceita, não é isenta de problemas porque determinadas ideais estão presentes em mais de um período, o que apontaria uma certa continuidade, contudo, mudanças são inegáveis tanto na forma quanto no conteúdo nos períodos da filosofia de Nietzsche. A periodização da obra de Nietzsche é mantida, então, a partir de sua utilidade didática e expositiva.

¹²² GM III, 12.

uma visão que tem seu ponto de partida no corpo e na tensão pulsional que o compõe.

1.4 A multiplicidade do sujeito

Paralelamente à sua crítica ao sujeito moderno, cujas bases metafísicas são carentes de materialidade, Nietzsche desenvolve sua própria concepção de sujeito plural em textos datados majoritariamente entre 1885 a 1887, nos quais desenvolve a concepção de *corpo* por ele apontada no *Zaratustra*. Enquanto o projeto epistemológico da modernidade erige um sujeito fundamentalmente unitário, colocado distintamente do mundo através da separação “sujeito – objeto”, Nietzsche elabora uma concepção fisiopsicológica do sujeito. Para construir sua concepção, o filósofo terá de superar a antiga dicotomia entre corpo e alma. Zaratustra afirma que separar corpo e alma é uma “coisa de criança”, quando o desperto afirma que “corpo sou eu inteiramente [...] e alma é apenas uma palavra para algo no corpo”¹²³. Nesse mesmo texto, Nietzsche por meio de Zaratustra denomina o puro espírito de “pequena razão” e o corpo de “grande razão”, mas entre pequena e grande razão não há uma dualidade, mas a pequena razão é apenas um fruto da grande razão do corpo, “essa não diz Eu, mas faz Eu”¹²⁴. Essas poucas indicações, expressas de forma poética na trama do profeta Zaratustra, podem ser compreendidas por meio de outros textos publicados pelo autor e em textos preparatórios, que não foram destinados à publicação¹²⁵.

A forma de pensar infantil, segundo Nietzsche, é a mentalidade dos pensadores metafísicos, que afirmam “*a crença nas oposições dos valores*”¹²⁶, cujo olhar busca enxergar no mundo espiritual do homem as mesmas experiências opostas que existem no mundo da natureza, como “quente e frio”, quando na “natureza interior”, no “mundo ético-espiritual” não há oposições simples, mas “diferenças de grau”¹²⁷. Corpo e alma não são realidades distintas, mas nos textos preparatórios de 1885 a 1887 e em *Além de bem e mal*, Nietzsche desenvolve uma reflexão sobre o corpo e a alma que vai ao encontro da forma de pensar que ele havia enunciado no *Andarilho e sua sombra*, entre

¹²³ ZA I, Dos desprezadores do corpo.

¹²⁴ ZA I, Dos desprezadores do corpo.

¹²⁵ Cf. FP 1887, 9 [98]; FP 9 1887, [98]; FP 1884, 27 [27]; FP 1885, 40 [21]; FP 1885, 12 [37]; FP 1885, 40 [21]; FP 1885, 37 [4]; FP 1885, 35 [35].

¹²⁶ BM 2.

¹²⁷ AS 67.

o corpóreo e o espiritual não há oposições, mas “diferenças de grau” e “transições”¹²⁸.

A tradição filosófica desde o conceito platônico de razão estabeleceu um núcleo unitário à base do homem: o *hypokeimenon* aristotélico, a alma em Agostinho e a *res cogitans* de Descartes têm em comum o fato de constituírem uma unidade irreduzível sobre a qual o sujeito é pensado individualmente nessas filosofias. Nietzsche se coloca contra essa tradição ao pensar um sujeito que não se reduz a uma unidade simples, mas um sujeito concebido de modo fundamentalmente plural, isto é, em suas bases há uma relação constante, uma contínua mudança, crescimento e diminuição fisiopsicológica, que Nietzsche vai pensar por meio do conceito de *vontade de poder*, que analisaremos adiante.

Num texto preparatório de 1887, Nietzsche identifica o equívoco que está na gênese da dualidade entre corpo e alma operada pela cultura. Nessa anotação, ele afirma que as categorias racionais e os conceitos têm origem na experiência dos sentidos, e vem daí a “mais antiga cisão” entre “respirar” e “viver”¹²⁹, entre aquilo que caracteriza um corpo vivo (*sôma*) de um cadáver (*nekrós*), a presença da alma, da *psykhé*, termo grego que deriva de *psykhó*, sopra quente. A ideia de alma como princípio vital já está presente nos textos homéricos e nos pensadores da natureza, mas em Platão o conceito de alma assume uma relevância conceitual superior ao reunir em si as ideias de consciência moral, sede da personalidade – o eu –, e centro da atividade cognitiva – a razão¹³⁰. O corpo foi concebido, em textos seminais do pensamento ocidental¹³¹, como

¹²⁸ AS 67.

¹²⁹ FP 1887, 9 [98].

¹³⁰ A tese de doutorado de Hugo Filgueiras de Araújo reúne importantes considerações a respeito do conceito de alma na antiguidade clássica. Cf. pg. 44 – 56 “As noções de *sôma* e *psykhé* e seu uso” (ARAÚJO, Hugo Filgueiras. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*, 167 pg. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, 2012).

¹³¹ Em *Fédon* 66b, o Sócrates-platônico profere um discurso que coloca a alma sob a custódia do corpo, sendo a morte a libertação da alma. De fato, no passo 62bc deste mesmo diálogo, Platão utiliza o termo cárcere (*phróura*) para se referir ao corpo em sua relação com a alma. Em outros diálogos platônicos, o sentido de aprisionamento da alma pelo corpo também é recorrente, no *Crátilo* há o termo prisão/cadeia (*eirgmos*) para se referir ao corpo, e no *Górgias* há um jogo de palavras para relacionar corpo (*sôma*) e sepultura (*sêma*). Hugo Filgueiras de Araújo, ao comentar essa passagem, destaca que a própria concepção de filosofia para Platão está intimamente associada à libertação da alma, mas não num sentido puramente religioso, mas primeiramente filosófico. Araújo afirma: “(...) Resta ao filósofo seguir, na sua atividade, o caminho para a libertação, que somente na morte alcançará, pois sua alma não mais estará sob a guarda do corpo. Não é em um âmbito religioso que o sentido de encarceramento se apresenta, mas no processo pela busca do saber. É necessário que a alma se desprenda do corpo por lhe impor obstáculos, quando na atividade filosófica o homem dele se utiliza (*Fédon* 83a). A alma, segundo esses argumentos, necessita libertar-se do corpo, libertação que se dará de forma plena na morte, à qual a filosofia se antecipa, quando, na investigação filosófica, a alma tenta dele se apartar. A libertação pretendida por Sócrates no diálogo refere-se também a um certo tipo de purificação

prisão da alma, esta possuidora de uma natureza imortal e superior ao corpo. As concepções de que a alma é livre e capaz de determinar a si mesma estão presentes no conceito de sujeito. Nesse mesmo texto preparatório Nietzsche denuncia mais uma vez os “postulados lógico-metafísicos” que, por “convicção no hábito”, levam a pensar a ação humana como “consequência de nossa vontade” e o sujeito como “*agente*”¹³². Dessa forma, a crença na alma e no sujeito estaria no cerne da afirmação de uma vontade livre que é encontrada como princípio da ação na cadeia das causas e dos efeitos. Ocorre que, para Nietzsche, “*não há nenhuma vontade [livre]*”¹³³. O problema da liberdade está intimamente associado ao problema do sujeito, mas esse tema só será tratado no subtítulo a seguir.

O texto preparatório do filósofo, resumidamente até aqui, identificou a cisão entre corpo e alma e criticou a ideia de unidade da vontade e sua liberdade. Mas o principal ganho filosófico desse texto não publicado reside na abertura que o filósofo faz para uma nova concepção de sujeito, que ao negar a unidade substancial do eu não encerra a possibilidade de pensar um tipo mais complexo de sujeito:

A esfera de um sujeito *crescendo* ou se *reduzindo* constantemente – o ponto médio do sistema *transpondo-se* constantemente –; no caso de ele não poder organizar a massa apropriada, ele se decompõe em dois. Por outro lado, um sujeito mais fraco, sem aniquilá-lo, pode se converter em seu funcionário e formar juntamente com ele até certo grau uma nova unidade. Nenhuma “substância”, muito mais algo, que aspira em si ao fortalecimento; e que só quer se “conservar” indiretamente (ele quer se *exceder* –)¹³⁴.

Neste texto, Nietzsche constrói uma imagem de sujeito que não é estática, mas que “cresce” e “reduz”, cujo centro não é fixo e nem unitário, mas pode se multiplicar. Há, ainda, entre esses “sujeitos” uma relação de disputa a ponto de um se transformar em “funcionário” do outro. Essa visão dos fundamentos múltiplos do sujeito não é metafísica porque não constitui uma “substância”, mas se trata antes de uma atividade que aspira a ampliação. O caráter enigmático desse texto preparatório pode ser desfeito se o compreendermos à luz do conceito de vontade de poder¹³⁵, que foi gestado em

(*kathársis*), pois a alma, estando separada do corpo, se encontraria numa situação em si e por si mesma, sem mistura alguma, pura” (*Id.* pg. 39 -40).

¹³² FP 1887, 9 [98].

¹³³ FP 1887, 9 [98].

¹³⁴ FP 1887, 9 [98].

¹³⁵ Assim como Paulo César de Souza, tradutor das obras de Nietzsche editadas no Brasil pela Editora Companhia das Letras, optamos pela perífrase “vontade de poder” para traduzir a expressão *Wille zur*

diversos fragmentos póstumos do mesmo período e trazido à obra publicada em *Além de bem e mal*. É preciso destacar que o conceito de vontade poder é um dos mais profícuos da filosofia nietzschiana, pois serve como uma espécie de operador para os intérpretes construírem diversas leituras do pensamento do autor, e nos valem do conceito de vontade de poder no que ele serve para a construção de nossos argumentos, pois não faz parte de nossa pretensão traçar a gênese desse conceito na obra de Nietzsche¹³⁶. No aforismo 36 de *Além de bem e mal* lemos:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si.

A vontade de poder é um conceito limite na filosofia de Nietzsche, no sentido de que descreve uma ontologia não metafísica, na qual o mundo inteligível e a aparente unidade do ser humano coincidem enquanto atividade dos “desejos” e “impulsos”, a ponto de o pensamento humano ser apenas uma forma de organização impulsiva. Nesse mesmo texto, Nietzsche afirma que os impulsos não são apenas “matéria” ou “nervos”, mas é uma atividade psíquica pulsional, cuja “forma mais primitiva” é o “mundo dos afetos”. Aquilo que Nietzsche expressa por meio da perífrase “vontade de poder” neste aforismo de *Além de bem e mal* aponta para dois significados complementares: 1) a vontade de poder é uma ideia limite entre o psíquico e o biológico, pois as pulsões estão fisicamente naturalizadas no corpo e se manifestam psiquicamente como afetos; 2) a vontade de poder só existe como pluralidade – “vontade atua sobre vontade” –, cuja disputa não leva à aniquilação do organismo, mas à sua “geração” e à sua “nutrição”, ou seja, à sua expansão.

No aforismo 22 de *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que uma visão de mundo é, em seu extremo, apenas uma interpretação possível do mundo e não a própria

Macht, para assim dar ênfase ao poder como jogos de poder e, também, para distanciar o termo poder (*Macht*) de potência (*Potenz*). Na concepção de Nietzsche, a vontade de poder só existe enquanto manifestação efetiva de expansão frente a resistências, a vontade de poder não existe virtualmente, em *potência*, conceito própria da filosofia de Aristóteles. A respeito da tradução de *Wille zur Macht* cf. a nota explicativa de Paulo Cesar de Souza à pg. 200 – 201 de BM; cf. tb. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e auto-superação da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 39.

¹³⁶ Para uma leitura a respeito da gênese do conceito de vontade de poder em Nietzsche, Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

realidade, e por isso interpretar o mundo configura uma forma de vontade de poder¹³⁷. Mas “homem e mundo” não são coisas distintas, só são separáveis por meio da gramática¹³⁸, tanto homem e mundo são pensados por Nietzsche como devir, como vontade de poder¹³⁹. Mas nos detendo especificamente ao tema do sujeito como vontade de poder, não seria correto pensar, segundo Nietzsche, que há um “eu” ou “alguém” por detrás da interpretação, mas a interpretação só existe como expressão de um jogo plural que é dominado por um afeto vitorioso, cuja vitória e dominação não é definitiva, mas está no curso das transformações, em devir, e por isso é um arranjo de domínio e subjugação ininterruptos. Numa anotação preparatória Nietzsche afirma: “Não se tem o direito de perguntar: “quem interpreta afinal?”, mas o próprio interpretar, como uma forma de vontade de poder, tem existência (mas não como um “ser”, mas como um *processo*, um *devir*) um afeto”¹⁴⁰. Em seus fundamentos ontológicos – ou na falta deles –, não há um sujeito autônomo em Nietzsche, mas um processo em devir que é expressa pela ideia de vontade de poder, que não é um conceito carente de materialidade, mas que é pensado fisiologicamente em Nietzsche.

Como bem afirmou Giacoia Júnior¹⁴¹, Nietzsche não quer simplesmente substituir a visão platônica da alma por uma concepção naturalista, que reduziria o sujeito à simples materialidade. O que Nietzsche faz em seu pensamento é construir uma ideia de alma cuja natureza não é distinta do corpo, mas plural e composta pela atividade dos impulsos e afetos, como ele afirma em *Além de bem e mal*: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social de impulsos e afetos querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”¹⁴².

¹³⁷ Nietzsche utiliza vários termos da língua alemã para trabalhar com a ideia de interpretação: *Interpretation*, *Auslegung*, *Deutung* e *Ausdeutung*. Embora Nietzsche não faça uma distinção comprometida dos termos, pode-se afirmar que há dois sentidos fundamentais para a noção de interpretação em sua filosofia: há uma conotação de interpretação (*Interpretation*) como maestria na arte da ler, neste sentido um aforismo de Nietzsche não cessa com sua leitura, mas deve ser desdobrado em todos os seus significados (Cf. GM, Prólogo 8); e há o sentido de interpretação (*Auslegung*) como imposição de significados, o que torna a ideia muito próxima ao conceito de vontade de poder (Cf. BM 22).

¹³⁸ GC 36.

¹³⁹ FP 1885, 38 [12].

¹⁴⁰ FP 1886, 2 [151]; Cf. tb. FP1886, 2 [190].

¹⁴¹ Cf. GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Metafísica e subjetividade*. In.: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. S. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423 – 444.

¹⁴² BM 12.

A hipótese¹⁴³ da vontade de poder, associada ao conceito de alma plural, permite pensar a existência de um sujeito que em suas bases é uma pluralidade fluída. No entanto, uma questão pode ser levantada: se o sujeito é plural, como afirma Nietzsche, de onde provém a consciência da aparente unidade subjetiva do eu? Para Nietzsche, a atividade fisiopsicológica dos impulsos, instintos e afetos entre si é o domínio de um conjunto pulsional sobre outro, que temporariamente permanece sob seu mando, para depois se mobilizar em busca de sua própria realização. Somente parte dessa atividade dos impulsos vêm à consciência e esta nada mais é do que um efeito de superfície da atividade instintiva e pulsional. A consciência é, nesse sentido, uma simplificação dos impulsos em vista de sua realização. Nietzsche expressa com clareza esses pensamentos em outro texto inédito:

A partir do fio condutor do corpo reconhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivificados que, em parte lutando uns com os outros, em parte coordenados e subordinados uns aos outros [...]. Entre esses seres vivos há aqueles que são em uma medida elevada dominadores como aquele que obedecem, e, entre eles, também há, por sua vez, uma vez mais a luta e vitória. O conjunto do homem tem todas aquelas propriedades do orgânico, que permanecem em parte inconsciente para nós e que <em parte> se acham conscientes sob a forma de impulsos¹⁴⁴.

Em outro texto inédito, Nietzsche afirma que a “representação de nossa unidade subjetiva” se deve a um “trabalho hierárquico” entre os impulsos, no qual há uma “divisão do trabalho”¹⁴⁵ dos afetos, impulsos e instintos, enfim, de tudo aquilo que permanece não conhecido racionalmente em sua origem, mas que só pode ser auscultado conscientemente como desejo. Em *Além de bem mal*, Nietzsche afirma que o sujeito é uma “estrutura social de muitas almas”¹⁴⁶, regido por um “afeto de comando”, no qual é “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”, e o sujeito possui a

¹⁴³ Segundo Paul van Tongeren, Nietzsche expressa vários de seus pensamentos fundamentais por meio de fórmulas que denotam hipóteses, como “supondo que”, empregada em *Além de bem e mal*. Para Tongeren, esse uso de expressões hipotéticas expressam a intenção assumida de Nietzsche em caracterizar seu pensamento como *filosofia experimental*, no sentido de não fixar seu pensamento em posições dogmatizantes. O caráter provisório com o qual Nietzsche expressa sua filosofia a insere numa postura *perspectivista*, pois sabe que sua posição é uma interpretação que permite o aparecimento de outras interpretações possíveis, de modo que a provisoriedade com a qual o filósofo se expressa é uma das marcas de seu pensamento, isto é, a filosofia de Nietzsche é uma tentativa de expressão que não se fixa em verdades últimas e só se pode manifestar como tentativa, sem eleger uma fórmula final. Cf. TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre “Para além de bem e mal”*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012. p. 158 – 160.

¹⁴⁴ FP 1884, 27 [27].

¹⁴⁵ FP 1885, 40 [21].

¹⁴⁶ BM 19.

experiência de seu “eu” e do querer subjetivo como unidade porque os afetos de comando simplificam o conflito pulsional – sem o eliminar –, e somente essa simplificação vem à consciência como unidade subjetiva e volitiva do eu, como “eu quero”.

A ideia de que a consciência é um efeito de superfície da atividade dos impulsos e instintos foi exposta com clareza por Nietzsche no aforismo 354 da *Gaia ciência*, no qual o filósofo afirma que o problema do “tornar-se consciente” é compreendido à medida que os estudos da fisiologia explicam que os animais vivem sem possuir autoconsciência, porque ao mesmo tempo em que não são capazes de uma consciência autorreflexiva, também não precisam dela. Segundo Nietzsche, também os seres humanos poderiam viver sem possuir autoconsciência, na medida em que os processos vitais como a alimentação e a reprodução são guiadas pelos instintos e o próprio pensamento não é uma atividade necessariamente consciente. Nas palavras de Nietzsche:

A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela [a consciência] se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também a nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho.

O “filósofo mais velho” que se ofenderia com essas afirmações de Nietzsche poderia perfeitamente ser Kant, para o qual, conforme vimos, “o *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações¹⁴⁷”. O pensamento autoconsciente é somente uma espécie de pensamento e está longe de ser a primeira forma do pensar, apesar de ser sua forma mais sofisticada. Assim, o problema da existência da consciência pode ser reformulado como o questionamento sobre as condições e quais necessidades geraram a consciência reflexiva. Entre as condições que levaram o surgimento da consciência, segundo Nietzsche está a “necessidade de comunicação” devido à “natureza gregária” dos seres humanos que no processo civilizatório sentiram cada vez mais a necessidade de transmitir aos outros seres humanos suas necessidades e desejos, construindo “pontes” por meio dos “signos de comunicação”. Há um paralelismo, neste ponto, entre linguagem e autoconsciência, porque a gênese da consciência está associada à necessidade de comunicação, segundo Nietzsche: “o

¹⁴⁷ CRP B 131 – 2.

homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si”.

A linguagem e aquilo que ela expressa de forma autoconsciente, ainda de acordo com a *Gaia ciência*, é uma forma de “corrupção, falsificação, superficialização e generalização”¹⁴⁸ de sensações que são íntimas e que para serem comunicáveis são tornadas superficiais e genéricas. Num texto não publicado de 1883, Nietzsche afirma que a atividade do corpo é uma ação coordenada e inteligente e utiliza como exemplo o processo digestivo, que é a ação de “muitos intelectos”, o qual não poderia ser compreendido pela consciência. A consciência é ela mesma o último fruto da ação “coletiva e coordenada” dos impulsos e dos afetos que formam o corpo. Nas palavras de Nietzsche:

Nosso intelecto não pode de maneira alguma captar a multiplicidade de uma inteligente ação coletiva coordenada, muito menos produzir algo que seja, por exemplo, o processo digestivo. É a ação conjugada de *muitos e muitos intelectos!* Por toda parte onde encontro vida, já encontro esse jogo conjunto, coletivo! E inclusive um dominador que se encontra nos muitos intelectos. – Mas assim que pensamos as ações orgânicas como executadas *com ajuda de muitos intelectos*: elas se tornam completamente incompreensíveis para nós. Pelo contrário, nós precisamos pensar o próprio intelecto como uma consequência última daquele orgânico¹⁴⁹.

Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche descreve com bastante clareza sua concepção da atividade dos impulsos que estão na base do pensamento consciente e o porquê de a autoconsciência ser o produto mais tardio da atividade das pulsões, afetos e instintos. Nietzsche afirma que a existência da consciência depende de uma “pulsão excludente e repelidora”, que opera uma “seleção” do que deve ser consciente, porque a pluralidade das percepções do mundo sensível e as atividades orgânicas do corpo são informações excessivas para o correto funcionamento do intelecto consciente. Nas palavras de Nietzsche:

Assim como um general não quer e não deve tomar conhecimento de muitas coisas para não perder a visão global: assim também no nosso espírito consciente precisa haver, antes de tudo, uma pulsão *excludente e repelidora*, uma pulsão seletiva – a qual só permite que se apresentem *determinados facta*¹⁵⁰. A consciência é a mão com que

¹⁴⁸ GC 354.

¹⁴⁹ FP 1883, 12 [37] 1883.

¹⁵⁰ A ideia de *facta* em Nietzsche aponta para o conceito de interpretação, pois no pensamento de Nietzsche não existem fatos absolutos ou “em si” (FP 1886-1887, 7 [60]), e que conseqüentemente

o organismo agarra mais longe em torno de si: precisa ser uma mão firme. Nossa lógica, nosso senso de tempo, senso de espaço são tremendas capacidades de abreviação com a finalidade de comandar¹⁵¹.

Ao comentar essa passagem de Nietzsche, Giacoia Júnior denomina a atividade do intelecto como um “comitê diretor”¹⁵², cuja responsabilidade é o governo e o direcionamento da comunidade à qual está à frente, porém, esse governo não é independente de seus subalternos, mas há uma relação de “dependência dos regentes em relação aos regidos”¹⁵³ assim como “a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade”¹⁵⁴. A unidade subjetiva da consciência não é um deslocamento da razão em relação ao corpo e aos processos inconscientes e fisiológicos que o compõe, mas a existência da consciência é o produto simplificado de um complexo processo fisiopsicológico que tem por objetivo a coordenação do conjunto. Dessa forma, a experiência da unidade subjetiva do eu não é contraditória à multiplicidade que está na base do sujeito, a unidade subjetiva é uma simplificação que permite a consciência, “o eu é uma consciência parcial de eventos internos”¹⁵⁵. Ao contrário de Descartes, para Nietzsche, o pensamento e a existência do eu não são substancialmente coincidentes, porque para o filósofo alemão a atividade inconsciente dos impulsos, afetos e instintos é uma forma de pensamento e o pensar que se configura em linguagem é a forma mais tardia da atividade pensante do conjunto corporal. Nietzsche não nega a existência da consciência e de sua unidade subjetiva, mas confere a ela o estatuto de uma “ficção reguladora”, que permite a cognoscibilidade do devir do mundo: “(...) considero o *próprio eu como uma construção do pensamento (...)*, ou seja, como *ficção regulativa*, com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de “cognoscibilidade” é inserida, *é imaginada como presente* em um mundo do devir”¹⁵⁶. Sobre este aspecto, há certa similaridade entre o sujeito como ficção regulativa de Nietzsche e o sujeito lógico

necessitam ser pensados e descritos (NF 1884, 27 [67]) para então serem interpretados e assumirem um significado (AC 52). Há, também, uma relação entre *facta* e ficção, a ponto de Nietzsche afirmar que só existem “fatos fingidos” (A 307), mas por outro lado, a constância e a recorrência de certos *facta* permite a Nietzsche afirmar a existência de fatos fisiológicos (AC 20), fatos psicológicos (FP1880, 7 [242] 1880), etnológicos (GM III, 17) e sociais (FP 1885-1886, 2 [118]), mas o filósofo nega a existência de fatos morais (CI, Os melhoradores da humanidade 1).

¹⁵¹ FP 1885, 34 [131]. Tradução de Flávio R. Kothe.

¹⁵² Cf. GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Metafísica e subjetividade*. In.: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. S. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423 – 444.

¹⁵³ FP 1885, 40 [21].

¹⁵⁴ BM 19.

¹⁵⁵ FP 1885, 37 [4].

¹⁵⁶ FP 1885, 35 [35].

de Kant no que diz respeito à função que esses sujeitos desempenham no papel da unidade do eu cognoscente, no entanto, para Kant tem de haver uma unidade transcendental que condiciona o sujeito cognoscente, enquanto que para Nietzsche a unidade do sujeito que conhece é apenas uma ficção, atrás da qual não há uma unidade.

A “grande razão” que é o corpo, a “multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”¹⁵⁷ poeticamente expressadas por Zarathustra compõe uma unidade fisiopsicológica, mas não se trata de uma unidade simples, mas de uma unidade de organização. O corpo com tudo aquilo que o compõe – células, tecidos, órgãos e funções orgânicas, assim como impulsos, instintos e afetos – possuem como predicados sensação, volição e pensamento¹⁵⁸. A nova concepção fisiopsicológica do sujeito proposta por Nietzsche quer se colocar acima da dicotomia entre corpo e alma, porque por um lado não postula um materialismo reducionista, assim como também não leva adiante a visão metafísica da alma da tradição filosófica. A tarefa do pensamento de Nietzsche é de erigir um pensar que se fundamente¹⁵⁹ pelo corpo como “fio condutor”, por isso é tão importante para o filósofo interpretar as pistas deixadas pelo corpo, por suas preferências, rejeições e testemunhos mudos de pensamento consciente. Num texto não publicado, Nietzsche afirma que o “movimento é um simbolismo para os olhos: ele indica que algo foi sentido, querido, pensado”¹⁶⁰. Toda a atenção que Nietzsche dedica ao corpo, à sua dietética, ao clima no qual vive, à alternância entre saúde (*Gesundheit*) e doença (*Krankheit*)¹⁶¹, a ascensão da alegria e o seu declínio, veem da reserva semiótica

¹⁵⁷ ZA I, Dos desprezadores do corpo.

¹⁵⁸ FP 1885, 40 [21].

¹⁵⁹ Aqui o termo *fundamento* é empregado em seu sentido pleno, como princípio originário e como linha diretiva.

¹⁶⁰ FP 1885, 40 [21].

¹⁶¹ Saúde e doença exercem um papel fundamental na filosofia de Nietzsche, e apontam para a estreita relação entre vida e obra. No entanto, a relação entre pensamento e vida não pode ser reduzida numa valorização excessiva à biografia de Nietzsche, na direção que levaria a concluir que sua filosofia seria simples resultado da experimentação dos estados de saúde e doença de seu autor. Por outro lado, Nietzsche sempre se opôs ao pensamento frio e destacou que sua reflexão é proveniente de sua experiência pessoal. A solução para esse problema é abordar os estados de saúde e doença de Nietzsche em sentido filosófico, cujo ganho é não reduzir a filosofia nietzschiana à simples descrição etiológica, pois numa filosofia que trabalha por meio de figurações e em que os autores e personagens são tornados em avatar, a saúde e doença de Nietzsche se transformam em signos para o surgimento do conflito dos instintos, sua hierarquia e sua *décadence*. Tal conflito da vontade de poder aponta para processos de expansão e afirmação do que é bom (*Gut*) – a saúde –, e para processos de superação do que é ruim (*Böse*). No entanto, não existe uma saúde ideal, no sentido de que para Nietzsche a saúde seria um estado de normalidade, mas em sua fisiopsicologia a saúde incorpora a doença para fazer dela ocasião de superação e da ampliação de perspectivas. Assim, a alternância entre saúde e doença não serve apenas para compreender o estado de inspiração de seu autor, mas indica uma perspectiva mais ampla, em que o corpo é pensado como um complexo de impulsos e instintos que se relacionam com o mundo efetivo e, a partir dessa relação que pode ser ascendente ou decadente, estimam os valores. Por

proveniente do corpo, que deve ser auscultado. O discurso de Zaratustra para aqueles que desprezam o corpo exorta a respeito da importância em se dar atenção ao Si-mesmo (*Selbst*) que é o corpo: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria”¹⁶².

1.5 A subversão da “condição de possibilidade” para “condições de vida”

Ao se desfazer a visão unitária do sujeito e a dicotomia entre corpo e alma, ainda persiste outro problema intimamente ligado ao tema do sujeito, ao qual Nietzsche precisa responder, trata-se do problema da liberdade e da responsabilidade moral. Afinal, desde Platão o tema da responsabilidade moral tem sido relacionado ao sujeito, um tema que tem em Kant seu maior representante na modernidade, e no caso de Nietzsche, cabe observar que ao diluir o conceito de sujeito é preciso também repensar o conceito de liberdade e responsabilidade moral. A relação entre Nietzsche e Kant é um tema profícuo e pode ser abordada a partir de diversos vieses interpretativos¹⁶³, há aqueles que concebem uma proximidade e até mesmo uma filiação entre os filósofos.

meio dos conceitos de saúde e doença, o filósofo procura lançar mão de argumentos que naturalizam o pensamento e torna o corpo algo espiritualizado.

¹⁶² ZA I, Dos desprezadores do corpo.

¹⁶³ Dentre os intérpretes que pensam a filosofia de Nietzsche a partir de sua proximidade com Kant, conferimos destaque a Kaulbach, Volker, Magnus e Marques. Friedrich Kaulbach afirma que o perspectivismo de Nietzsche herda a valorização kantiana da razão prática sobre a razão teórica (Cf. DALLA VECHIA, Ricardo Bazilio. A filosofia da filosofia de Nietzsche: uma releitura de F. Kaulbach. In.: *Revista Sofia*. Vitória, vol. 3, n.2, jul/dez 2014, p. 216 -230). Volker Gerhardt, a partir de uma interpretação sistemática de Nietzsche, afirma que a vontade de poder pode ser compreendida a partir do primado da razão prática kantiana como uma autodeterminação do homem sobre si mesmo (GERHARDT, Volker. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: MARQUES, Antônio. *Nietzsche: cem anos após o projeto “vontade de poder-transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Veja, 1986). Bernd Magnus sustenta que o eterno retorno de Nietzsche pode ser pensado, em oposição a uma interpretação cosmológica, como um imperativo existencial, assim como o conceito de espírito livre também seria uma espécie de “dever” autoimposto, aos moldes do imperativo kantiano (MAGNUS, Bernd. *Nietzsche’s existential imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1978). Antônio Marques pensa a filosofia nietzschiana pertencente ao projeto moderno de valorização do fenomenalismo e do subjetivismo, e o perspectivismo nietzschiano se desenvolve na radicalização da filosofia transcendental kantiana, e o sujeito autoafirmativo de Nietzsche pode ser lido à luz da *Aufklärung*, que convida o público a estabelecer a si mesmo uma moral pessoal em oposição a uma moral imposta exteriormente (MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003). Para uma apresentação introdutória dessas interpretações, cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche e Kant: aproximações, usos e afastamentos. In.: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. S. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 43 – 62.

Um ponto pacificado na pesquisa sobre o filósofo de Sils-Maria é a principal fonte de informações sobre Kant que Nietzsche teve acesso, trata-se da obra *História do materialismo* de Friedrich Lange, na qual Nietzsche obteve uma apreciação crítica dos conceitos kantianos, principalmente acerca do conceito de liberdade transcendental. Lange atribui ao conceito de liberdade e responsabilidade moral de Kant um “duplo fundo místico”¹⁶⁴ e faz um parentesco entre a distinção entre fenômeno e *noumenon* com a “sublime criação de Platão” que separou o “mundo sensível” do “mito do inteligível”¹⁶⁵. Lange conclui sua análise de Kant ponderando que a metafísica kantiana abriu as portas para o idealismo alemão, pois a liberdade transcendental encontra um lugar muito mais apropriado na poesia do que na arquitetura conceitual de Kant. Essas ponderações de Lange sobre Kant, assim como a interpretação de Schopenhauer sobre o filósofo de Königsberg, repercutem amplamente no pensamento de Nietzsche.

Enquanto o projeto moral de Kant se apoia nos pilares da liberdade de um sujeito transcendental que cria suas próprias leis a partir de um critério racional de pretensões universais, Nietzsche pensa o sujeito e sua ação a partir de critérios bastante distintos¹⁶⁶. Richardson destaca uma diferença fundamental entre os pensadores¹⁶⁷, enquanto a argumentação de Kant parte do questionamento pelas “condições de possibilidade” em busca do transcendental, Nietzsche questiona as “condições de vida”¹⁶⁸ que mobilizam a pergunta pela verdade e o estabelecimento dos valores. Num fragmento póstumo de 1887, Nietzsche anota que a “confiança na razão” e em suas “categorias” expressam uma condição de vida e uma crença, e não uma “verdade”:

[...] nas avaliações se expressam *condições de conservação e crescimento* / todos os nossos *órgãos e sentidos do conhecimento* só

¹⁶⁴ LANGE, Friedrich Albert. *Historia del materialismo*. Traducción Vicente Colorado. Tomo II. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1903, p. 70.

¹⁶⁵ LANGE, Friedrich Albert. *Historia del materialismo*. Traducción Vicente Colorado. Tomo II. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1903, p. 78.

¹⁶⁶ Uma análise comparativa dos projetos morais de Nietzsche e Kant pode ser lida em PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. In.: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, v. 4, n.2, jul/dez 2009, p. 329.

¹⁶⁷ RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 287-305.

¹⁶⁸ Apenas nas obras publicadas no período posterior ao *Zaratustra* podemos encontrar uma série de textos nos quais Nietzsche questiona as condições de vida, utilizando termos variáveis: Condição de vida (*Lebens-Bedingung*): BM 188, AC 25, (*Lebensbedingung*) GC 110, BM 4, BM 62, BM 276; Condições da vida (*Bedingungs des Lebens*): GC 110; Condição de existência (*Existenz-Bedingung*): GC 1, GC 7, GC 335, EH Porque sou um destino 4; (*Existenzbedingung*) GM I, 10; Condições de preservação (*Erhaltungs-Bedingung*): AC 16, AC 26; (*Erhaltungsbedingung*) AC 16; Condição de crescimento (*Wachstums-Bedingung*): BM 188, AC 25.

são desenvolvidos em vistas às condições de conservação e crescimento / a *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, ou seja, a *avaliação* da lógica demonstra apenas a *utilidade*, provada pela experiência, da lógica para a vida: *não* a sua “verdade”¹⁶⁹.

A maneira nietzschiana de questionar as condições de vida tem como critério a imanência do sujeito efetivo, a perscrutação do corpo e dos afetos, a história pessoal e as influências do meio, e também quais são as formas de vida almejadas pela transformação dessas condições, a perspectiva elegida por Nietzsche é o ponto de vista fisiológico, que inquirir se as condições de vida favorecem a um tipo ascendente ou um tipo decadente de homem¹⁷⁰.

Ao analisar a relação de Nietzsche com a filosofia moderna, Werner Stegmaier afirma que Nietzsche concebe a estrutura da metafísica, “desde Platão até Hegel, como um entrelaçamento dos conceitos de incondicionado, fundamento, razão e *télos*”¹⁷¹. No que toca particularmente a Kant, o comentador alemão destaca que o filósofo de Königsberg se apoia num incondicionado, a razão metafísica, enquanto Nietzsche, ao questionar as “condições de vida”, não se orienta na busca de um incondicionado¹⁷². Nesse sentido, podemos compreender as afirmações de Nietzsche no início da *Aurora*, onde ele questiona que Kant, ao necessitar de seu “reino moral”, fundo-o numa esfera “inapreensível à razão” – o transcendental –, e o peso da crítica de Nietzsche é sobre essa *necessidade* de verdade.

¹⁶⁹ FP 1887, 9 [38].

¹⁷⁰ Cf. GM III, 25.

¹⁷¹ STEGMAIER, Werner. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 39.

¹⁷² Numa nota de rodapé, Stegmaier explica que Heidegger concebeu o conceito de vida em Nietzsche como um substituto da razão metafísica e, por ocupar esse posto, a ideia de vida seria um conceito da metafísica nietzschiana. Contrário a essa interpretação, Stegmaier justifica que o conceito de vida em Nietzsche não se orienta pela ideia de incondicionado. Reproduzimos a explicação do comentador: “[...] à diferença dos conceitos que vão desde Aristóteles até Hegel, o conceito de vida de Nietzsche exclui justamente tanto a autonomia de uma razão incondicionada quanto um universal como limite e medida da intensificação da vida, ele não é orientado por um incondicionado. Ao contrário, o conceito metafísico de razão desvia-se do de Nietzsche, porque a razão metafísica, em sua apropriação cognitiva, faz o conhecido, ainda sob as categorias da razão, valer e subsistir por si como o necessário e verdadeiro. Se em Descartes a razão se reflete como o que se põe a partir de si mesmo, ou seja, como o interpretante, é em sua demonstração da existência de Deus, todavia, que ela se assegura de sua verdade objetiva. Kant, que renunciou a essa garantia divina, de imediato delimita *a priori* a razão dentro das medidas de seu interpretar. Mas, ao conhecer *a priori* as condições de seu interpretar, ela suprime (*aufheben*) o caráter condicionado dele e, assim, torna possível uma verdade necessária, incondicionada” (STEGMAIER, Werner. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 49).

[Kant] a fim de criar espaço para seu “reino moral”, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um “Além” lógico — para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão.¹⁷³

Aos olhos de Nietzsche, Kant exerce o papel de um “trabalhador da filosofia”¹⁷⁴, de um funcionário público¹⁷⁵ e de um juiz de paz¹⁷⁶. E em *Além de bem e mal*, ao sopesar o papel da filosofia enquanto crítica, Nietzsche afirma que “o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico”¹⁷⁷. A crítica, para o filósofo de Sils Maria, configura um instrumento necessário, mas ela é meio e não um fim. Ao contrário dos “trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel”

os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado — estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo¹⁷⁸.

Trata-se, no entanto, de impor leis para si mesmo, como assevera Nietzsche no § 11 d’ *O Anticristo*. Nesse texto, o filósofo toma palavra “contra Kant como *moralista*” a partir de uma contraposição entre uma lei imposta a si mesmo de uma lei imposta a todos. Nietzsche afirma que “uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo”, e alerta que o “dever” e o “bom em si” são “fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida”. O critério para estabelecer a lei para si é justamente o que foi renegado por Kant como contingente e impossível de ser universalizado, “o prazer”, pois “uma ação imposta pelo instinto da vida tem no prazer a prova de que é uma ação *justa*”. O prazer é uma semiótica para descobrir aquilo que promove as condições mais pessoais de si mesmo, pois, para Nietzsche, “o que não é condição de nossa vida a prejudica”, e as “leis da conservação e do crescimento [da vida] exigem que cada qual

¹⁷³ A, Prefácio, 3.

¹⁷⁴ BM 211.

¹⁷⁵ CI, Incursões de um extemporâneo 29.

¹⁷⁶ Cf. A 197. Nietzsche se refere a Kant como um “juiz de paz” por causa da intenção de Kant em determinar aquilo que é cognoscível e aquilo que é inapreensível à razão, e também de “reservar um lugar para a fé”. Nietzsche cita a CRP B, XXX.

¹⁷⁷ BM 210.

¹⁷⁸ BM 211.

invente a sua virtude, seu imperativo categórico”. As imposições de uma razão transcendental, sob a justificativa de erigir critérios universais para a ação, apresenta-se como aquilo que nivela os homens numa medida que os diminui: “o que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade interna, sem uma profunda escolha pessoal, sem prazer? como autômato do “dever”? É a própria receita da *décadence*”.

O deslocamento da questão sobre as condições de possibilidade para a reflexão sobre as condições de vida conduz o tema do sujeito e da liberdade, em Nietzsche, para o corpo e suas preferências, uma reflexão cujo critério não parte da abstração de uma razão transcendental, não se trata, porém, de negar a razão, mas de pensar sua pertença ao corpo. Conceitualmente, Nietzsche tem de se ver com a questão filosófica do determinismo e da liberdade, pois como filósofo, Nietzsche pensa a partir de uma tradição na qual ele se reconhece, mas também quer superar.

1.6 A negação do livre-arbítrio e do determinismo

A crítica de Nietzsche se choca com os pilares fundamentais da filosofia moderna: o eu como fundamento do sujeito e a centralidade da razão e da consciência em relação à corporeidade. A ideia de liberdade da vontade ou de livre-arbítrio é o último bastião metafísico de uma forma de pensar, uma fortaleza que tem a seu favor a tradição filosófica que desde Platão conferiu ao ser humano o atributo da liberdade, um conceito que se tornou imprescindível na filosofia moral. O conceito de liberdade é o fundamento sobre o qual são atribuídos valores morais, assim como é o critério para a qualificação jurídica de imputação de responsabilidade. A liberdade é, portanto, um conceito estelar que orienta a organização jurídica e moral da sociedade, sem a ideia de um sujeito livre, de um agente moral, a própria convivência social e sua organização parecem ruir.

A partir da perspectiva do debate filosófico, a posição de Nietzsche é claramente contrária a Kant, que atribui ao sujeito a liberdade de autodeterminação e imputação de responsabilidade, e sutilmente distinta de Schopenhauer, para o qual o ser humano, pensado como objetivação da vontade, não é livre.

À primeira vista, Nietzsche parece adotar uma concepção determinista, ao

questionar em diversos textos as ideias de vontade livre¹⁷⁹ e livre-arbítrio¹⁸⁰. No aforismo 21 de *Além de bem e mal*, o filósofo zomba da ideia de livre-arbítrio ao citar o personagem de fantasia infantil criado por Rudolf Erich Raspe, o barão de Münchhausen, que por um ato de livre vontade foi capaz de “arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência”. Para Nietzsche, afirmar que o livre arbítrio é uma *causa sui* [causa de si mesmo] é um erro e uma contradição, e por detrás da afirmação da liberdade da vontade se encontraria o desejo de “querer julgar e punir”, que só é possível quando se concebe o sujeito da ação como um agente livre e, portanto, responsável¹⁸¹. Mas nesse mesmo aforismo de *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que é necessário nos livrarmos tanto do conceito de livre-arbítrio quanto o seu oposto, a ideia de um “cativo-arbítrio”, que seria um abuso dos conceitos de causa e efeito.

Ao criticar a ideia determinista de um “cativo-arbítrio”, que estaria intimamente entrelaçado na causalidade naturalista, Nietzsche assevera que “o “cativo-arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades “*fortes e fracas*”¹⁸². O filósofo, então, critica a concepção de causalidade naturalista ao postular que as ideias de “conexão causal” e “necessidade psicológica¹⁸³” são apenas conceitos criados pelo intelecto humano que insiste em fixar sentidos no mundo efetivo, quando o mundo é, em seu caráter íntimo, constituído por forças em devir, que Nietzsche pensa por meio da ideia de vontade de poder. No aforismo 22 de *Além de bem e mal*, ao tratar da vontade de poder¹⁸⁴, Nietzsche faz uma surpreendente inversão nos resultados regulares das leis

¹⁷⁹ “O que é querer? — Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: “Eu quero que o Sol se ponha”; e daquele que não pode parar uma roda e diz: “Eu quero que ela rode”; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: “Estou aqui deitado, mas eu quero estar aqui deitado!”. No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão “eu quero”?” (A 124).

¹⁸⁰ Cf. CI, Os quatro grande erros 3 – 8.

¹⁸¹ CI, Os quatro grande erros 7.

¹⁸² BM 21.

¹⁸³ BM 21. Nessa crítica às ideias de conexão causal e necessidade psicológica a alusão a David Hume é clara.

¹⁸⁴ Werner Stegmaier destaca o fato de Nietzsche ter se referido à vontade de poder em textos preparatórios e anotações pessoais com termos consagrados da metafísica como “essência” (BM 186), “princípio” (FP 1887, 9 [188]), “fundamento e o caráter derradeiro de toda transformação” (FP 14 [80] 1888) ou mesmo “a mais íntima essência do ser” (FP 1888, 14 [80]). O comentador alemão afirma que o uso de tal vocabulário é um dos motivos que levou Heidegger a interpretar a vontade de poder como um princípio metafísico, como o “caráter fundamental do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, Vol. II, tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense: 2009, p. 200). Contudo, a interpretação da vontade de poder enquanto uma proposição metafísica pode ser desfeita, ainda de acordo com Stegmaier, se levarmos em conta que tais afirmações se encontram em textos não preparados para a publicação. Assim, se numa das mais poéticas formulações de Nietzsche o mundo e o homem são reduzidos à vontade de poder numa conotação propositiva (FP 1885, 38 [12]) em textos preparatórios, na obra publicada o filósofo usa termos hipotéticos para se referir ao conceito. No

científicas da natureza¹⁸⁵, na visão de Nietzsche os eventos do mundo tem um curso “necessário” e “calculável”, “não porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis”¹⁸⁶. Nietzsche reserva essa interpretação do mundo como “hipótese”, frente à qual a visão científica do mundo certamente consideraria um absurdo. Nesse aforismo, a intenção de Nietzsche é deslocar as teses rígidas ao campo das perspectivas e das hipóteses, e quando uma visão de mundo é posta frente à outra é construído um jogo interpretativo no qual uma perspectiva precisa se colocar à prova, e nesse jogo acontece inevitavelmente a sutil admissão de que toda visão de mundo é, em última instância, uma perspectiva.

Quando Nietzsche, em *Além de bem e mal*, afirma que no mundo faltam as leis¹⁸⁷ e o designa como vontade de poder¹⁸⁸, ele não fornece uma teoria propositiva. De acordo com Stegmaier¹⁸⁹, a vontade de poder não é a afirmação de como o mundo é ou deve ser, mas ela, ao contrário, é a teoria que impossibilita qualquer definição última sobre o mundo. Veremos adiante que na *Genealogia da moral*, Nietzsche conferirá ao conceito seu tratamento mais elaborado, ao demonstrar que todas as definições são significados impostos e, portanto, fluídos¹⁹⁰. Num fragmento de 1886, Nietzsche escreve: “Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem ser resolvidos nela)”¹⁹¹. Num fragmento póstumo de 1888, no qual se lê três títulos possíveis, “vontade de poder”, “filosofia” e “crítica ao mecanicismo”, Nietzsche escreve:

aforismo 36 de *Além de bem e mal*, ao propor a vontade de poder, Nietzsche afirma fazer uma “tentativa” e “arriscar uma hipótese”, que para se erigir precisa necessariamente da resistência e do confronto com outra vontade: “vontade atua sobre vontade”, e somente nesse sentido é possível para Nietzsche afirmar, na obra publicada, que “o mundo visto de dentro” é vontade de poder (Cf. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).

¹⁸⁵ O conceito de necessidade (*Notwendigkeit*) possui uma variação semântica na obra de Nietzsche. Devemos levar em consideração que Nietzsche não compreende a ideia de necessidade como semanticamente equivalente a determinismo, mas devido ao fato de Nietzsche não fazer um uso demarcado dessas palavras o intérprete deve se ater ao seu sentido. Desde a época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche tem uma postura decidida em favor da necessidade contra o livre-arbítrio, mas tal necessidade não significaria determinismo, porque o determinismo supõe vontade livre e vontade constringida, e para Nietzsche não existe essa separação. Quando Nietzsche critica a ideia de necessidade, ele critica a concepção determinista.

¹⁸⁶ BM 22.

¹⁸⁷ BM 22.

¹⁸⁸ BM 36.

¹⁸⁹ BM 36.

¹⁹⁰ Cf. GM II, 12 – 14.

¹⁹¹ FP 1886, 2 [77].

Afastemos aqui os dois conceitos populares, “necessidade” e “lei”: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coerção; o segundo, uma falsa liberdade. “As coisas” não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma regra: não há coisa alguma (- isso é uma ficção), elas também não se comportam de maneira alguma sob uma coerção da necessidade. Não se obedece aqui: pois o *fato de algo ser tal como é*, tão forte, tão fraco, não é consequência de uma obediência ou de uma regra ou de uma coerção...

O grau de resistência e o grau de superpoder – é disso que se trata em todo acontecimento: se nós, para o nosso uso doméstico do cálculo, sabemos expressar isso em fórmulas “legais”, tanto melhor para nós! Mas não estabelecemos nenhuma moralidade no mundo com o fato de fingirmos que elas são obedientes –

Não há nenhuma lei: cada poder retira a cada instante a sua derradeira consequência. A calculabilidade baseia-se precisamente no fato de que não há nenhum *mezzo termine* [termo médio].

Um *quantum* de poder é designado pelo efeito que exerce e ao qual ele resiste. Falta a adiaforia: que seria em si pensável¹⁹².

A teoria da vontade de poder, de acordo com a redação desse fragmento preparatório, é essencialmente diferente da redação poética expressa no fragmento de 1885¹⁹³, mas se temos duas redações não publicadas, qual seria o critério para levar um texto não publicado em maior consideração e não o outro? De acordo com os critérios estabelecidos por Mazzino Montinari, o texto preparatório deve servir ao intérprete para esclarecer e complementar a obra publicada, jamais para corrigi-la ou substituí-la. E no fragmento em tela há justamente uma explicação da vontade de poder conforme trazida a público em *Além de bem e mal*. No texto citado, por meio do conceito de vontade de poder, o filósofo opera uma crítica à visão determinista do mundo, ele afirma que não há uma “necessidade”, uma “lei” que estabelece regras ao mundo, mas “cada poder retira a cada instante a sua última consequência”, o que significa afirmar que no jogo de poder e resistência não há um “termo médio”, uma essência ou uma lei que exista independente do jogo de poderes, não há um “em si” que persista independente dos *quanta* de poderes. No aforismo 22 de *Além de bem e mal*, essa ideia é destacada por meio de um

¹⁹² FP 1888, 14 [79].

¹⁹³ Trata-se do texto do já citado FP 1885, 38 [12], que foi popularizado por Heidegger como a doutrina oculta de Nietzsche. Nesse texto, Nietzsche escreve: “E vós também sabeis o que para mim é “o mundo”? Devo mostra-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não se torna maior, nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma (...). Esse meu mundo *dionisíaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse mundo-misterioso da dupla volúpia, esse meu para além de bem e mal, sem meta, se é que não reside na felicidade do círculo uma meta, sem vontade, se é que um anel não tem uma boa vontade em relação a si mesmo – vós quereis um *nome* para esse mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para mais destemidos, mais amigos da meia-noite? – Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E vós também sois essa vontade de poder – e nada além disso!”.

diálogo no qual alguém expressa, frente às “leis da natureza” o jogo conflitivo da vontade de poder, revelando que tudo o que se pode construir sobre o mundo é “interpretação”, e frente a isso o leitor poderia objetar que aquilo que foi dito também seria apenas uma interpretação, e na conclusão do aforismo, numa espécie de maiêutica, Nietzsche afirma: “tanto melhor!”.

A total impossibilidade de erigir teses verdadeiras, como consequência radical da vontade de poder, tem dois vieses, o epistemológico – para o qual todas as leis científicas seriam simplificações e abreviações do mundo efetivo em sinais¹⁹⁴ –, e o sentido ético, para o qual toda afirmação do *ser assim* perde seu caráter verdadeiro para se constituir como imposição. Queremos destacar que o jogo conflito da vontade de poder elimina, num só golpe, as noções de necessidade e de liberdade, porque não há, na visão de Nietzsche, nenhum elemento fora ou anterior ao jogo de poder que o condicione. Em sua visão mais elementar, a vontade de poder é um jogo de poder de resistência de forças, o que na linguagem da física moderna é expresso pelo termo *quantum*, e no homem é um afeto, um sentimento que se excede, um *páthos*. No mesmo fragmento póstumo, Nietzsche conclui:

(...) Não resta nenhuma coisa, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em sua “atuação” sobre eles – a vontade de poder, não um ser, um devir, mas um *páthos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se obtém um devir, um atuar...¹⁹⁵

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta uma metáfora que tem a finalidade de traduzir sua visão a respeito do homem como pluralidade de forças fisiopsicológicas, e tais forças estariam na gênese das ações que posteriormente serão avaliadas moralmente e que serão associadas à responsabilidade moral. Embora Nietzsche não lance mão do termo “vontade de poder” no texto, seus elementos constitutivos são utilizados, pode-se afirmar que neste texto Nietzsche não explica o conceito, mas o utiliza como operador para desenvolver sua reflexão. Nietzsche usa as imagens bíblicas de “ovelha” e “lobo” para distinguir um comportamento que é visto

¹⁹⁴ De acordo com a interpretação de Werner Stegmaier, a ciência é pensada por Nietzsche como um conhecimento útil para a orientação da vida, embora o filósofo alemão jamais tenha respondido como é possível para a ciência propor leis científicas. Cf. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

¹⁹⁵ FP 1888, 14 [79].

como manso, pacífico e, conseqüentemente “bom”, de um comportamento que é agressivo, violento e, conseqüentemente, “mau”¹⁹⁶. A ideia de responsabilidade moral deriva, segundo Nietzsche, da crença popular que há um agente livre que seria o responsável por sua ação e, portanto, sua ação é uma escolha deliberada e que pode ser imputada moralmente. Mas de acordo com a visão de Nietzsche a respeito da constituição fisiopsicológica do animal homem, não há um “eu” ou uma consciência pura que antecede à ação, e a força não é livre para se expressar senão como força. Nas palavras de Nietzsche:

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 diferente¹⁹⁷.

Ao negar a existência de um agente racional livre e unitário, Nietzsche confere o estatuto de existência efetiva apenas à ação, que movida por forças fortes ou fracas se efetiva no mundo. As avaliações da moral derivam, segundo Nietzsche, de afetos que almejam fixar agentes moralmente responsáveis pelas ações, o anseio de encontrar culpados, quando em sua natureza o vir-a-ser antecede às avaliações morais¹⁹⁸. Logicamente, as imputações de culpa e responsabilidade têm o seu papel de organização do mundo social e jurídico, cuja necessidade não é negada por Nietzsche. À primeira vista, as considerações sobre a expressão das forças parecem endossar o aparente determinismo na filosofia de Nietzsche, uma vez que não há um agente livre e responsável que possa deliberar pela sua descarga. No entanto, nossa intenção é demonstrar que a descarga das forças e das ações não são predeterminadas mecanicamente antes da ação ou por um arbítrio livre.

Num fragmento póstumo de 1883, ao refletir sobre as finalidades e intenções da ação humana, Nietzsche refuta o eudemonismo e o utilitarismo, afirmando que o homem não age em vista da felicidade ou da utilidade, mas age devido a “uma *certa*

¹⁹⁶ GM I, 13.

¹⁹⁷ GM I, 13.

¹⁹⁸ Cf. CI, Os quatro grande erros 7.

quantia de energia que se expande”, até o ponto em que ela necessita inevitavelmente “se descarregar”¹⁹⁹. Esse “processo de explosão” de energia, de forças, de instintos, pulsões e afetos, embora seja inevitável, no ser humano há uma diferenciação essencial: a forma pela qual a energia determinante é descarregada não está predeterminada. Segundo Nietzsche:

*E uma só e mesma quantia de sensação energética pode se descarregar de mil modos: isso é “liberdade da vontade” – a sensação de que em relação à explosão necessária centenas de ações servem igualmente bem. A sensação de uma certa arbitrariedade da ação no que se refere a esse alívio de tensão*²⁰⁰.

Como vimos anteriormente, a atividade interpretante do corpo constituído como comunidade plural é portadora dos atributos volição, sensação e pensamento²⁰¹, e o jogo interpretativo dos impulsos, dos instintos e dos afetos demanda uma exteriorização na forma de ação, que é escolhida num nível anterior à consciência, antes de haver um ficcional “eu quero”. A tensão de forças acumulada pelo conflito pulsional e afetivo gera uma forma pré-racional de pensamento e deliberação e esse acúmulo de forças como qualquer energia precisa se descarregar. Esse acúmulo energético elege um objeto para sua descarga, o que já configura um alívio da tensão, mas que ainda precisa se descarregar na ação. Nesse mesmo texto preparatório, Nietzsche escreve: “Minha solução: o grau da sensação energética fecunda o espírito; ele expõe muitas metas, escolhe uma delas, cujas consequências sejam um alívio para o sentimento: ocorre, portanto, uma dupla descarga²⁰²: uma vez na *antecipação* de uma meta que alivia, depois na própria ação²⁰³”.

Podemos resumir o pensamento de Nietzsche sobre o acúmulo de forças que precisam ser descarregadas da seguinte maneira: a tensão dos impulsos, instintos, desejos e afetos compõe uma matéria bruta determinante, que não pode ser descartada ou transformada por um ato deliberado da consciência – afinal, a consciência é ela mesma um produto desse conflito. Contudo, a descarga desse conflito não é algo

¹⁹⁹ FP 1883, 7 [77]. Tradução de Flávio R. Kothe.

²⁰⁰ FP 1883, 7 [77]. Tradução de Flávio R. Kothe.

²⁰¹ FP 1885-1887, 40 [21].

²⁰² Tradução adaptada.

²⁰³ FP 1883, 7 [77]. Tradução de Flávio R. Kothe.

predeterminado antes da ação, a forma da exteriorização da energia²⁰⁴ não está colocada antes de sua efetivação como ação. A descarga da tensão acumulada pelo jogo conflitivo dos impulsos dependerá do encontro casual com o mundo efetivo, e os impulsos, instintos e afetos fazem a experiência do mundo como um processo de sua alimentação, um estímulo ao seu crescimento até sua vazão, e na ausência desses estímulos os impulsos e afetos tendem a retrair. No aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche utiliza a bela metáfora da alimentação dos pólipos para aludir ao crescimento dos impulsos, que se agarram aos estímulos dados pelo acaso, ou seja, de forma não-determinada. Do encontro entre os impulsos e os estímulos dados pelo mundo são criadas as vivências ou experiências pessoais²⁰⁵ (*Erlebnis*), que são invenções (*Erdichten*). Nas palavras de Nietzsche:

Viver e inventar. — Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murçarem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. E, devido a essa casual alimentação das partes, o pólipo crescido será algo tão casual como foi seu desenvolvimento. Expresso de modo mais claro: supondo que um impulso se ache no ponto em que deseja satisfação — ou exercício de sua força, ou desafogo dela, ou preenchimento de um vazio — é tudo linguagem figurada —: ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins; se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, o impulso como que tateia, em sua sede, todo estado em que se acha ele, e, se ali nada encontra para si em geral, tem de esperar e continuar sedento: ainda um momento e ele se debilita, mais alguns dias ou meses de não-satisfação e ele murça, como uma planta sem chuva.

²⁰⁴ Ou de sua descarga para o “interior” do homem, o que acontece no “homem do ressentimento”, que configura a ruína fisiopsicológica. GM I, 10; GM II, 1.

²⁰⁵ A respeito do conceito de vivência em Nietzsche cf. VIESENTEINER, Jorge Luiz. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, jun/2013, p. 141-155.

Dessa forma, o acúmulo de tensão e de forças no organismo se descarrega como ação nas situações reais do mundo efetivo²⁰⁶, formando as vivências. Podemos dizer, então, que o acúmulo de forças do organismo é determinante, mas a maneira como ele se descarrega não está dado previamente.

Como já vimos, Nietzsche pensa a consciência como um produto do corpo, concebido como vontade de poder e comunidade plural de muitas almas, por isso não cabe à consciência a capacidade de decisão e de autodeterminação. Mas isso não significa que a consciência não tenha nenhum papel na construção das vivências e na descarga da energia dos impulsos e afetos. Nietzsche concebe o intelecto e a consciência como produtos dependentes dos instintos e afetos²⁰⁷, mas também pensa a consciência, o último produto do corpo, como sua instância dirigente em relação aos afetos, impulsos e instintos, uma comunidade que se satisfaz conjuntamente²⁰⁸. Como parte integrante do corpo, a consciência tem um papel importante, o de levar as decisões e escolhas feitas pelos impulsos e afetos à sua execução no mundo efetivo. Num texto preparatório de 1883, Nietzsche escreve: “A *ação mais livre* é aquela em que a nossa natureza mais própria, forte, fina e treinada se destaca e de tal modo que o *nosso intelecto exhibe ao mesmo tempo* a sua mão diretiva. – Portanto, a *ação mais arbitrária* e mesmo assim *mais racional!*”²⁰⁹.

A mão dirigente da consciência leva os instintos, impulsos e afetos, em uma palavra, a “nossa natureza” a se exteriorizar em forma de ação. E essa ação é, ao mesmo tempo, arbitrária e racional. É arbitrária porque nossa natureza não é fruto da deliberação, pois é ela que nos compõe; mas também é racional e livre porque não é predeterminada por fatores externos a ela e a razão figura como seu instrumento. A liberdade em Nietzsche assume contornos que fogem das rubricas do simples determinismo naturalista e da ideia de livre-arbítrio, não há vontade livre capaz de se autodeterminar e também não há um determinismo frio que prescreve as ações. O corpo como comunidade perceptiva, volitiva e inteligente é livre, se pensarmos essa liberdade como a capacidade de exteriorizar os afetos e instintos de forma não determinista.

As afirmações de Nietzsche sobre a liberdade que poderiam ser completamente antitéticas podem, assim, ser compreendidas. O complexo de impulsos, instintos e

²⁰⁶ As situações reais que se encontram no mundo efeito formam aquilo que os filósofos da fenomenologia, como Heidegger e Sartre, denominam como facticidade.

²⁰⁷ FP 1885, 40 [21].

²⁰⁸ BM 19.

²⁰⁹ FP 1883, 7 [52]. Tradução de Flávio R. Kothe.

afetos que formam a individualidade de cada ser humano é um “granito de *fatum* [destino] espiritual” que desperta escolhas e decisões que não podem ser eliminadas ou deliberadas porque nelas se expressa um “sou eu”²¹⁰. Esse aforismo de *Além de bem e mal* é claro ao afirmar que o “lá embaixo” no submundo do corpo há a persistência e a força de impulsos e afetos que, em diversos textos do filósofo, são expressos como instintos e gostos seletivos. Mas há afetos que podem ser superados e transformados, mas não pela decisão da consciência, mas pela existência de outros afetos, no qual o papel da consciência é levar a sua realização. Em outro aforismo da mesma obra, Nietzsche afirma que “a vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos”²¹¹.

1.7 O espírito livre

Antes de possuir o instrumento teórico da vontade de poder, o filósofo pensou a questão da liberdade humana e do imperativo “sê a si mesmo”²¹² a partir de uma reflexão aforismática, na qual o *espírito livre* surge a partir da preocupação de Nietzsche com a cultura, um problema que pode ser posto na possibilidade do homem se distanciar da tradição e dos costumes que são transmitidos de forma irrefletida. Nos seus escritos do período intermediário, fase em que se afastou da influência romântica de Wagner e da metafísica de Schopenhauer, o filósofo lança mão do conceito de espírito livre (*Freigeist*)²¹³, uma imagem inicialmente genérica que se tornará, no Nietzsche tardio, uma forma de autorreconhecimento filosófico e uma das imagens de tipo humano elevado, o espírito livre (*Der Freigeist*).

Em 1888, no *Ecce homo*, ao comentar a obra *Humano, demasiado humano*, publicado originalmente dez anos antes, Nietzsche afirma que o livro é o “monumento

²¹⁰ BM 231.

²¹¹ BM 117.

²¹² O elogio feito a Schopenhauer, conforme a *III Consideração extemporânea*, é de que o filósofo de Frankfurt soube “ser si mesmo”, buscando desprender-se das massas em busca de uma vida autêntica (cf. SE 1).

²¹³ O termo “espírito livre”, como destaca Clademir Araldi, surge nas anotações pessoais do filósofo em 1871, na época da elaboração do *Nascimento da tragédia*, portanto, na primeira fase do pensamento do autor. No entanto, o conceito só começa a ganhar forma na obra publicada em 1874, em *Schopenhauer como educador*, na *Terceira Consideração Extemporânea*, numa passagem em que Nietzsche elogia seu antigo mestre como “espírito livre”. A partir de 1877 e 1878, a ideia de espírito livre passa a ocupar um estatuto central na obra de Nietzsche. Cf. ARALDI, Clademir. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. . Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2004.

de uma crise”²¹⁴. De fato, na obra encontramos uma transição interna no pensamento do autor, que corresponde à mudança de seus referenciais teóricos e a tematização filosófica de suas próprias experiências pessoais como o adoecimento, o recobrar lentamente a saúde e o estilo de vida viandante. A partir dessa época, Nietzsche encontra na história, na psicologia e nas ciências naturais instrumentos para investigar a origem da moral, criticar a religião e desmascarar as ilusões da metafísica. Apesar de ser um crítico da modernidade, Nietzsche identifica no espírito do Iluminismo (*Aufklärung*) uma forma de pensar que se opõe aos dogmatismos e no rigor científico se manifesta uma razoabilidade que faz da religião “coisa de criança”²¹⁵. Nietzsche encontra no modo de pensar da ciência de sua época um “método” que se distancia da metafísica, que tradicionalmente questiona o extramundano e o extrassensível, enquanto a ciência seria um instrumento de valorização das coisas *humanas, demasiado humanas*²¹⁶. É a partir dessa “paixão pelo conhecimento”²¹⁷, para usar uma expressão de *Aurora*, que Nietzsche lança mão do conceito de espírito livre, um tipo humano que se eleva sobre a tradição e a moral gregária, por isso o conceito tem de ser compreendido em oposição ao seu contrário, o “espírito cativo”. Lemos em *Humano, demasiado humano*:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]. De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé.²¹⁸

Enquanto a religião exige fé e a moral solicita obediência irrefletida, a “busca pela verdade” conduz o espírito livre a não procurar abrigo em fantasias construídas pelos “santos” e pelos “gênios”, embusteiros que fazem da religião e da arte domínios da metafísica. No entanto, na imagem do espírito livre Nietzsche não troca a verdade da metafísica por uma verdade “melhor”, a verdade científica; a aproximação de Nietzsche das ciências não é em busca de um incondicionado, mas por um instrumento de crítica à moral, à religião e à metafísica, um instrumento em que o homem é naturalizado ao

²¹⁴ EH, HH 1.

²¹⁵ HH I, 20.

²¹⁶ Cf. OLIVEIRA, Jelson. Educação como autolibertação na filosofia de Nietzsche. In.: *Pensamento Educacional*, Curitiba, V.8, n. 19, maio/ago 2013, p. 132 – 146.

²¹⁷ A 429.

²¹⁸ HH I, 125.

mesmo tempo em que as superstições filosóficas e religiosas são criticadas. A valorização das ciências naturais é sopesada por Nietzsche em sua inclinação, neste mesmo período ao ceticismo que, assim como a ciência não pode crer na metafísica, mas o espírito do ceticismo questiona o próprio valor da verdade.

A criticidade e a cientificidade não são as únicas características do espírito livre, a vida contemplativa e o amor à solidão são vistos como qualidades que possibilitam ao espírito livre o afastamento das massas e a aproximação de si mesmo²¹⁹. No prefácio de 1886 à obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche deixa claro que a busca pela verdade do espírito livre, neste momento em que o filósofo já se reconhece nesta imagem, conduz à busca por independência intelectual, ao experimentalismo e a “ser a si mesmo”. O filósofo discursa sobre a “grande libertação” (*Loslösung*)²²⁰ que, ao romper as cadeias que prendem o espírito livre, leva-o para mais próximo de sua “própria tarefa”, que lentamente toma corpo e vem ao mundo. Tal tarefa referenciada por Nietzsche em 1886 é a tarefa da transvaloração dos valores, da qual falaremos exaustivamente no terceiro capítulo.

O subtítulo de *Humano, demasiado humano* é *Um livro para espíritos livres*, e no prefácio o autor esclarece que à época da primeira publicação da obra “não existem esses espíritos livres” e “nunca existiram”, foram inventados como “companhias fantasmas”²²¹ para que ele pudesse suportar sua própria solidão. No entanto, Nietzsche entende sua própria filosofia como um anúncio e preparação para os “bons europeus”²²² do amanhã, que tem na imagem dos filósofos do futuro²²³ a expressão do engajamento de Nietzsche com a transformação da cultura. Em suas reflexões dedicadas à educação, o filósofo advertiu a cultura de sua época, que valorizava a erudição e a adulação do passado, ao invés de proporcionar condições adequadas para o surgimento dos espíritos livres. A preocupação do filósofo com a formação (*Bildung*) de seres humanos que rompem com a *décadence* tem, de um lado, a crítica à cultura das massas e, por outro lado, o convite à formação de si mesmo como um processo de autolibertação²²⁴.

²¹⁹ Para uma análise do conceito de solidão em Nietzsche, cf. OLIVEIRA, Jelson. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Coleção Pensamento Contemporâneo, Curitiba: Champagnat, 2010.

²²⁰ HH I, Prefácio 3 e 7.

²²¹ HH I, Prefácio, 2.

²²² HH II, Prefácio 6.

²²³ Cf. BM 204 e 211.

²²⁴ Cf. OLIVEIRA, Jelson. Educação como autolibertação na filosofia de Nietzsche. In.: *Pensamento Educacional*, Curitiba, V.8, n. 19, maio/ago 2013, p. 132 – 146.

Ao tratar do espírito livre, Nietzsche usa expressões como “independência”²²⁵ de pensamento, e “o impulso para a liberdade como o mais forte instinto de nosso espírito”²²⁶. O espírito livre “por excelência”, escreve o filósofo na *Gaia ciência*, é aquele que diferentemente do “crente” que “tem” de “ser comandado”, possui “prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade da vontade*, que um espírito se despede de toda crença”²²⁷. A compreensão isolada dessas afirmações pode levar Nietzsche para mais próximo do Iluminismo do que ele se imaginava, pois a autodeterminação e a suspensão das crenças irrefletidas são características da filosofia das luzes²²⁸. No entanto, a autodeterminação do homem e o imperativo de “ser a si mesmo” não são para Nietzsche produtos de um livre-arbítrio, trata-se antes de uma crítica ao gregarismo e à tradição moral que produzem em seu interior um tipo humano uniforme. Dar formas a si mesmo, de acordo com o prefácio de *Humano, demasiado humano*, é o problema da *hierarquia (Rangordnung)* da alma do espírito livre. A tensão do espírito livre é uma “gravidez inconsciente” que “nada dispensa”, mas utiliza até mesmo dos “desvios” e se alimenta tanto dos “estados de indigência” quanto de “prazer “na “alma e no corpo”. Citamos integralmente o parágrafo § 7 do prefácio de *Humano*:

Tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de sua liberação, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre a sua vivência. "Tal como sucedeu a mim", diz ele para si, "deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer tomar corpo e 'vir ao mundo'." A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada uma das suas vicissitudes — muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa. Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje. Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o nosso problema: somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama "ser humano", como mensuradores de todo grau, de cada "mais elevado" e "um-acima-do-outro" que também se chama "ser humano" — em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso —, até que enfim pudemos dizer, nós,

²²⁵ A 242.

²²⁶ HH II, AS 211

²²⁷ GC 347.

²²⁸ Cf. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? In.: *Textos Seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

espíritos livres: "Eis aqui — um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos — que nós mesmos *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui — o nosso problema!"²²⁹.

A compreensão dessa grande libertação é retrospectiva, “eis uma longa escada [...] que nós mesmos *fomos*” e o “objetivo” da libertação não é um estado dado conscientemente por uma razão que se eleva acima de si, julgando-se e estabelecendo uma meta. Nietzsche testemunha que foram suas crises, seu adoecimento, sua solidão e vida viandante que irromperam nele um novo “gosto”, e em meio a essas grandes transformações seu pensamento adquiriu novo vigor. Veremos a seguir, como o cultivo dos afetos e dos instintos coloca a questão da liberdade e do determinismo para além das oposições da metafísica.

1.8 O cultivo dos impulsos e afetos

Embora não seja possível fazer uma demarcação precisa do uso dos termos impulsos e instintos em Nietzsche, em alguns textos o filósofo deixa entender que é a regularidade de alguns impulsos persistentes que formam os instintos e os gostos individuais, constituindo uma natureza pessoal. É a hierarquia ou ordenamento (*Rangordnung*) desses impulsos e instintos individuais que forma o caráter pessoal do sujeito²³⁰, assim como as marcas que a história privada de cada biografia e os traços herdados pela cultura e pela época em que se vive. A ideia de caráter e seu cultivo, no filósofo de Naumburg, está intimamente associada ao conceito de subjetividade. No que toca à organização e hierarquia dos impulsos e instintos, Nietzsche desenvolve a ideia de que o caráter pessoal não é imutável e pode ser alterado. Todavia, não se trata da admissão ou reabilitação do antigo conceito do ‘eu’ da tradição filosófica, um eu que seria capaz de conhecer a si mesmo e se alterar por força do livre-arbítrio. O registro no qual Nietzsche insere suas considerações a respeito do caráter do indivíduo e da possibilidade de sua mudança é sempre o corpo, e não o puro espírito.

Como vimos anteriormente, ao afirmar que a vontade de poder é o conflito dos *quanta* de poderes, Nietzsche expressa a tensão fisiopsicológica que está na base da

²²⁹ HH I, Prefácio 7.

²³⁰ Em BM 6, Nietzsche afirma que a moral de um filósofo “dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”.

aparente unidade do sujeito, do qual a consciência emerge como seu mais sofisticado produto. Mas antes de possuir o conceito de vontade de poder, na fase intermediária de seu pensamento, o filósofo já havia construído uma reflexão aforismática sobre a constituição do sujeito. Na essência desse sujeito, Nietzsche não encontra uma “vontade livre” ou uma “razão transcendental”, mas a relação entre impulsos, afetos e desejos que habitam a alma e constituem o caráter. Tomaremos alguns aforismos do período intermediário de Nietzsche para pensar o problema do cultivo de si, e à luz da filosofia madura do autor veremos que as conclusões do “sujeito plural” obtidas por meio do conceito de vontade de poder são coerentes com a reflexão promovida pelo filósofo desde a época de *Humano, demasiado humano*.

Nietzsche, no aforismo 560 de *Aurora*, compara o caráter a um jardim que é formado por impulsos, um jardim que pode permanecer sem cultivo, no qual os afetos podem crescer e lutar entre si à revelia, mas também é possível imprimir certa ornamentação a esse jardim, de modo a tolher alguns impulsos e deixar outros crescerem mais fortes. Esse aforismo tem o sugestivo título de “O que somos livres para fazer” e o reproduzimos em sua integralidade:

Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os gérmenes da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim — pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não crêem em si mesmas como em fatos inteiramente consumados? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter?

O aforismo termina com uma interrogação que sugere concordância ao leitor, e faz uma clara referência a Schopenhauer e a Kant, autores que antes de Nietzsche desenvolveram cada qual sua caracterologia²³¹. A metáfora do jardim é acompanhada

²³¹ A respeito da oposição da oposição de Nietzsche às caracterologia de Kant e Schopenhauer, cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Nietzsche: entre servo e livre-arbítrio. In.: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 80 – 112.

pela imagem de um jardineiro que tem a capacidade de cultivar certos impulsos ou deixa-os crescer de forma desimpedida. A ideia de cultivo²³² (*Züchtung*) em Nietzsche é um conceito que diversas vezes alude à educação, mas o universo de origem da palavra é a agricultura, e nesse sentido Nietzsche afirma que o homem é a “planta” mais forte porque seus instintos se contrapõem²³³, e devido à tensão de seu mundo interior, o homem é o animal mais “inaudito, profundo, enigmático, pleno de contradição e futuro”²³⁴. Nos textos dedicados à sua crítica à moral, Nietzsche deixou claro que o cristianismo e a cultura de sua época constituíam fenômenos doentios porque minam os impulsos fortes e sadios do homem e fomentam impulsos fracos, que terminam por arruinar a saúde de seu organismo, tornando-o incapaz de se elevar acima do que o filósofo denomina de moral gregária.

No aforismo 65 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche aponta a necessidade de que o indivíduo se atente para os impulsos de vingança e ira, que são identificados como indesejáveis e negativos. Em textos do último período de sua produção filosófica, Nietzsche concebe a natureza desses impulsos como incapaz de criar novos valores, pois encerram os afetos num ciclo doentio de vida contra a vida, já que são os mesmos afetos que estão na gênese do ressentimento. Embora a reflexão de Nietzsche sobre os afetos formadores do ressentimento só seja exposta em 1887 na *Genealogia da moral*, em 1880, no *Andarilho e sua sombra*, ira e vingança já figuram como impulsos que não podem crescer e desabrochar livremente nos indivíduos que se dedicam à tarefa de dar formas ao seu próprio caráter. Nas palavras de Nietzsche:

Um homem que não quer assenhorear-se de sua ira, de seu amargor e afã de vingança, de sua volúpia, e procura se tornar senhor em alguma outra coisa, é tão estúpido como o lavrador que cultiva seus campos junto a uma torrente bravia, sem proteger-se dela²³⁵.

²³² A ideia de cultivo aparece em diversos textos de Nietzsche a partir das anotações de meados da década de 1870, e sua proveniência é de origem darwinista e, principalmente, lamarckiana. Nietzsche concorda com os princípios de Lamarck de que o criador age sobre a hereditariedade dos organismos ao modificar seus hábitos e condições de vida, todavia, não aceita sem reservas a ideia de um cultivo natural, porque ele também não compactua irrestritamente com a ideia de seleção natural de Darwin. Ao lado da ideia de um cultivo individual do homem, Nietzsche pensa também um projeto programático de cultivo de uma humanidade livre em relação à moral cristã. A respeito da relação entre Nietzsche e a biologia moderna, cf. FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Loyola, 2014.

²³³ Cf. FP 1884 27 [59].

²³⁴ GM II, 16.

²³⁵ HH II, AS 65

O conhecimento de tais impulsos não é de um sujeito cognoscente destacado do corpo e capaz de auscultar a si mesmo independente da ação e de suas consequências, mas o conhecimento dos impulsos e dos afetos pertence àquilo que Nietzsche denomina de “inferência regressiva”²³⁶, que é uma forma de analisar os feitos a partir de um prisma psicológico, perguntando-se sobre a natureza dos impulsos e afetos que lhe deram origem, ou seja, o conhecimento dos impulsos acontece na ponderação do passado individual e não no tempo de sua realização. É o olhar psicológico para os atos passados que permite conhecer os impulsos e afetos que os motivaram, assim como é a regularidade dos afetos descobertos no olhar retroativo do próprio comportamento e ações que outorga a afirmação “eu sou assim”.

Em *Aurora*, Nietzsche trata num longo aforismo de seis medidas adotadas pela tradição ocidental para combater a impetuosidade de um impulso. O aforismo 109, intitulado “Autodomínio, moderação, e seu objetivo último” descreve que a veemência de um impulso pode ser enfraquecida por meio de técnicas ascéticas: 1) evitar ocasiões de satisfação do impulso; 2) imprimir uma regularidade temporal para sua satisfação; 3) satisfazer um impulso até sua exaustão, de modo a adquirir certa repulsa sobre ele; 4) associação de pensamentos dolorosos à satisfação de um impulso; 5) o deslocamento de energia de um impulso para a satisfação de outro; 6) o enfraquecimento do conjunto do organismo. Diferente do sacerdote²³⁷ que prega a antinatureza e dos moralistas que prescrevem o bem e mal conforme a utilidade ou pela tradição, Nietzsche não compactua com a condenação dos impulsos e dos instintos do homem, porque, em última instância, tais impulsos e instintos *são* o próprio homem. No entanto, seria equivocado acreditar que Nietzsche justifica o livre curso dos impulsos e dos instintos, ao contrário, ele admite a necessidade de lidar com certos afetos que são prejudiciais à

²³⁶ Cf. GC 369 e NW, Nós antípodas.

²³⁷ O sacerdote ascético, como Nietzsche descreve na *Genealogia da moral*, é mestre em utilizar técnicas ascéticas com o objetivo de produzir o enfraquecimento fisiopsicológico por meio de fenômenos como a má consciência e o sentimento de culpa, e o faz através da manipulação dos “cães selvagens que habitam o homem”, impulsos e afetos como “cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero e crueldade” (GM III, 20). As técnicas ascéticas são comumente utilizadas no universo religioso, segundo Nietzsche, para aprofundar o homem no niilismo, pois o homem é o único animal carente de sentido para sua existência, e ao renunciar a criação de sentidos expansivos para sua própria vida, opta adotar para si sentidos de existência uniformes, como a salvação da alma e o conhecimento de uma verdade transcendental ao mundo, objetivos niilistas que terminam por minar o corpo. Embora haja uma desqualificação da ascese como técnica niilista nos textos de Nietzsche sobre a moral, o trabalho de dar formas e tolher certos impulsos não é renunciado pelo filósofo alemão.

saúde do corpo e da alma, como os instintos violentos²³⁸. Para Nietzsche, a filosofia é nascida na ascese, e ele reconhece na meditação e na solidão meios saudáveis para que o homem seja “si mesmo”, no entanto, é preciso evitar o “cansaço de chumbo” e da “negra tristeza”²³⁹ do ascetismo religioso, ministrado pelo sacerdote às massas carentes de sentido para seu existir. Todavia, a decisão em lidar com certos impulsos e afetos e a forma de fazê-lo não são escolhas tomadas pela consciência, que para Nietzsche é uma consequência da relação dos impulsos entre si. A principal parte do aforismo 109 de *Aurora* é sua conclusão, na qual Nietzsche expõe claramente que o combate à impetuosidade de um impulso não é uma deliberação da consciência, mas parte da pressão de outros impulsos e afetos rivais, que para se expandirem precisam limitar a existência de impulsos e afetos contrários. Nas palavras do filósofo:

[...] mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método. Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; isto é: a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.

O intelecto, como “instrumento cego”, tem uma clarividência bastante limitada dos motivos pulsionais de sua atuação, mas nem por isso sua importância é descartada, pois Nietzsche afirma que o intelecto, como parte constitutiva do corpo, necessita “tomar partido” na tensão entre os impulsos e afetos. A “mão diretiva” da consciência leva as escolhas dos impulsos mais fortes à sua realização, e quanto mais

²³⁸ Sobre a transformação e a canalização de impulsos violentos, Nietzsche afirma no *Andarilho e sua sombra*: “Por negligência nas pequenas coisas, por falta de auto-observação e de observação daqueles que devem ser educados, vocês próprios deixaram as paixões crescerem e se tornarem tais monstros, que agora já são tomados de horror ante a simples palavra “paixão”! Dependia de vocês e depende de nós tirar das paixões o seu caráter terrível, assim evitando que elas se tornem torrentes devastadoras. — Não se deve inflar seus descuidos, convertendo-os em fatalidades perenes. Vamos, isto sim, cooperar honestamente na tarefa de transformar as paixões todas da humanidade em apaixonadas alegrias” (HH II, AS 37).

²³⁹ GM III, 17.

espiritualizadas e refinadas são as exigências dos impulsos, tanto mais é necessária a participação da consciência²⁴⁰.

Embora seja um tenaz crítico das práticas ascéticas desenvolvidas pela religiosidade e pela moral, a tarefa de dar formas plásticas a si ao limitar certos impulsos e cultivar outros, mais sutis e espiritualizados, não deixa de ser uma forma de ascese²⁴¹, no sentido mais primitivo de seu termo, como exercício e prática de si²⁴². Dessa forma, estamos autorizados a afirmar que o jardineiro capaz de cultivar impulsos e afetos no aforismo 560 de *Aurora* é o próprio corpo, que por meio do clamor e resistência de outros afetos e com o auxílio da consciência pode se contrapor à impetuosidade de outros impulsos²⁴³.

1.9 Dar estilo ao caráter

Nietzsche entende por caráter a propensão de um indivíduo a agir por força dos traços impressos pela sua educação e cultura, assim como a regularidade de instintos e impulsos persistentes, que levam o indivíduo a sentir o mundo de certa forma e agir sobre ele²⁴⁴. Trata-se, de uma subjetividade que ganha contornos próprios a partir das marcas de um caráter pessoal, Nietzsche não reflete sobre um sujeito abstratamente genérico, mas pensa a individualidade de um sujeito. Nesse mesmo indivíduo, tanto o

²⁴⁰ Tocar um instrumento musical como o violino e o estudo de um filósofo, por exemplo, são atitudes que exigem a participação assídua da consciência, mas o gosto pelo som do violino ou a identificação ao pensamento de um autor, não são decisões autônomas da consciência. E tanto a prática do violino quanto o estudo de um filósofo exigem a superação de outros impulsos resistentes, como a preguiça e a intensidade de outros afetos que clamam pela satisfação de prazeres imediatos, frente aos quais, a música e a filosofia representam o clamor de impulsos mais sutis e espiritualizados.

²⁴¹ O termo *askesis* significa “prática” e “exercício”. Do grego o substantivo “ἄσκησις” é derivado do verbo “ἄσκῆω”, “praticar”, “exercitar”.

²⁴² Na *Genealogia da moral*, ao refletir sobre o significado dos ideais ascéticos para os filósofos, Nietzsche afirma que o espírito de reflexão e afastamento do mundo próprio à filosofia é uma forma de ascese, assim como a vontade que todo filósofo expressa em afirmar verdades do mundo a partir de seu próprio pensamento (Cf. GM III, 7 – 10).

²⁴³ Essa interpretação do aforismo 560 de *Aurora* é o argumento central desenvolvido por João Constâncio. Cf. CONSTÂNCIO, João. “O que somos livres para fazer?": Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. In.: MARTON, S.; MAYER BRANCO, M. J.; CONSTÂNCIO, J. Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade. Rio de Janeiro/Lisboa: Tinta da China, 2014. p. 187 – 188.

²⁴⁴ Para João Constâncio, embora a distinção entre impulsos e instintos não seja demarcada por Nietzsche, é possível entender os instintos em Nietzsche como o agrupamento de impulsos da mesma natureza (FP 1883 7 [94]), e a organização e disposição desses instintos permitem a Nietzsche afirmar que há um “automatismo dos instintos” (AC 57 e FP 1887 – 1889 14 [27]), pois os instintos tendem a ser persistentes e regulares. Cf. CONSTÂNCIO, João. “O que somos livres para fazer?": Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. In.: MARTON, S.; MAYER BRANCO, M. J.; CONSTÂNCIO, J. Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade. Rio de Janeiro/Lisboa: Tinta da China, 2014. p. 168.

passado da cultura quanto a história de sua biografia pessoal imprimem marcas que se fazem presentes na avaliação dos eventos que se efetivam no mundo; assim como cada indivíduo possui uma natureza e organização pulsional e afetiva própria, dada pelas mãos cegas da natureza, que firma uma predisposição a agir de acordo com as reivindicações dos impulsos e afetos mais fortes. Assim, o conceito de caráter em Nietzsche é uma ideia limítrofe entre o cultural e o pulsional, no sentido de que o caráter possui uma dupla proveniência, da qual não é possível demarcar um limite preciso.

Por diversas vezes Nietzsche usa expressões que aludem a um caráter comum a pessoas provenientes de um mesmo país, pois têm em comum um passado milenar de tradições e costumes, assim como o filósofo também expressa a existência de uma natureza pessoal e intransferível de cada indivíduo. Essa inseparável dupla proveniência do caráter é exposta no aforismo 228 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche afirma que a formação de um caráter tem a ver com a regularidade das mesmas respostas, reações e opiniões, que são “transformada em instintos pelo hábito”, e tal direção regular dada aos instintos se deve ao ambiente de formação, pois a força de tal influência educacional tolhe as possibilidades de ações, pois o indivíduo sempre “escolhe segundo sua natureza”. Dessa forma, segundo Nietzsche, quando alguém afirma ter agido de acordo com seu caráter²⁴⁵, ele expressa o passado de sua formação que limitou as possibilidades de escolha, e as ações que são de acordo com “sua natureza” ou seu caráter alimentam o sentimento de “boa consciência”, satisfazendo impulsos que exigiam aquela ação.

Embora o caráter se apresente de forma consistente, Nietzsche é crítico em relação à crença na ideia de imutabilidade do caráter²⁴⁶, admitindo a possibilidade de o sujeito conferir formas artísticas a si mesmo. Na *Gaia Ciência*, o filósofo apresenta vários aforismos no qual o trabalho de lidar com os próprios impulsos e afetos é anunciado como uma tarefa artística²⁴⁷. Na época do período intermediário da filosofia nietzschiana, uma das mudanças significativas em relação à sua visão da arte, é seu

²⁴⁵ Cf. A 301.

²⁴⁶ CF HH I, 41; HH II, OS 5.

²⁴⁷ Convém destacar que na época da *Gaia Ciência*, a arte não possui o mesmo estatuto da primeira obra publicada de Nietzsche, *O Nascimento da tragédia*, no qual a arte é pensada sob as rubricas de uma metafísica de artista. Nos escritos do período intermediário o par conceitual apolíneo e dionisíaco já não são mais mobilizados por Nietzsche para pensar os instintos artísticos, e a arte não tem mais o poder de unir o homem ao princípio originário do mundo, o Uno Primordial, porque todos esses princípios filosóficos são abandonados por Nietzsche.

abandono da arte como meio de acesso aos impulsos da primeira natureza (*physis*) para conferir à arte um papel educacional e de elevação do indivíduo por meio de um confronto com a cultura de sua época. Ou seja, a arte desde a época de *Humano, demasiado Humano* passa a girar em torno da segunda natureza do homem (*thesis*), que é formada pelas convenções culturais e sociais²⁴⁸. O aforismo 290 da *Gaia Ciência* pertence a um conjunto de considerações de Nietzsche sobre o papel formativo e educacional da arte, nos quais a arte surge como uma modulação do indivíduo. Neste aforismo, o filósofo discorre sobre a importância de conferir “estilo ao caráter” de modo que o indivíduo lide consigo próprio a partir de um princípio artístico. Nas palavras de Nietzsche:

Uma coisa é necessária. – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: – acenará para o que está longe e não tem medida.

A ideia de que uma “segunda natureza” pode ser formada a partir de uma “primeira natureza” já havia sido anunciada por Nietzsche na *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, na qual o filósofo afirma que é possível “combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite”²⁴⁹. Essa primeira natureza, formada em parte pela cultura herdada e em parte pelos impulsos e afetos, pode ser modulada a um plano artístico, mas não se trata aqui das grandes obras artísticas que são reconhecidas culturalmente, numa posição contrária a Schopenhauer e à sua própria visão expressa no *Nascimento da tragédia*, o Nietzsche intermediário é crítico em relação ao poder das obras de arte de “justificar a vida”. No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já se coloca contrário ao contato da obra de

²⁴⁸ Sobre a resignificação do estatuto da arte no Nietzsche intermediário, confira a dissertação de mestrado de KOKETSU, Carlos Kenji. O prazer no absurdo: uma leitura contextual do aforismo 213 de *Humano, demasiado humano*, 137 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2016.

²⁴⁹ HV 3. Tradução de Marco Antonio Casanova.

arte como um lenitivo, como se coubesse à arte “afastar o mal-estar e o tédio”²⁵⁰, e a “arte das obras de arte” surge como uma “necessidade de segunda ordem”, se comparada ao imperativo de “embelezar a própria vida”²⁵¹.

Na continuação do aforismo 290, Nietzsche mais uma vez deixa claro que moldar os instintos e os afetos não é uma decisão da consciência, de um eu pensante abstrato que existiria de forma autônoma ao corpo. Nietzsche retoma o pensamento expresso no aforismo 560 de *Aurora* de que a resistência a afetos e impulsos só é possível por outro conjunto pulsional que quer se expressar e se realizar. Ele diz que é a “coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes”²⁵². Em seu uso corriqueiro, a palavra “gosto” tem um amplo significado, que também está presente em Nietzsche, porque *gosto* designa tanto uma predisposição de uma pessoa a algo quanto elegância, o gosto se refere também às sensações físicas da degustação de alimentos, assim como o gosto é algo que pode ser educado. Apesar da pluralidade de significados da palavra, o gosto em Nietzsche sempre tem a ver com as preferências dos impulsos e afetos, que se orientam em vista de suas predileções. O gosto confere formas à primeira natureza, de modo a espiritualizar certos afetos e conservar outros em sua forma mais bruta, que é explicado por Nietzsche nas seguintes linhas:

Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido só um gosto! – Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. – Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem ser espíritos de primeira ordem – visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* – selvagem, arbitrária, fantástica, desordenada, surpreendente: e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios!²⁵³

²⁵⁰ HHII, OS 169.

²⁵¹ HH II, OS 174.

²⁵² GC 290.

²⁵³ GC 290.

Nesse aforismo, Nietzsche não tem a intenção de indicar quais são os meios para se conferir estilo ao caráter, apenas indica que tal tarefa é possível de ser feita tanto nas “pequenas coisas” como nas “grandes”. É interessante destacar que a compreensão do gosto que mobiliza o indivíduo a fazer as pequenas e as grandes coisas é retrospectiva, isto é, só pode ser percebida quando a “obra está consumada”, no sentido de que a coisa realizada é um signo para a compreensão dos afetos que a tornaram possível. Nietzsche tipifica por “natureza forte” os impulsos e afetos que podem ser espiritualizados pela coação do gosto, e denomina de “caracteres fracos” as pulsões mais vulgares que não são sujeitas à estilização porque precisam ser saciadas de forma natural. Aqui, Nietzsche indica que no homem há uma tensão entre o biológico e o cultural, entre a natureza e a necessidade de criar sentido e estilo, e essa tensão é justamente o que distingue o humano do animal. O homem é o único animal a quem é conferido a possibilidade de interpretar a si mesmo e o mundo, no sentido nietzschiano de interpretação como imposição de significados (*Bedeutungen*).

A tarefa de zelar artisticamente por si mesmo é abordada novamente no aforismo 301 da *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche faz a distinção entre o “homem de ação” e os “pensantes-que-sentem” ou “contemplativos”. Nietzsche afirma que o homem de ação é um “ator” no “drama da vida”, no sentido de que ele interpreta um papel no qual não assume a autoria, representando-o mecanicamente; e o homem contemplativo é um “poeta” ao qual a “*vis contemplativa*” [poder contemplativo] lhe permite o “olhar retrospectivo sobre a obra”, mas, acima de tudo – o destaque é dado por Nietzsche – possui a “*vis creativa*” [poder criativo]. Com isso, o filósofo quer dizer que para o homem de ação os feitos passados e as obras que realiza não revelam nada sobre si mesmo nem criam um mundo com significados próprios, a imediatez do papel assumido lhe tolhe o poder de criação. O olhar artístico dos contemplativos, por sua vez, permite compreender as obras e a acolher o mundo como uma atividade criativa: “Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”²⁵⁴. Tal poder criador recai, segundo esse mesmo aforismo, sobre a “cotidianidade”, cujo valor os homens práticos desconhecem, mas que é um “poema inventado” para aqueles que têm um olhar artístico para a vida.

²⁵⁴ GC 301.

Voltemos a analisar o aforismo 290 da *Gaia ciência*, no qual Nietzsche anuncia a necessidade de conferir estilo ao caráter. Na conclusão do texto, o filósofo elege um critério para a autocriação do caráter, a satisfação consigo próprio ao olhar para seus atos e obras.

Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios²⁵⁵.

De acordo as indicações de Nietzsche, o homem não possui acesso direto a um “si mesmo” senão por meio do corpo e de suas realizações, dos feitos do passado e da forma como lida com o cotidiano. Dessa forma, a satisfação consigo próprio figura como uma espécie de aproveitamento e de desfrute do homem em suas obras. Essa satisfação consigo próprio pode ser compreendida numa passagem do segundo livro de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche toma o homem grego como um modelo, pois os helenos, segundo o filósofo alemão, “sentiam na sua arte o emanar e transbordar de sua própria saúde e bem-estar” e “amavam ver sua perfeição fora de si mesmos”, sendo conduzidos “à arte pela fruição de si”²⁵⁶. Tais considerações de Nietzsche sobre a vinculação da arte com a vida, cujo modelo é o homem grego, são encontradas desde o opúsculo de 1873, publicado postumamente, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual o filósofo afirma que foi o senso estético dos gregos, que os levou os a tomar a sua própria “casa”, sua “maneira de andar e de vestir”, assim como a “jarra de argila” a partir de um “domínio da arte sobre a vida”²⁵⁷.

Para Nietzsche, a tarefa de modular artisticamente a vida ou, em outras palavras, de dar estilo ao caráter – criar uma subjetividade –, passa diretamente pelo cotidiano, por aquilo que ele denomina de “coisas próximas”. Voltemos, então, a atenção para o peso decisivo que hábitos, alimentação, clima e lugar possuem na formação do sujeito em Nietzsche.

²⁵⁵ GC 290.

²⁵⁶ HHIII, OS 169.

²⁵⁷ VM 2.

1.10 O cuidado artístico com as coisas próximas

Se em seu primeiro livro, *O nascimento da Tragédia*, a justificação estética da vida era idealmente pensada entre os gregos antigos na ruptura da subjetividade pelo histrionismo dionisíaco, e tal poder artístico seria revivido na modernidade pela música de Richard Wagner, a partir da época de *Humano, demasiado humano* a arte será concebida por Nietzsche como uma estetização da própria vida²⁵⁸. Paolo D'Iorio²⁵⁹, em seu livro sobre a gênese de *Humano*, fez uma análise filológica sobre o exemplar da *República* de Platão lido por Nietzsche, no qual ele sublinha a frase: “nenhuma das coisas humanas é digna de grande seriedade”²⁶⁰. Justamente as coisas humanas, demasiado humanas são alvos privilegiados da reflexão de Nietzsche, que concebe em tais coisas uma importância existencial²⁶¹, pois é a partir delas que a vida pode ser assumida sob as marcas da grandiosidade ou da decadência. Em *O Andarilho e sua sombra*²⁶², um dos livros que compõe o segundo volume de *Humano*, Nietzsche elenca

²⁵⁸ Conferimos destaque à estetização da vida como uma das mudanças significativas do papel da arte para a filosofia de Nietzsche após o abandono de sua metafísica de artista devido ao interesse de nossa pesquisa. No entanto, o papel da arte possui uma miríade de sentidos que podem ser explorados. Para uma visão de diversos significados da arte no pensamento do autor, cf. RABELO, Rodrigo. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2013.

²⁵⁹ D'ORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014, p. 158 -159.

²⁶⁰ Trata-se da *República*, livro X, 604b. Jelson Oliveira destaca que Platão expressa a mesma ideia em *Leis*, livro VII, 803b, onde se lê: “Em verdade, as coisas humanas não merecem a menor consideração da nossa parte”. Cf. OLIVEIRA, Jelson Roberto. Nietzsche e a viagem como metáfora antimetáfora. In.: *Revista portuguesa de filosofia*, Braba, vol. 71 (2-3), 2015, p. 641.

²⁶¹ No prólogo de 1886 ao primeiro volume de *Humano*, Nietzsche já confere destaque às coisas vizinhas e próximas: “Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem [ao espírito livre] mudadas! De que magia e plumagem se revestiram!” (HH I, Prefácio 5).

²⁶² Segundo Oliveira, trata-se da “sombra” platônica, símbolo da ilusão e do erro, que uma vez ressignificada, passa a ser assumida por Nietzsche. Nas palavras do comentador: “Mas, com os novos olhos (o olho é o que capta o contraste da luz/sombra e pela sua percepção o transforma em impulsos elétricos, criando as definições e contornos da realidade), de forma paradoxal, Nietzsche vê a sombra como o símbolo do dia, da filosofia do dia, da filosofia da manhã. A sombra evita a noite porque ela a anula, condição que é partilhada com o andarilho: ‘Eu odeio o mesmo que tu: a noite; amo os homens, por serem discípulos da luz e alegre-me do brilho que há em seus olhos quando conhecem e descobrem, infatigáveis conhecedores e descobridores que são’ (HH II, AS Prólogo). Portanto, não se trata de inverter simplesmente a perspectiva platônica, mas de superar os seus dualismos: por amar a sombra é que o andarilho ama também a luz, uma vez que uma coisa não existe sem a outra, ao contrário, uma coisa nasce da outra. Além disso, a sombra está ligada àquilo que nasce do corpo. Mas, também o corpo, em Nietzsche, está além do dualismo corpo-alma, por isso a sombra e a luz são redefinidas a partir da imanência. Para explicitar o sentido da metáfora da sombra como epifenômeno da luz, Nietzsche se vale do seguinte fragmento: ‘Assim como o corpo projeta a sombra/ a alma projeta a luz;/ sombra todos têm,/ mas alma não’ (FP 1887, 22 [126]). Ela é o símbolo do que é próximo em sentido corpóreo-filosófico: assim como a sombra, o conhecimento é um epifenômeno do corpo, um sintoma daquilo que o autor chama de grande razão (FP 1887, 2 [126]). Além disso, a própria alma não passaria

algumas das “coisas próximas” que ele predica como dignas de “seriedade intelectual e artística”, nesse aforismo o filósofo critica primeiramente os “sacerdotes e metafísicos” que desvalorizam as coisas próximas em prol da valorização de “coisas mais importantes”, que denegam o corpo e suas reivindicações em prol de ficções religiosas e metafísicas. Junto da denúncia da desvalorização das coisas próximas, Nietzsche as enaltece e elenca algumas delas:

— Uma deplorável consequência dessa dupla hipocrisia, no entanto, é não tomar as coisas mais próximas (*nächsten Dinge*), como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassomburada e *geral*, mas sim afastar delas nossa seriedade intelectual e artística, pois aplicar-se a elas é tido por degradante: enquanto, por outro lado, nossas constantes agressões às mais simples leis do corpo e do espírito nos colocam a todos, jovens e velhos, numa vergonhosa dependência e falta de liberdade — refiro-me à dependência, na verdade supérflua, de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade²⁶³.

Ainda em *O andarilho e sua sombra*, no aforismo 332, o filósofo aponta três coisas que ele qualifica como “trindade da alegria”, pois são capazes de transfigurar (*Verklärung*) aquilo que é terreno (*Irdische*). Trata-se de fazer de si mesmo e das coisas próximas signos da elevação, da calma e da claridade, predicados que, de acordo com Nietzsche, trazem a alegria à vida.

As três coisas boas. — Calma (*Ruhe*), grandeza (*Grösse*), luz do sol (*Sonnenlicht*) — essas três coisas abrangem tudo o que um pensador deseja e também requer de si mesmo: suas esperanças e obrigações, suas pretensões na esfera intelectual e moral, até no modo de vida cotidiano e mesmo na paisagem de sua residência. A elas correspondem, primeiro, pensamentos *que elevam*, depois, *que sossegam*, em terceiro lugar, *que iluminam* — em quarto lugar, no entanto, pensamentos que partilham todas as três características em que tudo terreno se transfigura: é o reino onde vigora a grande *trindade da alegria*²⁶⁴.

Na *Gaia ciência*, encontramos novamente a expressão de que a vida é o fenômeno a ser estetizado: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa

também de um subproduto do corpo” (OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. In.: *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, vol. 10, n. 2, mai/ago 2009, p. 175).

²⁶³ HHIII, AS 5.

²⁶⁴ HH II, OS 332.

consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno”²⁶⁵. O valor das pequenas coisas, daquilo que é experimentado e querido no cotidiano, poderia passar despercebido, segundo Nietzsche, se não notássemos sua importância refletida em outrem, de modo especial nos atores de teatro. A construção cênica de um papel passa pela ênfase dada pelos atores às pequenas coisas que formam a personalidade dos protagonistas, e essa percepção leva Nietzsche a afirmar que é preciso dar atenção às mínimas coisas que engendram uma individualidade. Essa consideração pode ser lida no aforismo 78 da *Gaia ciência*:

Pelo que deveríamos se gratos. – Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma²⁶⁶.

Em outro aforismo da *Gaia ciência*, intitulado *O que devemos aprender com os artistas*²⁶⁷, Nietzsche retoma a mesma ideia ao afirmar que os artistas ensinam a tornar belas as coisas que não o são, porque o valor das pequenas coisas que formam o cotidiano não está dado por elas mesmas, mas se trata da criação de signos por parte do indivíduo. No palco, os artistas evidenciam como as pequenas coisas que envolvem as preferências e gostos podem dizer muito daquilo que o personagem é, e essa percepção aprendida com os atores convida a olhar com cuidado artístico para a casuística de eventos que compõe o cotidiano. Nietzsche afirma que aprendemos com os artistas a

Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente – ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles.

²⁶⁵ GC 107.

²⁶⁶ GC 78.

²⁶⁷ GC 299.

A *finesse* do artista em construir um personagem a partir de pequenas coisas leva Nietzsche a transpor essa perspectiva para a formação do sujeito concreto, que se constrói em parte por aquilo que envolve seu cotidiano. Por isso, o filósofo conclui o aforismo com a afirmação: “Pois neles [os artistas] esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; *nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas²⁶⁸”.

Nietzsche sobreleva em vários textos, a partir do período intermediário de seu pensamento²⁶⁹, o sutil e preclaro papel que o cotidiano tem na formação do sujeito. Em *O andarilho e sua sombra*, afirma que é preciso organizar a vida em torno das coisas próximas²⁷⁰, e em outro aforismo, pouco mais adiante, afirma que “temos que nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas”²⁷¹ (o destaque é dado pelo filósofo), e que foi somente a miserabilidade da vida ancestral, há milênios atrás, que levou o homem a desprezar as coisas “no tempo presente”, “as coisas vizinhas” e “a si mesmo”.

No aforismo de *Aurora* intitulado *Curas lentas*²⁷², nosso autor constrói a argumentação de que as enfermidades crônicas da alma e do corpo geralmente nascem de “inúmeras pequenas negligências”, de modo que o pouco zelo e atenção a essas pequenas agressões levam à geração de adoecimentos. Da mesma forma como os hábitos ruins engendram lentamente as enfermidades, as curas são também lentas, porque exigem a modificação ou criação de novos hábitos. Para Nietzsche, no plano da vida espiritual acontece o mesmo, o próprio filósofo afirmou diversas vezes que seu pensamento está associado à meditação que foi gestada durante longas caminhadas. Enfim, Nietzsche discorre sobre a vagarosidade dos hábitos que podem corromper uma saúde ou elevá-la nos seguintes termos:

Todas essas curas são *lentas* e pequeninas; também a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança dos hábitos mínimos. Há quem fale dez vezes ao dia uma palavra fria e ruim para aqueles em volta, pouco refletindo sobre isso, particularmente sobre o fato de que após alguns anos terá criado uma *lei* do hábito que o *obriga* a dez vezes ao dia aborrecer as pessoas em volta. Mas também pode habituar-se a beneficiá-las dez vezes! –

²⁶⁸ GC 299.

²⁶⁹ A valorização das pequenas coisas que formam o cotidiano será ainda mais importante no *Ecce homo*, não lançamos mão de argumentos provenientes desta obra, neste momento, porque a abordaremos de modo destacado mais adiante.

²⁷⁰ HH II, AS 310.

²⁷¹ HH II, AS 316.

²⁷² A 462.

Em outro aforismo da *Gaia ciência*, Nietzsche expressa seu apreço a hábitos que lhe permitem usufruir certas coisas, a ponto de tais hábitos dele se avizinham como uma espécie de amizade. Neste aforismo a presença do autor no texto é marcante, de modo que Nietzsche menciona a si mesmo em todas as linhas. Nietzsche declara que nutre por certos hábitos um sentimento de gratidão, porque tais hábitos lhe proporcionam vivenciar e conhecer diversas coisas, pois o aprendizado está relacionado diretamente à descoberta de algo novo. Devido ao estilo do texto, reproduzimos uma longa citação do aforismo 295 da *Gaia ciência*, no qual é importante observar a presença do autor no texto:

Hábitos breves. – Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que têm de doce e amargo; minha natureza é inteiramente predisposta para hábitos breves, mesmo quanto às necessidades de sua saúde física e de modo geral, *até onde* posso ver: do mais baixo ao mais elevado. Acredito sempre que *tal coisa* me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade – e, é de invejar que eu a tenha achado e reconhecido: – então ela me nutre pela manhã e à tarde e espalha um profundo contentamento, ao seu redor e dentro de mim, de forma que eu nada mais desejo, sem que tenha de comparar, desprezar ou odiar. – E um dia o seu tempo acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna – mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se nos devêssemos gratidão mútua, estendendo-nos a mão em despedida. E algo novo já espera na porta, e igualmente a minha crença – a indestrutível tola e sábia! – de que esse algo novo será o certo, o certo e o derradeiro. Assim é com alimentos, pessoas, ideias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programas do dia, modo de vida.

Nietzsche fala a partir de suas experiências em virtude do modo de vida que levou desde o término do período de sua docência na Basileia em 1879, a partir dessa época Nietzsche passou a levar um estilo de vida itinerante, se instalando em pousadas na Itália, França e Suíça para usufruir de um clima favorável à sua frágil saúde, de acordo com a época do ano. Nietzsche encontrou nessa mudança contínua de clima²⁷³, lugar e influências culturais uma forma de aprendizado condizente aos princípios de sua filosofia²⁷⁴. Dessa forma, para o filósofo alemão, os hábitos não podem se converter

²⁷³ Paolo D'Iorio explicou que a gênese da obra *Humano, demasiado humano* está intimamente associada à primeira viagem de Nietzsche à Itália. A referida obra de D'Iorio tem por título original "*La Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*", e foi publicada no Brasil sob o título *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*.

²⁷⁴ A relação entre a vida de um autor e sua obra é um tema muito profícuo na filosofia. De modo que costuma-se interpretar a obra de um autor à luz dos acontecimentos vividos pelo seu autor. No que diz

numa espécie de aprisionamento, pois os hábitos não são fontes ilimitadas de aprendizado, e uma vez atingidos seu limite e seu tempo, os hábitos precisam ser abandonados para que surjam novos. O tom pessoal do texto de Nietzsche, que tem grande importância nesse aforismo, será destacado mais adiante em nosso trabalho, por ora, salientamos a importância dada por Nietzsche às mudanças de experiências proporcionadas pela transformação de hábitos. Nas palavras do filósofo:

– Por outro lado, odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única. Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros. – O mais insuportável, sem dúvida, o verdadeiramente terrível, seria uma vida sem hábito algum, uma vida que solicitasse continuamente a improvisação: – isto seria meu degredo e minha Sibéria²⁷⁵.

Se lembrarmos que em Nietzsche às pulsões são dados os predicados percepção, volição e pensamento, novos hábitos surgem como possibilidade para perceber, sentir e pensar coisas que até então seriam impossíveis, porque o ponto de partida da filosofia nietzschiana é o corpo e suas sensações. Dessa forma, criar novos hábitos como desbravar uma nova cultura, frequentar novos amigos, conhecer novas expressões culturais e descobrir um grande autor da literatura a ponto de se embrenhar em sua obra, configuram fontes inestimáveis de ampliação do pensamento.

Dentre aquilo que Nietzsche denomina como “coisas próximas” que devem ser zeladas, o ambiente possui um grau de importância destacado, pois além da sazonalidade do clima, o ambiente é formado por costumes, alimentação e uma cultura que ali foi gestada desde muito tempo atrás, de modo que num ambiente se encontra uma forma de vida que reverbera até o passado, que se faz atuante no tempo presente por meio dos hábitos e costumes. No aforismo 223 de *Miscelânea de opiniões e sentenças*, intitulado *Para onde é preciso viajar*, Nietzsche pondera sobre como as diferenças regionais repercutem distintas formações culturais, e o que pode ser

respeito à filosofia de Nietzsche, defendemos a ideia de que sua obra não se reduz à sua biografia, no sentido de que a vida pessoal de Nietzsche explicaria e justificaria sua obra. Ao utilizar lançar mão de dados de sua vida pessoal, além das questões de estilo de escrita que não podem ser desconsideradas, ele o faz com propósitos filosóficos, no sentido de transformar as informações de sua vida em argumentos e conceitos.

²⁷⁵ GC 295.

observado no coletivo ao se atentar para as civilizações, também pode ser notado num olhar introspectivo para o próprio indivíduo. Nietzsche afirma que a influência cultural no sujeito pode ser uma “rocha”, mas na qual pode haver “falhas difíceis de compreender”, no sentido de que um indivíduo se avalia em relação à sua cultura e região de formação a partir de continuidades e rupturas. E essa relação do sujeito com seu ambiente de formação é posta em confronto a partir da descoberta de novas regiões, cujas singularidades causam um efeito de diferenciação, o que leva a um conhecimento cultural de si mesmo e, possivelmente, à transformação de si. A viagem como experiência de conhecimento e transformação²⁷⁶, é assim exposta por Nietzsche:

Quem, após um longo treino nessa arte da viagem, torna-se um Argos de cem olhos, acompanhará sua Io — seu ego, quero dizer — por toda parte, afinal, e em Egito e Grécia, Bizâncio e Roma, França e Alemanha, no tempo dos povos nômades ou dos sedentários, no Renascimento e na Reforma, na pátria ou no estrangeiro, em oceano, floresta, vegetação e montanha, novamente descobrirá as aventuras desse ego transformado e em devir²⁷⁷.

Em *Aurora*, num aforismo dedicado à reflexão sobre a escolha do ambiente para viver, Nietzsche declara que um ambiente impróprio às preferências do gosto e hostil às particularidades de alguém deve ser evitado, ao custo desta incompatibilidade entre sujeito e ambiente ser deveras adversa, o que pode conduzir a uma vida queixosa, cujo olhar é o da desvalorização do mundo. Se para essa discussão trouxermos à baila as considerações de Nietzsche de que os estímulos externos alimentam as pulsões e afetos do corpo, a adversidade de um ambiente se torna motivo para que um organismo entre num estado de contradição e negação de si mesmo, uma vez que as pulsões, gostos e predisposições do corpo são continuamente negados. O aforismo de Nietzsche sobre a importância do ambiente é reproduzido a seguir em sua integralidade:

Escolha do ambiente. — Cuidemos de não viver num ambiente em que não se pode guardar um silêncio digno nem comunicar o que se tem de mais elevado, de maneira que só restam a comunicar nossos lamentos e necessidades e a história de nossas misérias. Assim ficamos insatisfeitos conosco e insatisfeitos com esse ambiente, e ainda juntamos o dissabor de sentir-se queixoso à miséria que nos faz queixarmo-nos. Devemos viver, isto sim, onde se tenha *vergonha* de

²⁷⁶ Sobre o papel da viagem no pensamento de Nietzsche, cf. OLIVEIRA, Jelson Roberto. Nietzsche e a viagem como metáfora antimetáfora. In.: *Revista portuguesa de filosofia*, Braba, vol. 71 (2-3), 2015, p. 629 – 650.

²⁷⁷ HH II, OS 223.

falar de si e não seja preciso fazê-lo. — Mas quem pensa em tais coisas, em ter *escolha* nessas coisas! Falamos de nosso “destino”, inclinamos as largas costas para trás e suspiramos: “Ai de mim, Atlas infeliz!”²⁷⁸.

O zelo com as coisas “vizinhas e próximas” que são hábitos do cotidiano, alimentação, clima e ambiente onde se vive figuram como uma arte de modular a própria existência, e a afirmação das coisas que são repetidamente ressignificadas pelos impulsos e afetos a ponto de formar as preferências, gostos e identidade se tornam um espelho no qual o sujeito se reconhece. “Vivencia-se apenas a si mesmo”²⁷⁹ são palavras ditas pelo profeta Zarathustra ao seu próprio coração. O puro espírito e o intelecto não são espelhos nos quais o homem poderia olhar para si mesmo, o conhecimento de si começa também pelo reconhecimento daquilo que cerca a vida cotidiana e é um sinal de que é querido e pensado pelo corpo. Tal cuidado revelado por Nietzsche sobre a cotidianidade formadora da vida é um amor a si, que Zarathustra compara com a beleza e a suavidade do voo dos pássaros: “Mas quem quiser ficar mais leve, tornando-se pássaro, tem de amar a si mesmo: — é o que ensino *eu*. Não, decerto, com o amor dos enfermos e alquebrados: pois neles até o amor-próprio cheira mal! Deve-se aprender a amar a si mesmo — é o que ensino — com um amor são e saudável: de modo a se tolerar estar consigo e não vaguear”²⁸⁰.

CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO

Como corolário do capítulo, tomemos sucintamente o cômputo das conclusões obtidas durante o percurso conceitual até aqui percorrido. Primeiramente, observamos que programa crítico de Nietzsche ao conceito de sujeito erigido pela modernidade não interdita a possibilidade de perseguir os indícios de uma visão propositiva ao tema do sujeito na filosofia do autor. Ao criticar as ideias de *cogito* cartesiano, o sujeito lógico-transcendental de Kant e o sujeito metafísico de Schopenhauer, Nietzsche paralelamente permite divisar um conceito de sujeito eminentemente diferente dessa tradição que ele critica, enquanto a filosofia moderna, por diferentes vieses, pensa o sujeito a partir de uma unidade fundacional, para Nietzsche a unidade do sujeito consciente é apenas uma simplificação de um processo fisiopsicológico, e em suas bases o sujeito é uma

²⁷⁸ A 364.

²⁷⁹ ZA III, O andarilho.

²⁸⁰ ZA II, I Do espírito de gravidade 2.

multiplicidade de instintos, pulsões e afetos que, espiritualizados, formam a alma do homem.

Ao negar a ideia de livre-arbítrio, um bastião fundamental da ideia de sujeito, Nietzsche evita se enredar nas malhas do determinismo mecanicista, preferindo construir uma terceira via, na qual a liberdade não é pensada como uma escolha deliberada pela consciência, mas o corpo em seu conjunto é a instância deliberativa, os impulsos e afetos constituem uma natureza que tem suas predisposições e preferências, às quais a consciência se soma como uma mão diretiva. A tensão entre os impulsos e afeto do corpo, a morfologia da vontade de poder, constitui um acúmulo de forças que necessariamente precisam ser descarregadas, no entanto, no ser humano – o mais complexo animal –, a direção da descarga não está previamente determinada, o que confere ao homem uma margem de manobra na qual ele pode conferir formas a si mesmo, no sentido de que aquilo que ele é e faz não está antecipadamente determinado antes da ação. Aquilo que o sujeito pode ser, de acordo com nossa análise da filosofia de Nietzsche, é algo mais complexo do que a decisão de um agente capaz de se autodeterminar, o *ser assim* de um sujeito é formado por um enredamento de fatores: sua natureza mais íntima, os condicionamentos da cultura, as inclinações sugeridas pelo tempo e pelo ambiente, e a tarefa de dar formas artísticas a si mesmo por meio do cultivo dos impulsos e afetos.

Em diversos aforismos de seu período intermediário, Nietzsche oferece indicações de como o homem pode conferir formas artísticas a si mesmo. O tema do caráter, conceito fundamental nas filosofias de Kant e Schopenhauer, é recepcionado por Nietzsche, que pensa por meio do termo uma ideia limítrofe entre o biológico e o cultural, pois o caráter diz respeito tanto àquilo que naturalmente compõe uma individualidade – ponto em que se aproxima de Schopenhauer –, como o caráter é composto pelas marcas impressas pela cultura, pela época e pelo local em que se vive. As “coisas próximas”, como a alimentação, clima, ambiente e hábitos são signos que indicam o caráter, que pode ser modulado de acordo com princípios estéticos de ornamentação e beleza. Não se trata, no entanto, de fazer grandes empreendimentos artísticos, mas de embelezar a própria vida, cujo critério é a satisfação do homem consigo mesmo.

2 MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NA *GENEALOGIA DA MORAL*

Introdução

Apesar de constituir um pensamento não-sistemático, a preocupação com a cultura é uma linha mestra que perpassa a obra de Nietzsche. Desde seus escritos sobre a tragédia, ele voltou seu olhar à cultura europeia de sua época para identificar nela um esvaziamento, uma perda de força e a conseqüente diminuição do homem formado em seu interior. Depois que se afastou do projeto wagneriano de reformulação da cultura que tinha por base a redescoberta da força helênica pretensamente trazida à vida pela música de Wagner, Nietzsche encontrou na história, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878) um método condizente com sua intenção de solapar as bases da cultura, assim como viu na psicologia uma forma de tocar na gênese dos sentimentos morais. A maturidade da crítica de Nietzsche à moral se concentra nos dois livros irmãos *Além de bem e mal* (1886) e *Para a Genealogia da Moral* (1887), neste último, Nietzsche lança mão do método genealógico, no qual busca estabelecer a *herança* da cultura moderna. A genealogia traça a origem, as ramificações e as modificações de uma família, e aplicada à cultura, a genealogia permite a Nietzsche estabelecer uma interpretação que, se não é aquela da verdade dos fatos, é uma história plausível do ponto de vista de suas intenções em estabelecer uma crítica ao presente em vista da transformação do homem²⁸¹.

A pergunta feita por Nietzsche se o “*sentido de toda a cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado*”²⁸² está inserida no seu projeto filosófico na época de pensar a cultura (*Kultur*) como cultivo (*Züchtung, Steigerung*), e o “*filósofo como médico da cultura*”²⁸³. Nesse sentido, Nietzsche indaga quais seriam as condições para que o animal homem se eleve até as alturas e as circunstâncias opostas, que levariam à autodiminuição do homem a ponto de torna-lo “rebanho”²⁸⁴. E como médico da civilização, o filósofo deve se perguntar qual “tipo de homem deve ser cultivado (*gezüchtet*), deve-se querer, como de mais alto valor, mais

²⁸¹ ²⁸¹ Nietzsche lança mão da pergunta genealógica sobre uma origem esquecida da moral já em *Humano, demasiado humano*, que no aforismo 45 problematiza “a dupla pré-história do bem e do mal”. Com o instrumento teórico da vontade de poder, dentre outros desenvolvimentos de seu pensamento, Nietzsche pôde chegar ao conceito de que a genealogia não é apenas a história da emergência, mas possui um poder figurativo de construir uma história possível, a partir da qual a moral vigente se torna uma perspectiva.

²⁸² GM I, 11.

²⁸³ FP 1872 – 1873, 23 [15]. Tradução de Luis E. de Santiago Guervós.

²⁸⁴ Cf. BM 203.

digno de vida, mais certo de futuro”²⁸⁵. Para Nietzsche, embora o homem seja o “animal mais doente”, ele é também o “maior experimentador de si mesmo” e o “eternamente futuro”²⁸⁶, por isso mesmo o “animal ainda não acabado”²⁸⁷, e, por conseguinte, aquele que pode dar formas a si mesmo a partir de uma crítica na qual ele mesmo se reconhece e se distancia. A *Genealogia da moral* se insere no projeto crítico de Nietzsche em pensar tanto “grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”²⁸⁸ quanto a “disciplina e cultivo espiritual” do homem particular. E a conclusão do filósofo em *Além de bem e mal* de que “as mesmas condições em que se produz [...] um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho [...] –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade”²⁸⁹ levam Nietzsche a pensar na *Genealogia* a importância da forma como o homem se relaciona com o passado da cultura e o seu passado pessoal.

Neste capítulo, tomaremos a crítica à cultura traçada na *Genealogia da moral*, conferindo destaque aos meios como a moral, a religião e a cultura modernas engendram subjetividades uniformes, marcadas pela *décadence*, segundo o diagnóstico do filósofo alemão. Também analisaremos a possibilidade exposta por Nietzsche da emancipação de um tipo de homem contrário ao tipo gregário, um sujeito de exceção, capaz de se distanciar de sua época ao mesmo tempo em que se reconhece como pertencente ao seu tempo, história e cultura.

2.1 A *Genealogia da moral*, a crítica e seu papel

Em 1887, Nietzsche publica a obra *Para a Genealogia da Moral: um escrito polêmico* (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*), no qual lança mão de forma explícita do método genealógico para inquirir a proveniência dos valores morais hegemônicos do Ocidente. Nietzsche já se debruçava de forma dedicada à moral desde *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Para além de bem e mal*, todavia, o método genealógico confere a Nietzsche alguns elementos novos que permitem a ele extrair resultados que não seriam possíveis sem a genealogia²⁹⁰.

²⁸⁵ AC 3.

²⁸⁶ GM III, 13.

²⁸⁷ BM 62.

²⁸⁸ BM 203.

²⁸⁹ BM 242.

²⁹⁰ Uma análise detalhada do método genealógico em relação aos escritos de Nietzsche anteriores a 1887 pode ser encontrada na dissertação de mestrado de ZATTONI, Romano Scroccaro. *Genealogia*

Embora reclame para seu método a prerrogativa de uma “história efetiva da moral²⁹¹”, a genealogia nietzschiana não é uma história factual sobre a origem da moral, cuja verdade efetiva – se é que existe –, se perdeu no decorrer da história. O desejo do filósofo alemão em querer que sua narrativa se constitua como uma “história efetiva” se deve, sobretudo, a um exercício de poder por parte do genealogista, que não pode tomar distância da moral como um objeto científico porque sua crítica à moral já parte de um interesse moral sobre a moralidade dos costumes, e o olhar do genealogista para o passado leva consigo sua própria moral, ao mesmo tempo em que dela distancia ao concebê-la como uma moralidade possível. A genealogia da moral nietzschiana, portanto, não é a simples história de uma linhagem parental, mas é uma história interessada, que utiliza a psicologia e a filologia como instrumentos para reconstruir uma história possível, cuja finalidade é compreender o presente em vista de sua modificação.

Werner Stegmaier²⁹² destaca um elemento decisivo para a compreensão da *Genealogia da moral*, o conceito de fluidez de sentidos, que pode ser depurado na análise que Nietzsche constrói sobre a pluralidade de sentidos possíveis à ideia de castigo²⁹³. Com a ideia de fluidez de sentidos, Nietzsche concebe as interpretações como exercícios da vontade de poder, que imprime significados e finalidades a algo. A imposição de significados ao passado da moral não se confunde, contudo, a uma postura de desonestidade intelectual que procuraria criar conclusões impossíveis de serem alcançadas frente às premissas expostas. A honestidade, pelo contrário, é a única virtude indispensável à tarefa de inquirir os valores morais²⁹⁴, e essa mesma honestidade intelectual conduz o genealogista a concluir que não existem “verdades”, mas no “fluxo do mundo” a criação do valor só é possível por meio da interpretação²⁹⁵. É essa visão

como crítica em Nietzsche, 181 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017.

²⁹¹ GM Prólogo, 7.

²⁹² STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

²⁹³ Cf. GM II, 12 - 13.

²⁹⁴ Cf. BM 227.

²⁹⁵ Num texto preparatório, Nietzsche escreve: “*Que o valor do mundo reside em nossa interpretação, [...] que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento de poder, que toda elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação do poder alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isso é algo que atravessa meus escritos. O mundo, que em alguma medida nos diz respeito, é falso, isto é, não é nenhum fato, mas uma sedimentação e um arredondamento a partir de uma soma mais magra de observações; ele está em “fluxo”, como algo que devém, como uma falsidade que sempre se translada*”

que permite ao genealogista se colocar à frente de posturas “objetivas” da moral, que “ingenuamente” acreditam ter encontrado a moralidade no “desenvolvimento autônomo de uma dialética fria”, quando na verdade são “defensores manhosos de seus preconceitos”²⁹⁶.

Outro elemento decisivo para se compreender a *Genealogia* é entender a obra enquanto uma *crítica* e a função instrumental de sua criticidade. No prólogo da obra, Nietzsche deixa às claras suas intenções de questionar o valor dos valores morais através do questionamento de sua emergência e a finalidade com a qual os valores foram historicamente engendrados e também ressignificados no decorrer do tempo.

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 desejado²⁹⁷.

Um entendimento apressado da *Genealogia* poderia conduzir à compreensão de Nietzsche como um filósofo que simplesmente quer pôr abaixo a moral sem uma finalidade ulterior à própria crítica. No entanto, há vários indícios na obra do filósofo que permitem sopesar o papel da crítica para avaliar sua função como um meio, como um instrumento no empreendimento maior de reformação da cultura. No sexto capítulo de *Além de bem e mal*, o filósofo destaca o papel instrumental da crítica, ele afirma que há um ordenamento de valores diferentes entre a ciência e a filosofia, porque enquanto caberia à ciência um valor instrumental, à filosofia cabe a tarefa de criar valores, com o comandar e “o sim e o não em relação à vida e ao valor da vida²⁹⁸”. A partir dessa concepção de filosofia, Nietzsche censura os filósofos de seu tempo que estariam voltados a um “conhecimento desinteressado” sobre a moral²⁹⁹, cujo maior expoente na modernidade seria Kant, para quem a crítica seria um fim³⁰⁰.

novamente, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há nenhuma ‘verdade’”. (FP 1885 – 1887, 2 [108]. Tradução de Marco Antônio Casanova.

²⁹⁶ BM 5.

²⁹⁷ GM Prólogo, 6.

²⁹⁸ BM 205.

²⁹⁹ BM 207.

³⁰⁰ BM 210.

Nietzsche se contrapõe à postura daqueles que ele intitula de “trabalhadores filosóficos” que, ao seguir o modelo instituído por Kant e Hegel “têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas ‘*verdades*’”³⁰¹. Tais trabalhadores da filosofia se ocupariam de colocar em fórmulas filosóficas o conjunto de valores que são vitoriosos culturalmente, ou seja, os filósofos tendem a criar seus conceitos a partir de uma superstição popular³⁰². O conhecimento do passado da cultura, assim como o conhecimento da filosofia são, para Nietzsche, prerrogativas indispensáveis para a formação do filósofo, nesse sentido ele afirma ser necessário ter sido “crítico, cético, dogmático, historiador”, no entanto, aos filósofos idealizados por Nietzsche não devem faltar os predicados que os caracterizem também como “experimentadores”³⁰³, ser “poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre-pensador’”³⁰⁴. Para esses filósofos a quem Nietzsche predica como “verdadeiros”, o corpo e seus “muitos olhos e consciências” também filosofam, e a tarefa principal a qual devem se dedicar é a “*criação de valores*”³⁰⁵. Para esse tipo de filósofo a crítica é um instrumento para uma tarefa maior³⁰⁶, a de pensar a possibilidade de emergência de um tipo diferente daquele criado pelos condicionamentos gregários,

³⁰¹ BM 211.

³⁰² Cf. BM 19.

³⁰³ Cf. BM 210.

³⁰⁴ BM 211.

³⁰⁵ BM 211.

³⁰⁶ O papel instrumental da crítica em Nietzsche foi apontado por diversos comentadores e intérpretes do filósofo alemão, como Wotling (2013), Deleuze (2001) e Paschoal (2014). Apesar de Deleuze utilizar Nietzsche para seus próprios fins, em seu estudo sobre o filósofo alemão ele destaca que a crítica em Nietzsche está subordinada à criação dos valores: “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores devia ser uma crítica. Um dos móveis principais da obra de Nietzsche é mesmo que Kant não empreendeu a verdadeira crítica, porque não soube colocar o problema em termos de valores. [...] O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 5-6. Para Wotling, a crítica em Nietzsche tem por meta o problema da civilização e da cultura: “[...] o questionamento nietzschiano é inteiramente estruturado pela busca de uma meta [o problema da cultura e da civilização], e transcende a crítica à tradição filosófica” (WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013, p. 51.). Paschoal, por sua vez, destaca que o papel da filosofia, para Nietzsche, está numa hierarquia (*Rangordnung*) superior em relação às outras formas de pensamento, como a ciência, justamente porque o papel da filosofia e do filósofo é a criação dos valores, em suas palavras: “Nietzsche retoma a distinção de valores (*Rangordnung*) entre a filosofia e a ciência, apontando, por um lado, o caráter instrumental da ciência e, por outro, o papel da filosofia, que tem no horizonte a questão dos valores, devendo ocupar-se, nesse sentido, por exemplo, com o comandar, com “o sim e o não em relação à vida e ao valor da vida” (ABM 205) (PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios*. Revista Sofia, Vitória, Vol. 3, n. 2, jul/dez 2014, p. 127 – 141.

para isso a exigência de criação de valores é pensada como um desejo tirânico de imprimir suas próprias marcas na cultura, nas palavras de Nietzsche, um exercício da vontade de poder:

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para ele um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. –*³⁰⁷

O conceito de vontade de poder formulado em *Além de bem e mal*³⁰⁸ é imprescindível para compreender a tarefa de Nietzsche na *Genealogia*. Na referida seção 12 da segunda dissertação da *Genealogia*, ao analisar a ressignificação do castigo para a criação da memória do homem, Nietzsche fornece elementos para compreender a ideia de interpretação como vontade de poder. Basicamente, a argumentação de Nietzsche questiona dois pontos: a noção histórica de que a finalidade de algo explicaria sua gênese, e a noção evolucionista de que a busca pela adaptação seria o motor evolutivo dos organismos em vista de uma meta. Nietzsche, por sua vez, afirma que “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações”³⁰⁹. A interpretação, neste caso, pensada como imposição e criação de sentido desqualifica o mundo como texto³¹⁰, como algo já dado e passível de ser compreendido como um único sentido possível. Essa visão de que não há fatos dados no mundo independente da interpretação autoriza Nietzsche a afirmar que sua “teoria da *vontade de poder*”³¹¹ em todo acontecer”, uma

³⁰⁷ BM 211.

³⁰⁸ Cf. BM 22 e BM 36.

³⁰⁹ GM II, 12.

³¹⁰ Cf. BM 22.

³¹¹ Wolfgang Müller-Lauter destaca que a vontade de poder só existe em Nietzsche como pluralidade, enquanto uma relação de forças: “O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontade de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade. A unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 75.

visão que se traduz na afirmação do filósofo: “se a forma é fluída, o “sentido” é mais ainda...”.

Podemos compreender a *Genealogia* de Nietzsche como uma interpretação crítica sobre o presente, cujo objetivo mais sutil é de tomar parte no jogo das avaliações possíveis sobre a moral para abrir possibilidades para o surgimento de outras subjetividades, diferentes daquelas que são adjetivadas pelo filósofo como “gregárias”, ou seja, sujeitos que apesar de pertencer ao seu tempo e das influências de seu meio conseguem dar formas a si mesmo. Nesse sentido, Edmilson Paschoal, destaca que a *Genealogia* é um discurso engajado do autor numa tarefa crítica, na qual a vontade de poder da moral historicamente dominante é desnudada e interpretada, e tal crítica permite o surgimento de novas formas de interpretar o mundo, a moralidade e a si mesmo. Ao analisar os objetivos da função crítica da *Genealogia* de Nietzsche, Paschoal afirma:

[...] Seria ingênuo pensar que o “escrito polêmico” de Nietzsche se limitaria a “colocar em fórmulas algum corpo de valorações” passadas que realizaria apenas uma elaboração crítica do presente. Assim como seria ingênuo deixar de observar os acentos conferidos a certas perspectivas, num texto crivado de recortes arbitrários que não poderiam ser tomados a partir do propósito simples de *dizer* o mundo. Mais produtivo seria tomar a *Genealogia* como um texto que ao dizer o mundo, tem por pressuposto o propósito atuar parte naquele jogo de vontades de poder que é o mundo. Uma construção argumentativa com aquela função heurística em que mostrar é avaliar e avaliar é estabelecer novas possibilidades de valor e de moral e, por decorrência, viabilizar novas subjetividades³¹².

Werner Stegmaier, em seu comentário à *Genealogia*³¹³, destaca que a moral criticada por Nietzsche, ao se estabelecer culturalmente como hegemônica e perpetuadora de si por meio dos costumes, torna-se uma condicionante de subjetividade porque não permite ser diferente, e se a face provocadora de Nietzsche adquire grande relevo durante a leitura da obra, não se deve perder de vista o aspecto positivo da *Genealogia*: que é a libertação do homem em relação ao caráter absoluto da moral, fazendo do homem mais livre em relação à moral e capaz de criar sua própria moralidade.

³¹² PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios*. In.: SOFIA, Vitória, vol. 3, n.2, Julho/Dezembro, 2014, p. 138.

³¹³ STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Por sua vez, ao analisar os discursos genealógicos de Nietzsche e Foucault, Martin Saar identifica a forma e o estilo da genealogia como uma questão fundamental, sem a qual a crítica genealógica não se realizaria. Segundo o comentador, enquanto discurso a genealogia tem como características a “forma hiperbólica”, “gestos dramatizadores” e a “representação alarmante de cenários de poder originários”, de modo que a crítica só se realiza como “performance”, apenas no “concreto ato de descrição”. Desse modo, a investigação histórica, a crítica ao presente e a teoria do poder e do sujeito presentes na genealogia só se realizam na construção do discurso hiperbólico e dramático com o qual é proclamado. A respeito da caracterização da forma do discurso genealógico, Saar assevera:

Suas ferramentas [da genealogia] retóricas-narrativas são: hipérbole e gestos exagerados, o efeito tétrico; a densa descrição no nível do material, quase que um processo técnico e sistêmico; a construção de amplas linhas históricas e seus desenvolvimentos (os aparecimentos e quedas de instituições, práticas, normas, etc. dentro de um alcance de tempo); e, finalmente, a contrastante e muitas vezes surpreendedora periodização, a construção de ‘cenas primárias’ e momentos paradigmáticos que podem tomar uma forma cronológica e, às vezes, um tanto artificial, distinguindo-se de certas datas e momentos ou até mesmo de biografias individuais. Apenas histórias contadas dessa maneira emanam o poder explosivo contidos no processo da revelação de poder e construção convincente. Nesse sentido, as genealogias são choques textuais e divulgações momentâneas e negativas do mundo. Elas expõem configurações únicas do social para as luzes cegantes da análise, na qual a pretensa violência escondida atrás das normas é exposta num cortante perfil³¹⁴.

Ao comentar a forma hiperbólica da genealogia, Paschoal destaca que a “forma caricatural e aparentemente quase descompromissada com a verdade não pode ser confundida com a desonestidade, que consistiria, por exemplo, em apresentar traços nobres na origem do modo de valorar do rebanho”³¹⁵. Sem dúvida, o discurso hiperbólico e dramático da genealogia está relacionado à intenção psicológica do filósofo em desvendar os sentimentos e reações anímicas que se escondem na gênese dos valores morais, e para inserir tais considerações psicológicas numa representação dramática, Nietzsche atribui a gênese de tais sentimentos a cenas primárias que, ao remontar a um passado cultural longínquo, tem por objetivo construir uma crítica do

³¹⁴ SAAR, Martin. SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. In.: *European Journal of Philosophy*, Vol.10, n. 2. Dezembro 2002. p. 239.

³¹⁵ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios*. In.: ‘SOFIA, Vitória, vol. 3, n.2, Julho/Dezembro, 2014, p. 138.

presente em vista do futuro. E mais, deve-se destacar que na visão de Nietzsche uma narração do passado capaz de reconstruir a verdade efetiva dos acontecimentos é algo impossível, e o discurso genealógico de Nietzsche se contrapõe ao historicismo de sua época, que acreditava na cientificidade da história, o que configura certa ingenuidade ou até mesmo uma desonestidade, porque o estudo do passado da cultura é impossível sem a imposição de sentidos interpretativos.

Outra característica formal do discurso genealógico apontada por Saar é seu “direcionamento” ou seu “endereçamento”, pois como uma crítica engajada e interessada, a genealogia tem por alvo leitores que se identificam com o texto ao mesmo tempo em que se estranham. A genealogia enquanto história da moral³¹⁶ e como crítica ao presente só fecha seu ciclo através da implicação do leitor no relato genealógico³¹⁷. A finalidade de Nietzsche em traçar a história da moral é operar uma crítica ao presente na qual o leitor se coloca como alvo do texto e é levado a tomar uma posição frente a ele, o que possibilita uma sutil forma de engajamento, com a qual o leitor toma distância de sua moral e se pergunta sobre a veracidade do relato genealógico e suas críticas psicológicas. Sobre o endereçamento da *Genealogia*, Saar afirma:

Considerações genealógicas são constitutivamente direcionadas para uma audiência, endereçadas para leitores virtuais que supostamente reconhecem a si mesmos nelas por mais que se sintam desfamiliarizados ou distantes, porque são suas causas, ou a causa de cada um, que é endereçada e referenciada. O leitor presumidamente entende que ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto desses mesmos processos de subjetivação que estão sendo recontados. [...] O ‘objeto’ ou tema é o sujeito que é afetado pela história devido à maneira como

³¹⁶ Para Saar, a primeira característica do discurso genealógico é sua pretensão em recontar a história, mas se trata de uma história que tem por objeto recontar a gênese do presente. Em suas palavras: “A primeira resposta para a pergunta ‘o que é genealogia?’ pode, portanto, ser dada: é uma maneira de escrever a história. É uma escrita específica da história de certos objetos. Essa historiografia reconhece para a ‘nossa’ história, i.e. os processos de constituição de construção da atual moralidade, mentalidade ou ‘alma’ em todas as suas descontinuidades, transformações funcionais e contingências. Reconhecer essas histórias é a tarefa de uma ‘outra’ escrita da história chamada genealogia. Então, em primeira instância, é um historicismo diferente e radicalizado do eu (SAAR, Martin. *Genealogy and Subjectivity*. In.: *European Journal of Philosophy*, Vol.10, n 2. Dezembro 2002, p. 234).

³¹⁷ A criticidade da genealogia, de acordo com Saar, só se fecha com o posicionamento do leitor frente à narração genealógica, ou seja, o aspecto histórico, crítico e formal estão intrinsicamente conectados. O comentador alemão descreveu o posicionamento do leitor diante da crítica genealógica como um “imperativo genealógico”: “Diga-me a história da gênese e desenvolvimento do meu autoentendimento (usando a noção de ‘poder’ [ou noções relacionadas, como estratégia, hegemonia, ou interesse, sujeição, submissão, exploração, etc.]) de um certo modo que ouvindo você falar, eu não quero ser como achei que tenho que ser, e quando escuto você falar, eu percebo que não é necessário” (SAAR, Martin. *Genealogy and Subjectivity*. Volume 10, volume 2. Dezembro 2002. p. 236 – 237.)

é endereçada, assim o sujeito se torna uma parte e é implicado no relato³¹⁸.

Por fim, o propósito da *Genealogia da moral* em se voltar para o passado é de subverter os valores da *décadence*. E para subverter os valores é preciso adentrá-los a fundo, e o passado da cultura e da moral não é um objeto frio, mas se trata de um passado também pessoal porque nele o genealogista e o leitor se encontram e se identificam como frutos desses condicionamentos. O pertencimento à modernidade é uma prerrogativa do filósofo, conforme uma anotação póstuma de Nietzsche: “*Como é que precisam ser constituídos aqueles que subvertem os valores? Homens que têm todas as propriedades da alma moderna, mas são fortes o suficiente para transformá-la em pura saúde*”³¹⁹. Transformar em saúde o que é identificado como adoecimento, pequenez e *décadence*, ou em outras palavras: pensar as condições de possibilidade para o surgimento de sujeitos que, ao subverter em si o seu tempo, são criadores e legisladores. O aprofundamento na moral, de acordo com Nietzsche, leva ao vislumbre de um paradoxo ao mesmo tempo angustiante e esperançoso: no mesmo indivíduo no qual a história, a religião, a cultura e a moral formam uma “*vida que degenera*” há “*grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida*”³²⁰.

2.2 Formas de subjetivação na primeira dissertação

Em *O Anticristo* (1888), Nietzsche afirma que na *Genealogia* “[...] foi trazida à luz, pela primeira vez, a oposição entre uma moral *nobre* e uma moral chandala nascida do *ressentiment* e da vingança impotente”³²¹. O tema central da primeira dissertação da *Genealogia*, de acordo com a visão retrospectiva do autor feita no *Ecce Homo* (1888) é a psicologia do ressentimento da moral ocidental, intitulada por Nietzsche de platônica-cristã³²², e para perseguir sua tese ele lança mão da filologia e da história como instrumentos.

³¹⁸ SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. In.: *European Journal of Philosophy*, Vol.10, n 2. Dezembro 2002. p. 239.

³¹⁹ FP 1885 – 1887, 2 [100].

³²⁰ GM III, 13.

³²¹ AC 45.

³²² No *Ecce homo* (1888), Nietzsche afirma: “A verdade da *primeira* dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do “espírito” – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*” (EH *Genealogia da moral*).

Nietzsche afirma, na primeira dissertação, que os valores morais não possuem sua proveniência a partir de si mesmos, mas eles foram lentamente engendrados durante a história até formar seres humanos ressentidos, que se tornaram maioria numérica na modernidade. O método genealógico permite a Nietzsche operar recuos históricos, cujo objetivo é perseguir a “transformação conceitual”³²³ pela qual os conceitos assumem significados diversos ao longo da história. O uso instrumental da filologia permite a Nietzsche construir a hipótese linguística de que “bom e mau” (*Gut und Böse*) e “bom e ruim” (*Gut und Schlecht*) são palavras que não dizem respeito a verdades atemporais³²⁴, mas a transformação dos signos a partir do uso indica que os valores morais possuem uma “fluidez de sentidos”³²⁵, os conceitos são produções históricas que possuem uma proveniência que pode ser datada, sofrem a alteração do tempo e podem vir a perecer³²⁶. Por isso, no prólogo³²⁷, Nietzsche afirma que seu trabalho se contrapõe radicalmente ao livro de seu antigo amigo, Paul Rée, *A origem das impressões morais*, que segundo ele comete um terrível equívoco histórico – um erro típico aos “genealogistas ingleses”³²⁸ – o de acreditar que um valor moral vigente no presente sempre existiu e de pensar que o seu significado é o mesmo tanto no passado quanto no presente. Numa anotação de 1885-1886, Nietzsche deixou claro o pensamento motriz da primeira dissertação da *Genealogia*: “Bem e mau são apenas interpretações, e de modo algum um estado de fato, nenhum em si”³²⁹.

Os não-nomeados moralistas ingleses do início da primeira dissertação figuram como os adversários da genealogia nietzschiana. Se Nietzsche os reconhece como *psicólogos*³³⁰, porque se propuseram a pensar os sentimentos morais, ele os censura por

³²³ GM I, 4.

³²⁴ GM I, 4 a 5.

³²⁵ GM I, 4. Para Werner Stegmaier, a “fluidez de sentidos” é o conceito de Nietzsche de conceito, ou seja, os conceitos nietzschianos são fluídos porque não possuem um sentido estático em todas as suas ocorrências, mas devem ser compreendidos à luz do contexto no qual surgem e perscrutando os objetivos mobilizados em seu uso. Cf. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

³²⁶ A ideia de que os conceitos são invenções humanas já está presente em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), neste texto, Nietzsche apresenta a tese de que os conceitos são abstrações da linguagem humana que nivela e generaliza: “Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, e certo ainda que o conceito de folha é formado por uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável” (VM 1). A respeito do tema, cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Transformação conceitual*. *Revista Trágica*: Estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro, v.2 n. 2. p.17 - 30, 2º sem. 2009.

³²⁷ GM Prólogo, 3.

³²⁸ GM I, 1 a 3.

³²⁹ FP de 1885 – 1887, 2 [131].

³³⁰ GM I, 1.

se arrastarem ao interior do homem como “velhos sapos frios” em direção ao “pântano”. E de acordo com a visão de Nietzsche, falta também a esses “historiadores da moral” justamente aquilo que os qualificaria como historiadores, o “*espírito histórico*”³³¹, e tal falta os levou a deslocar a gênese das ações morais à sua utilidade coletiva e aos sentimentos altruístas, cuja causa da valoração no decorrer da história foi paulatinamente esquecida. E na investigação moral desses historiadores ingleses, falta o questionamento móbil da genealogia, que não se trata de se perguntar pela origem da moral, mas se trata de inquirir quais são as condições de invenção da moral, qual é o valor dos valores e se tais valores servem ao engrandecimento ou o empobrecimento fisiológico e cultural³³². Sobre a oposição entre os moralistas ingleses e a genealogia nietzschiana, Marco Brusotti³³³ destaca a *vontade de verdade* que impele a busca pela origem da moral por parte dos historiadores ingleses, enquanto Nietzsche não esconde estar substituindo o “improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”³³⁴. Tal ímpeto pela busca da verdade é aludida por Nietzsche ao censurar a seriedade com que os moralistas ingleses e Rée se dedicam em construir uma hipótese idealista da moral, na qual a moral da compaixão, a utilidade e uma interpretação darwinista da moralidade, todas ideias modernas, reúnem-se numa visão que leva ao “apequenamento do homem”³³⁵. A genealogia ruim dos moralistas ingleses conduz a tal apequenamento do ser humano, ainda de acordo com Brusotti, porque concebe a proveniência da moral por meio de processos reativos – a utilidade, o esquecimento, o hábito³³⁶ –, ignorando a primazia das *forças ativas*, pelas quais são originariamente criados os valores.

O modo de filosofar de Nietzsche não está preocupado com a pretensa objetividade científica – que para ele não existe –, nem tampouco ele quer com isso construir uma teoria filológica que se pretenda melhor elaborada do que as demais; mas o questionamento filológico da *Genealogia*, ao se colocar como hipótese ao lado das explicações metafísicas e utilitárias da moral, pretende demonstrar que os conceitos são produções humanas que foram assumidas e impostas historicamente, e ao redor delas se

³³¹ GM I, II.

³³² GM Prólogo, 3.

³³³ Cf. BRUSOTTI, Marco. O “autoapequenamento do homem” na modernidade. In.: GARCIA, André Luis Muniz; ANGIONI, Lucas. *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora PHI, 2014, p. 101 – 175.

³³⁴ GM Prólogo, 4.

³³⁵ GM I, I.

³³⁶ GM I, II.

formam gerações inteiras de seres humanos que reproduzem tais conceitos. Nos desdobramentos da *Genealogia*, Nietzsche fará um uso instrumental da história, tal como se utiliza da filologia, e a respeito desse ponto, afirma Paschoal:

Nietzsche utiliza a história, serve-se do conhecimento histórico como de um instrumental, de uma ferramenta, assim como se serve da filologia, sem no entanto conferir aos seus escritos o caráter de uma filologia. É para fazer uma crítica do valor dos valores morais – e isto no contexto de um engajamento de Nietzsche –, que ele procede ao levantamento histórico e filológico das condições que possibilitam a produção desta moral; para isso, leva a efeito sua genealogia.³³⁷

Assim, a história e a filologia são meios que Nietzsche lança mão para refletir sobre a formação da moral e a constituição de tipos humanos em seu interior³³⁸. Ele se vale de um recuo na história, sem se preocupar em demonstrar evidências, para pensar a origem da moral judaico-cristã: os valores religiosos surgiram a partir de uma “transvaloração de valores”³³⁹ (*Umwertung von Werthen*), ou seja, houve uma forma de valoração anterior à religiosa, a dos intitulados por Nietzsche de “nobres” e “aristocratas”, tipos humanos que por sua forma expansiva de vida impunham sua maneira de ser como sendo “boa” porque promotora de si mesma; essa forma de valorar nobre, segundo Deleuze, é um olhar para si, uma *força ou ação positiva*³⁴⁰.

O modo de valorização “sacerdotal”³⁴¹ se insere na genealogia nietzschiana como uma transvaloração do modo aristocrata de criar valores, uma inversão que tem no sacerdote o seu artifício: a casta sacerdotal, por sua debilidade fisiológica e sutileza intelectual, transformou os valores aristocráticos em perniciosos e culpáveis, e tomou seu próprio modo de ser como valor, e a partir da ideia de Deus criou um discurso que mitiga os impulsos violentos do homem e conferiu um sentido transcendente à vida humana. Na primeira dissertação, o sacerdote é uma figura utilizada por Nietzsche para sintetizar a negação do mundo por parte do cristianismo e suas consequências, trata-se de uma figura com traços históricos, culturais e antropológicos que permitem a Nietzsche aludir aos “sacerdotes de todos os tempos”³⁴². A partir da forma sacerdotal de valorar, a felicidade do homem passa a ser encontrada na negação da vida e em vista de

³³⁷ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Editora Champagnat, 2005, p. 81.

³³⁸ GM I, 6 a 9.

³³⁹ GM I, 7.

³⁴⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 85 – 88.

³⁴¹ GM I, 6.

³⁴² GMI, 6.

um *além*, seja este além o encontro com Deus, a ascese que renega os sentidos ou o sutil enfraquecimento do homem através da moral da compaixão. Essa atitude, segundo Deleuze, nasce de um olhar do homem para fora, de forças reativas ou negativas.³⁴³

Nietzsche introduz, ainda na primeira dissertação da *Genealogia*³⁴⁴, o tema filosófico central do livro: quando a moral escrava se torna criadora de valores no homem, tal fenômeno é chamado pelo filósofo de *ressentimento*³⁴⁵. A pena de Nietzsche utiliza a história e a filologia para chegar ao tema do ressentimento, que pode ser pensado, segundo nossa perspectiva, como o elo de ligação entre o longo passado da humanidade e a subjetivação que a cultura ocidental impõe sobre os homens formados em seu interior. Segundo Nietzsche, o processo do ressentimento – assim como o da má consciência, que veremos logo adiante – se tornou filológica e historicamente o modo vitorioso da criação de valores, e a moral ocidental reproduz a si mesma através do sujeitamento do homem que é o continuador da história cultural da qual ele é herdeiro. Assim, a psicologia do ressentimento surge de uma matriz cultural que gera seres humanos qualificados por Nietzsche como “doentes” e “decadentes”³⁴⁶, ou seja, o processo de moralização ameniza os instintos naturais e violentos do homem, ao mesmo tempo que os torna iguais, previsíveis e negadores da vida. Nas palavras de Nietzsche:

[...] o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos *instrumentos da cultura* [...]³⁴⁷.

Em linhas gerais, o ressentimento é o fenômeno chave na inversão dos valores nobres e na geração da moral decadente. O tema do ressentimento é abordado diversas vezes no decorrer da *Genealogia*³⁴⁸, e a cada aparição o termo incorpora elementos que se somam na construção de um conceito que move a moral criticada por Nietzsche. O

³⁴³ GMI, 6.

³⁴⁴ GM I, 10 a 13.

³⁴⁵ Nas palavras de Nietzsche: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores [...]” (GM I, 10).

³⁴⁶ No *Anticristo*, Nietzsche afirma: “A *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder, apenas, *meio*: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar *doente* a humanidade e inverter as noções de “bom” e “mau”, “verdadeiro” e “falso”, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo” (AC 24).

³⁴⁷ GM I, 11.

³⁴⁸ O termo ocorre nas seguintes passagens: GM I, 10 a 14; I, 16; II, 11; II, 17 e III, 14 a 16.

ressentimento é um adoecimento dos instintos saudáveis do homem. Enquanto os instintos do homem nobre encontram vazão na exterioridade, o homem do ressentimento não age, ele procura negar esses instintos e os interioriza na medida em que não os descarrega para fora, mas os reprime como uma reação *efetiva*.

A visão de Nietzsche sobre o ser humano é bastante complexa e pode conduzir a graves equívocos interpretativos. Para compreender o conceito de ressentimento em Nietzsche é preciso lançar mão de algumas informações preliminares. Primeiramente, o projeto filosófico de Nietzsche busca *naturalizar*³⁴⁹ o homem, ou seja, sendo corpo e movido por necessidades biológicas, o homem é animal³⁵⁰. Para ele, a constituição do corpo³⁵¹, com seus membros, órgãos e instintos são reduzíveis ao conflito da *vontade de poder*, ideia que não pode ser compreendida como a essência metafísica do biológico, porque a vontade de poder ela mesma é material. A vontade de poder é o nome dado por Nietzsche para aludir ao modo de expansão da vida³⁵², uma criação que no homem tem sua gênese em seus instintos, e a doença do ressentimento, segundo Nietzsche, é fazer com que os instintos do homem se tornem fracos e autonegadores.

A vontade de poder é um conceito amplo em Nietzsche que, se por um lado possuiu essa gênese naturalista (porque opera uma redução ao nível instintual), por outro lado permite apontar as grandes perspectivas de interpretação de mundo como suas manifestações. A vontade de poder tem um viés estruturante no mundo da cultura, ela é uma imposição de sentidos que permite haver tipos humanos distintos com visões diferentes do mundo³⁵³. Diante do exposto, estamos em condições de afirmar que as formas de relação do nobre e do fraco com o mundo efetivo – assim como a criação de signos a partir de seu próprio modo de ser – são maneiras diversas de construir o mundo cultural e de se relacionar com o passado e consigo próprio. A interpretação de mundo do nobre e do fraco são, segundo Nietzsche, formas radicalmente diferentes de vontade de poder, uma eminentemente saudável porque promove a tensão própria da vida e outra

³⁴⁹ Nietzsche afirma no AC 19: “Em tudo nos tornamos modestos. Já não fazemos o homem derivar do “espírito”, da “divindade”, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal”.

³⁵⁰ A respeito do tema do corpo em Nietzsche cf. BLONDEL, Éric. *Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. Paris: L’Harmattan, 2006.

³⁵¹ Nietzsche qualifica poeticamente o corpo como “Si mesmo”, “Grande razão” e “Corpo criador” (Cf. ZA I, Dos desprezadores do corpo).

³⁵² Fazemos menção às palavras de Zarathustra: “[...] onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (ZA II, Da superação de si mesmo).

³⁵³ Cf. BM 22.

doente porque visa pacificar tal conflito. O ressentimento, dessa forma, configura-se como uma vontade de poder sintomática, pois além de ser uma resposta negativa aos agravos provenientes do exterior e uma corrupção fisiológica, não deixa de ser uma interpretação do mundo e do homem frente a ele mesmo, uma forma de afirmação negativa da vida.

A formação de subjetividades decadentes, de acordo com a *Genealogia*, pode ser observada na forma como duas figuras essenciais no texto de Nietzsche estabelecem valores reativos. Desde o início da dissertação, Nietzsche aponta para o perigo do “apequenamento”³⁵⁴ do homem, que naquele contexto inicial do livro surge relacionado ao perigo da visão dos moralistas ingleses, que ignoram o papel das forças ativas na formação dos valores, e concebem tal criação como uma reatividade. Tal ideia assumirá claros contornos quando Nietzsche passa a tipificar o sacerdote e o homem do ressentimento em oposição aos nobres e aristocratas. Primeiramente, é preciso destacar que o sacerdote e o homem do ressentimento, embora pertencentes à mesma lógica da reatividade, não são figuras idênticas, porque a ideia do sacerdote designa uma elite religiosa que dirige as massas, ministrando sobre elas uma “arte médica” e “técnicas hipnóticas”, que serão mais adiante destacadas. O homem do ressentimento, por sua vez, possui uma passividade no modo de valorar porque recepiona os valores engendrados culturalmente como verdadeiros e, portanto, inquestionáveis.

Iniciemos destacando o sacerdote, que no § 6 da primeira dissertação surge numa incursão genealógica de Nietzsche ao passado remoto da cultura, na qual o par conceitual de “puro” e “impuro” fomenta a oposição original entre “bom” e “ruim”. Nietzsche afirma que a pureza é a condição de hábitos higiênicos que separam a casta sacerdotal do povo comum, em suas palavras: “o “puro” é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue”. Os hábitos higiênicos dos sacerdotes, ao assumir as rubricas morais de *bom* e sua transgressão de *ruim*, entronizam na gênese das avaliações morais uma forma de reação, cujas consequências, de acordo com Nietzsche, é uma “debilidade intestinal” e a “neurastenia”.

A ideia de debilidade intestinal dos sacerdotes pode ser compreendida à luz das considerações de Nietzsche sobre a fisiologia, explicada anteriormente. Para Nietzsche,

³⁵⁴ GM I, 1.

os predicados sensação, volição e pensamento pertencem ao conjunto do corpo, este é concebido com uma complexidade, que é formada fisicamente por células, tecidos, órgãos e funções, mas o corpo não se resume à sua materialidade, porque psiquicamente é permeado por impulsos, instintos e afetos. Ao postular para sua filosofia o “ponto de partida no corpo”, Nietzsche afirma que é preciso “perguntar ao corpo” e recusar o “testemunho dos sentidos aguçados”³⁵⁵, a pura racionalidade. A fraqueza intestinal dos sacerdotes, de acordo com a análise genealógica de Nietzsche, é sinal de uma vida enfraquecida, de uma vontade de poder que encontra na negação do mundo uma forma de autoafirmação. O desprezo do sacerdote pelo mundo avaliado moralmente como “impuro” e “ruim” demonstra um gosto corrompido, uma subjetividade que ganha formas a partir de uma negação do mundo exterior “mau”. Os hábitos higiênicos do sacerdote são decorrentes de uma concepção de saúde da alma, da qual eles figuram como “médicos”, uma função que terá grande papel no decorrer da *Genealogia*, mas se trata, segundo Nietzsche, de uma medicina ruim porque agrava o problema do homem, que é a falta de sentido, pois fomentam uma finalidade para vida ulterior a ela: as ficções religiosas.

Ao lado da “debilidade intestinal” do sacerdote, Nietzsche cita também a “neurastenia”³⁵⁶. A neurastenia é um diagnóstico médico criado no século XIX para descrever um transtorno psicológico, que envolve um quadro de exaustão física e psíquica, fraqueza, nervosismo e sensibilidade aumentada. Nietzsche se interessa por esse tema na época da elaboração da *Genealogia* por meio do contato com a obra *Sensation et mouvement*³⁵⁷ (1887) do médico francês Charles Féré (1852 – 1907), obra na qual o autor apresenta a tese de que há uma degenerescência fisiológica de indivíduos doentes e enfraquecidos frente aos agouros da vida³⁵⁸. A hipersensibilidade é

³⁵⁵ FP 1885, 40 [21].

³⁵⁶ GM I, 6.

³⁵⁷ Um estudo detalhado da leitura de Nietzsche sobre Féré pode ser encontrado no artigo de SENA, Allan Davy Santos. Nietzsche, Féré e o tipo psicológico Jesus em *O Anticristo*. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013

³⁵⁸ A tese fundamental que Féré defende em *Sensation et mouvement* é de que a intensidade das chamadas representações mentais (sensações, sentimentos, emoções, afetos, etc.) possuiu uma correlação direta com o grau de energia consumido num movimento físico (mecânico, muscular e químico). O médico francês chegou a essa conclusão com base em uma série de experiências psicomotoras descritas e analisadas por ele em *Sensation et mouvement*. Segundo Féré: “as representações mentais não são mais do que o resultado de uma reverberação da sensação, e as modificações dinâmicas que as acompanham consistem, na realidade, em transformações de movimento consecutivas às excitações exteriores mais ou menos distantes” (*Sensation et mouvement*, Paris: Félix, 1887, p. 6). Segundo ele, as representações mentais são, portanto, grosso modo, respostas psíquicas para as excitações exteriores. Nesse sentido, a intensidade das representações mentais

um sinal de fraqueza e de esgotamento fisiopsicológico, pois representa uma capacidade acentuada de sofrer estímulos negativos, uma espécie de delicadeza nervosa que termina numa “explosão de sentimentos”³⁵⁹, nas palavras de Nietzsche. Devido à sua neurastenia, o sacerdote possuiu uma reação psicológica sobre mundo que afetada seus impulsos e afetos tornando-os débeis, e o mundo efetivo é recepcionado psiquicamente como algo que fere.

De acordo com o diagnóstico genealógico de Nietzsche, a debilidade intestinal e a neurastenia estão na gênese da criação dos valores por parte do sacerdote. E a ideia de *fraqueza humana* é engendrada como a condição natural do homem, uma forma de avaliação que é uma transvaloração dos valores (*Umwertung von Werthen*)³⁶⁰, enquanto o homem nobre e aristocrata cria valores por meio do *pathos da distância*³⁶¹ e de sua autoafirmação, o sacerdote concebe sua própria natureza como fraca e doentia, e o seu olhar para o mundo parte da perspectiva da desvalorização e do perigo. A formação desse tipo de subjetividade reativa, segundo Nietzsche, ganha intensidade e se agrava na medida em que o sacerdote também é um médico, ele cria técnicas que visam tratar sua condição enferma e, por exercer um papel de liderança, ministra essas técnicas às massas. Segundo Nietzsche, a “metafísica antissensualista” e a “*unio mystica* com

depende do maior ou menor grau de sensibilidade ou excitabilidade de um indivíduo, por conseguinte, de sua constituição fisiológica. Quanto mais sensível às excitações exteriores for um indivíduo, mais exagerada será a sensação dessas mesmas excitações nele e mais intensa será a resposta dada a essas excitações sob a forma de representações mentais, resultando, assim, num gasto maior de energia potencial na produção do movimento solicitado por essas excitações, ou seja, na *resistência* que se faz necessária frente a essas excitações. Conforme a definição dada por Féré, a degenerescência consiste em “uma diminuição da vitalidade, que se traduz em uma atenuação geral das funções orgânicas” (*Id.*, p. 58). Essa diminuição da vitalidade se dá, de forma mais precisa, por um aumento da sensibilidade, por uma “*faiblesse irritable*” ou “*hyperexcitabilité*”. A irritabilidade ou excitabilidade consiste na capacidade de um indivíduo sentir as excitações externas, seja de maneira moderada ou excessiva. As excitações representam, para um organismo, estímulos que solicitam uma resposta, que nada mais é do que uma *resistência* do organismo diante de uma alteridade que o atinge. Os indivíduos fisiologicamente mais combatidos possuem como característica principal a elaboração de representações mentais particularmente intensas, que diferem, em nível proporcionalmente superior, das representações mentais de sujeitos fisiologicamente bem constituídos expostos aos mesmos estímulos. As representações mentais dos sujeitos degenerados são intensas porque sua excitabilidade é mórbida; quanto mais degenerado for um indivíduo, mais sensível, mais irritável, mais excitável ele será³⁵⁸. Como os estímulos solicitam resposta, os hiperexcitados, por sentirem de forma exagerada as excitações e por as representarem mentalmente de forma igualmente intensa, respondem aos estímulos de maneira sempre desproporcional, acabando, assim, por se esgotarem. Ser resistente, então, significa poder responder adequadamente às solicitações, significa, portanto, não ser vulnerável às excitações, não ser morbidamente sensível a elas (*Id.*, p. 136); porém, um indivíduo esgotado, devido ao desperdício de força que sua irritabilidade lhe impõe, não consegue mais opor apropriadamente uma resistência às excitações.

³⁵⁹ GM I, 6.

³⁶⁰ GM I, 7.

³⁶¹ GM I, 2.

Deus”³⁶² são formas de cura que nada mais fazem do que agravar a enfermidade, e por meio de uma “auto-hipnose” o sacerdote ascético ameniza o sofrimento humano por meio de uma hiperestimulação dos sentimentos, ou seja, sua técnica hipnótica causa um entorpecimento da dor³⁶³ por meio da excitação do afeto.

No processo de formação de subjetividade, é preciso destacar que sem o papel exercido pelo sacerdote, de acordo com Nietzsche, o ser humano não seria um animal tão complexo. A crença em forças superiores, a esperança na vida após a morte, os sentimentos e os desejos da “carne” que traem os objetivos do “espírito”, a compreensão de si como pecador, são dramas da alma que aumentaram a profundidade do humano, conferindo formas a sua subjetividade. Nas palavras de Nietzsche:

Com os sacerdotes *tudo* se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença — mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e tornou-se *má*³⁶⁴.

Ao lado do sacerdote, Nietzsche caracteriza o homem do ressentimento como uma figura exemplar, com a qual podemos destacar o agravamento de uma forma de subjetividade decadente, segundo o diagnóstico nietzschiano. O ressentimento é um fenômeno que acomete tanto ao sacerdote quanto as massas, mas ao dedicar uma tipificação separada para cada uma dessas figuras, Nietzsche quer deixar claro que o ressentimento se produz de forma mais generalizada, algo que se propaga entre as multidões, enquanto o sacerdote designa aqueles que se colocam à frente do povo, como elite espiritual.

No § 10 da primeira dissertação, Nietzsche destaca o ressentimento na gênese da avaliação do mundo por parte do homem gregário, e tal maneira de conceber e avaliar, ao mesmo passo que constrói uma interpretação do mundo exterior, constrói, conseqüentemente, uma interpretação do próprio sujeito. O homem do ressentimento, segundo Nietzsche, estabelece valores a partir de uma reação.

³⁶² GM I, 6.

³⁶³ O tema da hipnose apenas aludido na GM I, 6 é desenvolvido por Nietzsche na GM III, 17.

³⁶⁴ GM I, 6.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio 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 reação³⁶⁵.

Uma indicação fundamental dada por Nietzsche para compreender a subjetivação do homem do ressentimento é sua passividade. Ao destacar o tipo nobre do passado longínquo da cultura, o filósofo opera uma crítica à modernidade, porque, de acordo com sua análise, o homem moderno é aquele que entronizou as características gregárias como triunfantes, como o modo de vida ideal. Ao negar o ato criador, a expansão de si, o homem do ressentimento precisa construir outra forma de subjetividade, permeada pela reatividade e por aquilo que é comum, direcionada a utilidade e entorpecida por pequenas alegrias. Num fragmento póstumo³⁶⁶, Nietzsche descreve as características do homem moderno, cujo modelo é a “máquina”, devido a sua utilidade e capacidade de repetição, mas para ser máquina, o homem moderno precisa lidar com o “tédio” e com a “uniformidade”, e para isso ele precisa ter claro para si o seu “dever” e gozar de um paliativo que o permite viver, o “divertimento”. Na *Genealogia*, Nietzsche apresenta essa ideia ao distinguir a felicidade do homem nobre e a felicidade do homem gregário. Enquanto os antigos nobres não construíam sua felicidade “artificialmente”, porque “não distinguiam a felicidade da ação”³⁶⁷, a felicidade no homem gregário, habitado por “sentimentos hostis e venenosos”, surge como “narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distenção do ânimo e relaxamento dos membros, ou numa palavra, *passivamente*”³⁶⁸. A passividade do homem do ressentimento evoca a figura do *último homem*, uma figura criada por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* para representar a imagem do homem moderno no drama do texto. O último homem é incapaz de se distinguir da massa e de se desprender da moral vigente, e sua felicidade é passiva, ele precisa dos “pequenos prazeres do dia e da noite” como uma distração, e concebe tais prazeres como sendo a “felicidade”. Na descrição do último homem no *Zaratustra*, lê-se:

³⁶⁵ GM I, 10.

³⁶⁶ FP 1887, 10 [11].

³⁶⁷ GM I, 10.

³⁶⁸ GM I, 10.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. “Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho. Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. [...] 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. “Outrora o mundo inteiro era doido” — dizem os mais refinados, e piscam o olho. São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago. Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde. “Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho. —³⁶⁹

A incapacidade de ação do homem gregário o leva, segundo Nietzsche, a criar uma representação valorativa de quem o ofendeu, realizando sua vingança “*in effigie*”³⁷⁰. Para isso, ele elabora a imagem de que o adversário é “mau” e merecedor de uma punição, que não é diretamente por ele aplicada, mas atribui a Deus a capacidade de exercer a “justiça”, que na lógica do ressentimento é a mesma coisa do que a vingança. A avaliação do mundo como mau e de outras formas de agir como erradas ou perigosas, assim como o ressentimento que leva à interiorização de impulsos e afetos perniciosos, confere graus de complexidade e de dramaticidade na subjetividade do homem do ressentimento – que Nietzsche vê quase como um sinônimo do homem moderno. Numa análise psicológica, Nietzsche afirma que esse tipo de homem criou seu mundo interior a partir do ressentimento: “Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria”³⁷¹. No mesmo parágrafo, entretanto, o filósofo chama a atenção que somente essa espécie de homem pode ser “sagaz” (*Klug*), pois para o tipo nobre o funcionamento dos “impulsos inconscientes”

³⁶⁹ ZA Prólogo, 5.

³⁷⁰ GM I, 10.

³⁷¹ GM I, 10.

orientam a “impulsividade na cólera, no amor, na veneração, na gratidão e na vingança”³⁷².

Ao contrário do que acontece com o homem gregário, Nietzsche afirma que no nobre o ressentimento não se instala – “não envenena”³⁷³ – porque esse tipo forte de homem possuiu uma reação imediata, o que denota outro tipo de subjetividade. Nietzsche destaca um tipo de força nobre que não é aquela da violência e da submissão que os antigos guerreiros exerciam sobre os homens gregários do campo, mas a nobreza que ele postula é uma forma de espiritualização contrária à do ressentimento. Os instintos fortes do nobre são capazes de digerir aquilo que para o fraco seria causa do ressentimento, assim o nobre “espiritualizado” não é um tipo violento que dá simples vazão às suas pulsões, mas o forte é aquele capaz de dar conta de ofensas e infortúnios sem vivê-los como tal. E quando as desafrontas ameaçam a saúde do nobre, sua “força plástica modeladora e regeneradora”³⁷⁴ o torna capaz de esquecer³⁷⁵ (*vergessen*³⁷⁶), ou seja, os acontecimentos não suscitam uma reação negativa, não há a procura pelas causas do sofrimento, o ressentimento e sua lógica da vingança não se alojam em seu organismo e em seu interior.

Nos parágrafos finais da primeira dissertação, Nietzsche faz uma reflexão que aponta para o caráter instrumental da crítica genealógica. Após descrever a tipificação

³⁷² GM I, 10.

³⁷³ GM I, 10.

³⁷⁴ GM I, 10.

³⁷⁵ Nietzsche faz um jogo de palavras com o alemão porque na raiz do termo esquecer (*vergessen*) está a palavra “comer” com o seu particípio passado (*gegessen*), assim, pode-se interpretar o esquecimento dos infortúnios passados como o processo de ter “comido” o passado, tê-lo digerido.

³⁷⁶ O conceito de esquecimento, em Nietzsche, é pensado de forma fluída, de forma que apenas sua contextualização permite sua correta compreensão. No opúsculo publicado postumamente, *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche trata do esquecimento como um desgaste das impressões passadas, como “moedas que perderam sua efigie” (§ 1). Nesse texto, o filósofo afirma que os conceitos são igualações de coisas que, em última instância, não são totalmente iguais, e a generalização que está na base dos conceitos só é possível pelo esquecimento das diferenças. A própria ideia de verdade, para o Nietzsche de *Verdade e mentira*, é uma metáfora advinda das necessidades humanas em fixar sentidos estanques ao mundo. Outro significado para a ideia de esquecimento é construído na *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, na qual o filósofo utiliza o termo para designar uma força ativa que permite uma espécie de higiene na memória, pois ao mesmo tempo em que confere lugar para novas impressões, também possibilita ao homem se desvencilhar de seu passado, por isso ele qualifica o esquecimento como força ativa que permite a vida e a felicidade. Dessa forma, podemos afirmar que há três significados principais para a ideia de esquecimento na filosofia nietzschiana: como desgaste natural e passivo das impressões passadas (*Sobre verdade e mentira*), como força ativa que confere lugar ao novo e desvencilha o homem de seu passado (*Da utilidade e desvantagem da história para a vida*) e como assimilação psicofisiológica regeneradora (*Genealogia da moral*). Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. Memória e esquecimento em Nietzsche. In.: AZEREDO, Vânia Dutra (Org.). *Falando de Nietzsche*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 67 – 80.

do sacerdote, do homem do ressentimento e do nobre, Nietzsche se volta para o tempo presente para ponderar a cultura de sua época. Ao afirmar que “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado”³⁷⁷, Nietzsche não almeja retroceder no processo civilizatório para reviver as aristocracias guerreiras. Mas no homem moderno, segundo sua visão, o processo de apequenamento e de subjetivação – sob a égide do ressentimento – ganha o estatuto hegemônico de uma meta global, devido à massificação crescente da sociedade do século XIX. A respeito do homem de seu tempo, Nietzsche afirma:

[...] O apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”...³⁷⁸

Ao resgatar a natureza combativa, as forças plásticas e a expansividade do tipo nobre, ao mesmo tempo em que tipifica o homem gregário do ressentimento, Nietzsche quer dizer que o homem moderno é genealógicamente descendente dos dois tipos. A narração do passado, na genealogia, é um instrumento para a compreensão do presente, em vista de sua transformação. Ao afirmar que a maneira de avaliação do ressentimento, embora hegemônica, não extirpa os afetos sadios – os instintos nobres –, Nietzsche cria uma margem na qual o seu leitor pode se questionar e ponderar sobre os valores culturalmente vencedores e sobre quais são as possibilidades pessoais de avaliação do mundo e de si próprio. A hipótese de que o confronto entre a moral do ressentimento com a expansividade da moral nobre não pertence somente ao passado longínquo da cultura, mas tal embate persiste espiritualizado no homem moderno, aponta para a formação de uma subjetividade que se estranha, em distanciamentos e apropriações, da moral gregária vigente.

A partir dessa leitura da primeira dissertação da *Genealogia*, podemos depurar alguns resultados que interessam diretamente na compreensão do objeto de nossa pesquisa. Primeiramente, ao pensar os valores morais a partir de sua construção histórica e filológica, Nietzsche desarticula a crença na perenidade da moral, tal análise genealógica permite compreender a perpetuação dos valores morais e a formação de

³⁷⁷ GM I, 11.

³⁷⁸ GM I, 12.

subjetividades sob a perspectiva da fluidez de sentidos. As subjetividades se formam em torno da avaliação que o sujeito constrói sobre o mundo e sobre si mesmo. Em segundo lugar, a interpretação psicológica de Nietzsche sobre o ressentimento permite compreender o mecanismo que forma seres humanos decadentes. Ele afirma que os valores morais reproduzidos pelo ressentimento nivelam o homem de forma gregária, tornando-o incapaz de agir de forma expansiva ou de surgir novas configurações de avaliação moral. Por fim, os tipos nobre e fraco que pululam na narração genealógica, além de representarem subjetividades distintas e formas de criar valores opostas, são assumidos como uma tensão que coabita o homem moderno, e o aprofundamento dessa tensão pode engendrar um tipo de subjetividade que, ao estranhar o modelo de valores vigentes, pode conferir formas pessoais. Ao modo de conclusão, cito uma passagem de um dos últimos parágrafos da primeira dissertação na qual o confronto entre nobreza e ressentimento é pensado por Nietzsche como condição de elevação do homem:

embora o segundo valor há muito predomine [a moral do ressentimento], ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma “natureza elevada”, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos³⁷⁹.

2.3 Formas de subjetivação na segunda dissertação

No *Ecce homo*, ao fazer a análise retrospectiva de seus escritos, Nietzsche apresenta uma concisa síntese da segunda dissertação da *Genealogia*: “A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência*: a mesma *não* é, como se crê, “a voz de Deus no homem” – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura³⁸⁰”. A gênese da consciência é perseguida pela genealogia nietzschiana por meio de um relato que se apoia em dois argumentos principais para sustentar sua tese. O primeiro argumento trata do longo processo civilizatório que tornou o homem moderno “necessário, uniforme, igual entre os iguais, e portanto confiável”³⁸¹, e o segundo argumento disserta sobre a formação da má

³⁷⁹ GM I, 16.

³⁸⁰ EH, Genealogia da moral.

³⁸¹ GM II, 2.

consciência do homem, vista por Nietzsche como a interiorização dos instintos primitivos do animal homem. Nietzsche utiliza esses dois argumentos para corroborar sua tese de que a memória e a consciência são engendradas por um processo de introspecção da crueldade, que no âmbito cultural permite ao homem viver em sociedade e no aspecto subjetivo faz do homem um animal confiável. Destacaremos o risco apontado por Nietzsche a respeito desse processo de subjetivação, segundo seu diagnóstico, a crueldade internalizada – a má consciência – pode terminar de fazer do homem o animal irremediavelmente “culpado”.

Diferente da primeira dissertação, na qual Nietzsche tece uma longa narrativa do passado longínquo do homem, na segunda dissertação o filósofo faz incursões temáticas ao passado para perseguir seus objetivos, para isso ele constrói tipos e descreve cenários. O passado, na segunda dissertação, não é uma história que está sendo recontada, trata-se, antes, de recolher genealogicamente temas de um passado não-datado na história para pensar questões do presente. O interesse geral que leva Nietzsche a se voltar para o passado, na segunda dissertação, é perseguir a origem da memória do homem, ao mesmo tempo em que lança uma hipótese psicológica sobre o tema³⁸². O longo processo de tornar o homem confiável, de ser capaz de “responder por si”³⁸³, no discurso nietzschiano, gira em torno de um argumento mnemotécnico, no sentido de que é por meio da dor e do sofrimento que as sucessivas gerações de homens, desde a mais longínqua humanidade, aprenderam a empenhar sua palavra e a cumprir promessas, processo que tornou o homem moral um animal manso e fidedigno. Vem daí a afirmação de Nietzsche de que “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”³⁸⁴. A ideia de que a memória é construída a partir da dor tem um paralelo na reflexão construída por Nietzsche na *Gaia ciência*³⁸⁵, de que a vida do animal homem seria possível sem uma consciência reflexiva, tal como nos animais. A fixação da memória por meio da dor se contrapõe à condição natural do homem, que é a “encarnação do esquecimento”, no sentido de que as impressões passadas gradualmente se apagam de forma natural.

³⁸² Sobre a conexão e as diferenças entre a primeira e a segunda dissertação cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Editora Champagnat, 2005, p. 109.

³⁸³ GM II, 3.

³⁸⁴ GM II, 3.

³⁸⁵ Nas palavras de Nietzsche: “Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar; poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra; e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente)” (GC 354).

Aqui é preciso aclarar os sentidos da palavra *memória* neste texto de Nietzsche. A memória não é a simples faculdade de não se esquecer de eventos ocorridos no passado, mas a memória é também o comprometimento moral do homem em se responsabilizar pela palavra empenhada – o que sem dúvida exige a capacidade da lembrança. Na *Genealogia*, a criação da memória no animal homem está diretamente relacionada à consciência (*Gewissen*), que é qualificada por Nietzsche como o “instinto dominante”³⁸⁶, ou seja, a consciência é naturalizada, designando algo que, uma vez surgida no corpo pertence a ele. O termo consciência denota o estado de estar consciente, um estado de atenção no qual a apreensão do mundo é elaborada pelo intelecto. A má consciência (*schlechtes Gewissen*), por sua vez, é decorrente do processo civilizatório que impôs ao animal homem as amarras da lei e da paz, que coíbem e buscam interditar o extravaso dos instintos mais rudimentares de violência e sede de domínio.

Uma das considerações mais importantes do método genealógico é a ideia de filiação do sujeito em relação ao seu passado, o que nas genealogias familiares se apresenta como a busca pelos ascendentes. Ao se propor a fazer a genealogia da moral, Nietzsche apresenta a filiação do homem moderno ao seu passado: “é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós quando nos tornamos “sérios” (*ernst*)”³⁸⁷. O universo semântico do termo “seriedade” é amplo: designa austeridade, respeitabilidade, severidade, gravidade, magnitude, honra, lealdade, sensatez, probidade e demais adjetivos que indicam valores morais. A memória no animal homem, naturalmente propenso a esquecer, de acordo com a incursão genealógica de Nietzsche a um passado distante³⁸⁸, surge a partir da relação entre credor e devedor: “o grande conceito moral de “culpa” (*Schuld*) teve origem no conceito muito material de “dívida” (*Schuld*)”³⁸⁹. A palavra empenhada em forma de promessa faz com que a dívida assuma o estatuto de culpa. A fixação da promessa constrange os instintos mais rudimentares do homem, e para que isso aconteça, a

³⁸⁶ GM II, 2.

³⁸⁷ GM II, 3.

³⁸⁸ Romano Zattoni explica que a descrição de Nietzsche de um passado indeterminável é uma estratégia que une uma hipótese genealógica a um efeito narrativo que confere ao discurso um “efeito de realidade”, como se o próprio autor fosse a testemunha dos eventos que descreve. Martin Saar denomina essa estratégia narrativa de Nietzsche de “hiper-concretismo” e o objeto descrito é denominado por “cenas primordiais”. Cf. ZATTONI, Romano Scroccaro. *Genealogia como crítica em Nietzsche*, 181 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017. p. 121 – 123.

³⁸⁹ GM II, 4.

violência ganha um papel relevante. A dor e a crueldade são mecanismos que permitem ao credor operar uma equiparação entre dano e sofrimento, uma dívida que o devedor tem de pagar. Nas palavras de Nietzsche:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa — a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”³⁹⁰.

Para Nietzsche a violência do credor sobre o devedor não era uma mera vingança, mas o sofrimento físico que o homem impunha sobre o homem na pré-história³⁹¹ da moral tem o caráter de *festa*, de celebração. O que aos olhos de Nietzsche revela um aspecto que o processo civilizatório terá de negar: a crueldade natural que os homens nas antigas sociedades exerciam sobre si. Assim, o texto de Nietzsche procura corroborar o antigo axioma de que “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”³⁹². Para favorecer seus argumentos, Nietzsche contesta a ideia moderna de que o castigo³⁹³ no direito tenha surgido para punir os infratores, para ele o castigo assumiu ao longo da história moral várias funções, sendo a punição do infrator apenas a última: castigo como neutralização de novos danos, como pagamento de dívidas, como festa, castigo como criação de memória, e entre outras finalidades³⁹⁴.

Diante do exposto, estamos em condições de direcionar a reflexão movida por Nietzsche para a formação de subjetividades. O lento processo de formação da memória

³⁹⁰ GM II, 5.

³⁹¹ GM II, 9.

³⁹² GM II, 6.

³⁹³ De acordo com Werner Stegmaier (“*Genealogie der Moral*”. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.), Nietzsche, ao perseguir a origem do conceito de castigo no § 13 da segunda dissertação³⁹³, oferece uma demonstração da fluidez de sentidos dos conceitos, o que na *Genealogia* figura um desenvolvimento e radicalização da hipótese da vontade de poder. Se em *Além de Bem e Mal* a vontade de poder surge a partir da tentativa de Nietzsche em dizer o que é o mundo “visto de dentro”³⁹³, na *Genealogia* o filósofo pensa as interpretações do mundo como parte do mundo como vontade de poder. Dessa forma, a vontade de poder não é mais uma descrição do mundo, mas toda e qualquer forma de interpretação do mundo surge como um significado que foi criado e que é imposto por quem interpreta, assim, toda interpretação é vontade de poder. Stegmaier chama a atenção que Heidegger concebeu a vontade de poder como a metafísica de Nietzsche porque privilegiou, a partir de textos preparatórios organizados na malfadada edição da obra *Vontade de poder* (organizada por Elisabeth Förster-Nietzsche, a irmã do filósofo), o viés da vontade de poder como redução última do mundo, como sua *arché*. No entanto, a vontade de poder como pensada na *Genealogia* é a interdição de qualquer interpretação que se pretenda sumariamente verdadeira e real, o que em suas consequências impossibilita a metafísica.

³⁹⁴ GM II, 13.

do homem, ao tornar a palavra empenhada numa dívida que pode se converter em sofrimento, levou o homem a adentrar num nível de sociabilização no qual ele se torna o animal “sério”, o custo dessa civilidade é o surgimento da má consciência, que constrange os instintos rudimentares do ser humano. Ao descrever o processo de civilização do homem por meio de uma narrativa genealógica, Nietzsche não faz uma crítica ao passado, mas se dirige à “tartufice dos mansos animais domésticos (isto é, os homens modernos, isto é, nós)”³⁹⁵. Segundo Nietzsche, os homens modernos, em sua maioria absoluta, seguem as convenções impostas pela sociedade das leis e da paz como uma obrigação, cuja transgressão evoca a antiga equivalência entre dano e sofrimento, como faz Dühring em seu pensamento, que “sacraliza a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido – e depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*”³⁹⁶. De acordo com Nietzsche, o homem moderno, enquanto herdeiro da antiquíssima lógica de reparação entre dano e sofrimento, está engendrado no mecanismo do ressentimento³⁹⁷, e o sentimento de estar ferido e a ânsia pela reparação conferem contornos a uma subjetividade reativa, cujo olhar confere ao mundo o peso do perigo. Tal subjetividade se coloca no âmbito da coerção social sob o jugo da ameaça, e projeta sobre os possíveis transgressores das convenções sociais o sentimento reativo de vingança que seu olhar obtuso confunde como justiça.

A subjetividade reativa do homem moderno é colocada em contraste por Nietzsche com um tipo humano mais forte, o “*indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, (...) liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral”³⁹⁸. Tal indivíduo soberano figura entre os tipos superiores de homem, que surgem no texto nietzschiano como contraposição à sua crítica a massificação do homem moderno. Nesse contexto em tela, o indivíduo soberano é tipificado por Nietzsche como “possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade”, ele “olha para os outros a partir de si”, “ele promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão”, “dá sua palavra como algo seguro”³⁹⁹, o indivíduo soberano é um homem de exceção sobre

³⁹⁵ GM II, 6.

³⁹⁶ GM II, 11.

³⁹⁷ Para uma ampla interpretação do ressentimento na filosofia de Nietzsche, cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015.

³⁹⁸ GM II, 2.

³⁹⁹ GM II, 2.

o qual pesa a outorga de fazer promessas⁴⁰⁰. Enquanto o indivíduo soberano é aquele cuja palavra é dada a partir de si mesmo, o homem gregário dá sua palavra a partir de um dever a ele imposto, lhe falta autonomia e suas promessas são dívidas custosas.

Todavia, há diferenças entre o indivíduo soberano e o homem moderno que não são abertamente explicitadas por Nietzsche, mas que seu texto deixa sutilmente entender: o rebanho toma o seu passado, ainda que seja de forma inconsciente, numa relação determinista de continuidade e perpetuação; o indivíduo soberano, por sua vez, olha para o passado a partir de um *pathos* de distância, embora uma ruptura radical com a herança cultural não seja possível. O indivíduo soberano, assim como os demais tipos elevados de homem anunciados por Nietzsche, só pode ser um além-da-moral e um extemporâneo porque, de alguma forma, é fruto da moral e de seu tempo.

A ideia de má consciência é fundamental para a compreensão da subjetivação do homem, processo que Nietzsche denomina como “*interiorização do homem*”⁴⁰¹. No percurso da segunda dissertação, Nietzsche amplia a noção de má consciência, o primeiro sentido é denominado por Paschoal como “sentido primitivo” e “psicológico” ou “patológico”, para distinguir de seu sentido posterior, o significado “moral-religioso”⁴⁰², que será construído a partir da reinterpretação da noção primitiva de má consciência por meio de uma perspectiva moral e religiosa.

Primeiramente, analisaremos a constituição da má consciência primitiva ou psicológica, que é decorrente do processo civilizatório. De acordo com Nietzsche, a civilidade retirou o homem de um estado de violência para uma sociedade de paz. Todavia, a animalidade do homem, seus instintos violentos e expansivos que buscam submeter os outros homens, não são totalmente erradicados, mas interiorizados a fim de tornar o animal homem um animal doméstico⁴⁰³. A má consciência é o sofrimento psíquico do humano em guardar seus instintos violentos, negá-los e impedi-los de ter vazão: “vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”⁴⁰⁴. Essa introjeção dos instintos, segundo Nietzsche, culmina na formação da interioridade do

⁴⁰⁰ O indivíduo soberano é um indício de que pode haver uma ética além da moral em Nietzsche, todavia essa questão foge aos fins de nossa análise.

⁴⁰¹ GM II, 16.

⁴⁰² PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015. p. 165.

⁴⁰³ GM II, 6.

⁴⁰⁴ GM II, 16.

homem, a forma primitiva de sua subjetivação: “Todos os instintos que não se descarregam para *fora voltam-se para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”⁴⁰⁵.

Nietzsche se refere à má consciência como uma “doença”, mas não se trata de uma enfermidade qualquer, mas de uma “gravidez”⁴⁰⁶, ou seja, a má consciência é concebida como uma vontade de poder⁴⁰⁷, como uma força ativa, plástica e modeladora que impele a criação de algo novo. De acordo com Nietzsche, a interdição dos instintos rudimentares do animal homem permite a ele uma contradição criativa, pela qual constrói o mundo social e da cultura. Ao mesmo tempo em que a má consciência é uma interdição dos instintos primitivos, esses instintos são tensionados e levados à construção do mundo interior do homem, sua subjetividade, que é projetada na constituição do mundo social. Esse pensamento pode ser observado na *Genealogia*, quando Nietzsche afirma que essa tensão é formadora dos artistas que constroem Estados⁴⁰⁸, esses criadores impõe sua vontade sobre os demais homens, mas não para dominá-los no antigo sentido da violência, mas para formar uma comunidade forte na qual a ideia de justiça rompe com o mecanismo da vingança e do ressentimento⁴⁰⁹. No que diz respeito propriamente à subjetivação do indivíduo, Nietzsche afirma que a interiorização do “velho Eu animal” é uma “violentação de si mesmo”, mas se trata de “crueldade de artista”⁴¹⁰, que transforma a cisão entre sua animalidade e sua civilidade numa tensão estética, em algo que é visto sob o prisma da beleza e seu contrário, a feiura. Nascido no processo civilizatório, o homem tem sua “alma cindida”, e a partir da crueldade sobre seus instintos primitivos, impõe sobre si mesmo significados estéticos, que plasman a natureza primitiva do *eu animal* em altruísmo, algo que os moralistas ingleses jamais conceberam, que a bondade tenha se originado no homem a partir da crueldade sobre si. Nas palavras de Nietzsche:

[...] Essa “má consciência” *ativa* também fez afinal — já se percebe —, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes

⁴⁰⁵ GM II, 16

⁴⁰⁶ GM II, 19.

⁴⁰⁷ GM II, 18.

⁴⁰⁸ GM II, 18.

⁴⁰⁹ Cf. GM II, 10 e 11.

⁴¹⁰ GM II, 18.

a feiura não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”?... Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como *ausência de si*, *abnegação*, *sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida — de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade⁴¹¹ —.

A moralidade e a religião operam uma reinterpretação da má consciência, o que gera outra forma de subjetivação, essa mais perigosa, segundo Nietzsche, porque impulsiona uma “loucura da vontade”⁴¹². Ao tratar da má consciência moral-religiosa na segunda dissertação, Nietzsche não constrói uma narrativa do passado como fizera na primeira dissertação, mas faz uma incursão a um passado não datado na história, referindo-se a uma “originária comunidade tribal”⁴¹³ que, introduzindo noções básicas do direito privado na moral⁴¹⁴, estabelece uma “relação entre *os vivos e seus antepassados*”⁴¹⁵. De acordo com Nietzsche, a comunidade se reconhece numa estirpe, que sobrevive graças aos “sacrifícios e realizações dos antepassados”⁴¹⁶, e a geração atual se reconhece com uma “dívida” (*Schuld*) que cresce à medida que a sociedade se desenvolve, uma dívida que ocasionalmente exige sacrifícios. O temor para com os antepassados, nessas antiquíssimas comunidades tribais, segundo Nietzsche, está na origem da concepção dos deuses.

Nos § 18 e 19 da segunda dissertação, Nietzsche constrói por meio da genealogia uma análise antropológica sobre o desenvolvimento tribal da concepção dos deuses, essa reflexão serve para Nietzsche alcançar no § 20 a visão mais abrangente das divindades, o deus cristão, “o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”⁴¹⁷. A digressão histórico-antropológica de Nietzsche encontra seu resultado: a potencialização da culpa pelo cristianismo, que se erige como a forma de subjetivação mais doentia. A partir desse diagnóstico, Nietzsche aponta uma forma de subjetivação mais sadia e forte, uma visão que ele apresenta sob a forma de uma hipótese: “o declínio da fé no Deus cristão” levaria ao “declínio da

⁴¹¹ GM II, 18.

⁴¹² GM II, 22,

⁴¹³ GM II, 19.

⁴¹⁴ Cf. GM II, 6.

⁴¹⁵ GM II, 19.

⁴¹⁶ GM II, 19.

⁴¹⁷ GM II, 20.

consciência de culpa no homem”, o que faz do ateísmo uma “espécie de *segunda inocência*”⁴¹⁸.

A “a moralização das noções de culpa e obrigação (*Pflicht*)” por meio da interpretação religiosa da má consciência é o tema central do § 21 da segunda dissertação. De acordo com Nietzsche, a religião conduz a má consciência a um nível de interiorização reativa que condicionará o modo de o sujeito conceber a si mesmo, o mundo e a própria divindade. Por meio da religião, a culpa e a obrigação são “aprofundados (*Zurückschiebung*) na consciência”, o que fez do homem um ser irremediavelmente culpado. Nesse ponto do texto, Nietzsche se refere genericamente às religiões monoteístas, que procuram “*inverter*” a má consciência por meio da ideia de um “resgate definitivo”, de uma salvação da condição de culpabilidade do homem. No entanto, o tratamento da má consciência por parte da religião é um tratamento pernicioso porque ao buscar os responsáveis pela culpa termina por voltar o homem contra ele mesmo e contra o mundo. Nietzsche afirma que, por meio da interpretação religiosa da má consciência: “as noções de culpa e dever devem se voltar para trás – contra *quem*? Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor”, no qual a má consciência se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo”⁴¹⁹.

Além de levar o indivíduo a se conceber subjetivamente como culpado, a interpretação religiosa se volta também contra o “credor”, pois do credor adviria a origem da dívida. Assim, segundo Nietzsche, o anseio em buscar o culpado pela dívida identifica responsabilidades exteriores ao sujeito. Primeiramente, a própria estirpe é pensada como má, o que se traduz na ideia de pecado original, que simboliza o começo da espécie humana. E o olhar de culpa se volta também para a natureza, concebida como “princípio mau” ou “demonização da natureza” e, por fim, a “própria existência” é vista como “sem valor”⁴²⁰ e algo que deve ser negado.

O olhar que denega a si mesmo e a vida, segundo Nietzsche, tem no cristianismo uma apropriação que ele qualifica como “golpe de gênio” porque eleva a dívida a uma proporção impagável: o próprio Deus que sacrifica a si mesmo na figura de Cristo. Na interpretação de Nietzsche, o sacrifício divino que resgata o homem da condição de pecado é uma dívida que o ser humano não tem como retribuir à altura, e a ação moral do homem, por mais exigente que seja, não diminui o débito para com Deus.

⁴¹⁸ GM II, 19.

⁴¹⁹ GM II, 21.

⁴²⁰ GM II, 21.

Nessa crítica, repercute a antiga relação entre credor e devedor, Deus se torna o credor do homem e, ao invés de castigá-lo, a figura divina sacrifica a si mesmo, aumentando de forma irremediável sua dívida. Nas palavras de Nietzsche:

(...) aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!⁴²¹...

Nietzsche apresenta a conclusão de sua análise da interpretação religiosa-moral da má consciência no § 22 da segunda dissertação. Como um psicólogo, Nietzsche tece uma descrição da subjetividade do homem comprometido com a religião, um estado interior que ele qualifica como “loucura da vontade”.

[...] Essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida (*zurückgetretene Grausamkeit*) do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada — esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa.

Esse diagnóstico descrito por Nietzsche está diretamente relacionado às suas afirmações do § 7 da segunda dissertação, na qual Nietzsche faz a constatação de que o homem doente se tornou a maioria numérica na modernidade: o “ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem. O olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida — estas não são características das épocas de maior

⁴²¹ GM II, 21

maldade do gênero humano”. A interpretação dos instintos animais do homem como sendo fruto de uma natureza moralmente má e culpada, assim como o fenômeno do ressentimento, torna o “estômago estragado” e a “língua saburra”, uma forma de subjetividade que termina por deixar “sem sabor a própria vida”⁴²².

Nossa leitura da segunda dissertação da *Genealogia* permite compreender formas de subjetivação decorrentes do processo civilizatório. A formação da memória no homem, que surge análoga à consciência, é compreendida por Nietzsche como proveniente de um longo processo mnemotécnico, que termina por fazer do homem um animal “sério”. A má consciência surge como a interiorização dos instintos primitivos, que são negados em nome da construção da sociedade da lei e da paz. A subjetivação do homem, dessa maneira, acontece a partir da obstrução do velho “eu animal”, uma negação que Nietzsche qualifica como uma “crueldade de artista”, visto que é a partir dela que é criado algo novo, o mundo da cultura e a sociedade. No entanto, a religião e a moral operam uma interpretação doentia da má consciência a partir da ideia de culpa, uma valoração que termina fazendo do homem o animal o culpado por excelência.

Embora o diagnóstico de Nietzsche termine afirmando que paira sobre o homem moderno uma “sombria e enervante tristeza”⁴²³, Nietzsche não é pessimista ao afirmar que outras formas de subjetividade são possíveis, visto que já houve outros tipos de homens na terra, como os gregos, que não criaram deuses para negar sua condição humana, mas projetaram sobre seus deuses sua própria imagem⁴²⁴. Os homens fortes são destacados por Nietzsche como artistas que, desde sua vontade, formam a comunidade humana. Nietzsche conclui a segunda dissertação com o anúncio de que é possível a emergência de um tipo humano “mais forte do que esse presente murcho”, esse homem trará a “redenção da maldição que o ideal existente lançou sobre a realidade”⁴²⁵, mas o anúncio desse tipo de homem superior não deve ser proclamado por Nietzsche, mas por alguém mais forte do que ele: Zaratustra, uma das máscaras do autor.

⁴²² GM II, 7.

⁴²³ GM II, 22.

⁴²⁴ Cf. GM II, 23.

⁴²⁵ GM II, 24.

2.4 Formas de subjetivação na terceira dissertação

No *Ecce homo*, ao ser referir à terceira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche afirma que ela responde à questão de onde procede o poder e o fascínio do “sacerdote ascético”, que em todos os tempos exerce uma influência sem igual sobre os homens, porque propõe uma forma de conceber a vida e a si mesmo que Nietzsche diagnostica como decadente. No contexto do *Ecce homo*, a resposta de Nietzsche é direta: “não porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] — porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...”⁴²⁶”. Embora Nietzsche expresse parcamente no *Ecce homo* o sentido da terceira dissertação, o caráter parcimonioso dessas afirmações é insuficiente para compreender sua complexidade, que só pode ser entendida a partir da interpretação do texto da *Genealogia*. Abordaremos a reflexão de Nietzsche na terceira dissertação para destacar as subjetividades que se formam por meio do ideal ascético que, ao conferir uma finalidade única para o homem, termina por minar a tarefa de criação de outros sentidos possíveis ao humano.

No prólogo da *Genealogia*, Nietzsche afirma que na terceira dissertação ele faz um exercício de “*interpretação*” (*Auslegung*), para o qual é necessária a “arte da interpretação”⁴²⁷. E o autor esclarece que toda a terceira dissertação é um comentário de seu primeiro aforismo. De fato, na terceira dissertação Nietzsche não faz uma genealogia do passado, mas constrói uma reflexão sobre o estado doentio do homem moderno, ou seja, o olhar genealógico se volta para o presente do homem e se interroga sobre as possibilidades de sua transformação. A partir da perspectiva de nossos interesses interpretativos, destacaremos como os ideais ascéticos incorporados pela cultura – que se manifesta nas artes, na filosofia e na religião – formam subjetividades uniformes e decadentes, de acordo com o diagnóstico de Nietzsche.

O *leitmotiv* repetido diversas vezes por Nietzsche ao longo da terceira dissertação da *Genealogia* é a pergunta “o que significam os ideais ascéticos?”. A resposta, dada já no primeiro aforismo, é uma constatação que ultrapassa o escopo das incursões genealógicas feitas nas duas primeiras dissertações: os ideais ascéticos existem para que o animal homem confira um sentido para sua existência, para vencer o seu “*horro vacui*”, o seu horror ao nada, ao vazio. O nada, a ausência de sentido – o

⁴²⁶ EH, Genealogia da moral.

⁴²⁷ GM Prólogo, 8.

niilismo –, é um problema crucial para o filósofo, e deve ser entendido em profunda conexão com os ideais ascéticos, conforme vimos no início deste trabalho.

O “dado fundamental da vontade humana” que se expressa no ideal ascético⁴²⁸ é de que o homem, segundo Nietzsche, prefere “*a vontade de nada a nada querer*”⁴²⁹. Tal enigmática provocação possui um significado essencial para nossa leitura da terceira dissertação, porque o ideal ascético analisado internamente a partir da dinâmica da vontade de poder é um sinônimo para a “*vontade de nada*”, enquanto o “*nada querer*” expressa o esvaziamento axiológico do niilismo. Em outros termos, o ascetismo, ao conferir ao homem uma meta, se configura como uma solução para o niilismo, todavia, a “*vontade de nada*” é o mais sutil fruto do niilismo que é tomado como sua solução. Responder ao niilismo com técnicas sutilmente enraizadas nele mesmo configurará, no longo processo da cultura, em seu aprofundamento. No plano fisiológico, o diagnóstico de Nietzsche é o mesmo, pois o ascetismo metafísico se configura como corrupção dos instintos, como vontade de poder doentia que para se manter tem de enfraquecer as pulsões através de técnicas de entorpecimento, mas nesse ponto chegaremos mais adiante.

A partir da interrogação *como alguém se torna o que é?*, parafraseando o subtítulo de *Ecce homo*, nos direcionamos para três tipos centrais da terceira dissertação, o artista, o filósofo e o sacerdote, e questionamos como são formadas suas subjetividades. Tal questionamento não é um disparate porque no texto de Nietzsche essas subjetividades têm em comum a crença num *sentido verdadeiro* para a qual miram seus esforços, criam suas obras e conferem uma orientação para a vida. O artista metafísico acredita que sua arte é a representação da verdade, o filósofo tem a pretensão de constituir um conhecimento verdadeiro, e o sacerdote ascético nega o mundo e a vida presentes para afirmá-las no além. Na *Genealogia*, Nietzsche se mostra também como filósofo educador, pois a sua argumentação é construída passo a passo. Vamos perseguir o pensamento do filósofo para alcançar o problema da formação de subjetividades por meio dos ideais ascéticos.

⁴²⁸ Nesse ponto Nietzsche utiliza o singular (*das asketische Ideal*) para apontar que há um princípio comum que se expressa de formas diversas, como ideais ascéticos no decorrer do texto.

⁴²⁹ GM III, 1.

2.4.1 Como os ideais ascéticos produzem um artista

Nos primeiros parágrafos da terceira dissertação, Nietzsche persegue o significado dos ideais ascéticos na arte, e de início nomeia o seu opositor: o músico alemão Richard Wagner, a quem dedicara sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* e a quarta de suas considerações extemporâneas, *Wagner em Bayreuth*. “O que significa, por exemplo, um artista como Richard Wagner render homenagem à castidade em sua velhice?”⁴³⁰, ou em termos genealógicos, “como um artista se torna um artista ascético?”. A partir de Wagner, Nietzsche toma um caso individual para analisar a entronização dos ideais ascéticos numa arte tomada como modelo e exemplar de seu tempo, devemos ter em mente que Wagner foi valorizado como um dos mais influentes músicos de sua época, recebendo apoio de políticos e autoridades como Luís II da Baviera e Otto von Bismarck da Prússia, além de haver a pululação de círculos culturais wagnerianos por toda Alemanha e da inauguração do teatro e do festival de Bayreuth em sua homenagem. Na visão de Nietzsche, “Wagner se tornou o seu oposto”⁴³¹, o poderoso artista que compusera *O anel do Nibelungo* e *Tristão e Isolda*, obras que evocavam o antigo espírito trágico, se rendera aos ideais cristãos ao tecer um elogio à castidade em seu *Parsifal*.

Para entender a veemente crítica de Nietzsche a Wagner é preciso ter em mente que se trata de um “caso típico”⁴³², no sentido de que o nome Wagner não designa apenas um indivíduo, mas serve como um tipo, uma “lente de aumento”⁴³³ um representante dos ideais ascéticos no campo das artes. Assim, ao atacar Wagner Nietzsche tece uma crítica ao *status quo* de um tipo de arte predominante na cultura de seu tempo, uma arte que, ao invés de ser uma elevação da cultura, terminou por enaltecer os ideais da *décadence*.

⁴³⁰ GM III, 2.

⁴³¹ GM III, 2.

⁴³² GM III, 3.

⁴³³ No *Ecce homo*, Nietzsche define sua “prática de guerra” em quatro princípios, no terceiro deles o filósofo afirma que ao nomear seus opositores ele não ataca simplesmente pessoas, mas o fenômeno cultural que seus opositores representam. Nas palavras do autor: “[...] Nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã — apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. EH Porque sou tão sábio 7.

Retornando à pergunta de Nietzsche, o que significa um artista render homenagem ao ideal ascético e, no caso de *Parsifal* (cujo significado é “inocente puro”), à castidade? Segundo Nietzsche, a música de Wagner anterior ao *Parsifal* soube manter a tensão natural à vida, enquanto o velho Wagner buscou a pacificação dessa tensão ao cortejar a castidade. Pouco afeito à abstração metafísica, Nietzsche trata dessa questão no § 2 e 3 da terceira dissertação da *Genealogia* à sua maneira, por meio da “*semiótica dos afetos*”⁴³⁴ de sua psicologia ele procura interpretar e “adivinhar” os afetos e impulsos que se tornaram vitoriosos culturalmente. Em outras palavras, a crítica nietzschiana sobre a música wagneriana é pautada na “morfologia genética da vontade de poder”⁴³⁵. Nietzsche trata rapidamente dessa questão através de uma contraposição entre um Wagner sadio e um Wagner decadente, enquanto que as peças *Os mestres cantores* e os planos de *O casamento de Lutero* mantinham a tensão entre castidade e sensualidade, a peça *Parsifal* suprimiu essa tensão ao transformá-la em “contraposição”⁴³⁶ (*Gegensatz*) vencido pela castidade.

Mas de que maneira uma arte embasada nos ideais ascéticos pode ser formadora de subjetividades? Como uma arte niilista pode influenciar no longo trabalho da cultura em formar seres humanos? Primeiramente, cumpre afirmar que a arte, segundo a apreciação de Nietzsche, não possui qualquer essencialidade, mas é um espelhamento do puro devir, tal como Dionísio Zagreu, a arte é um incessante recriar sem fim, pura aparência que não se consolida em formas estanques porque não possui finalidade última. Ao cortejar a castidade, a “*mais crua forma da antinatureza do ideal ascético*”⁴³⁷, Wagner trai as potências afirmativas da arte, que na ótica de Nietzsche poderia ser o adversário do ideal ascético porque na arte “a *mentira* se santifica” e “a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor”⁴³⁸. Os ideais ascéticos, tomados como modelos através da arte do Wagner tardio, são um “retorno aos ideais cristãos-mórbidos”⁴³⁹ da *décadence*. O elogio à castidade seria uma pacificação da tensão

⁴³⁴ BM 187.

⁴³⁵ BM 23.

⁴³⁶ Nas palavras de Nietzsche: “Pois entre castidade e sensualidade não há contraposição necessária; todo bom casamento, todo verdadeiro caso amoroso está além dessa oposição”. GM III, 2. Tradução modificada.

⁴³⁷ GM III, 3.

⁴³⁸ GM III, 25.

⁴³⁹ GM III, 3.

natural do animal homem, uma reprodução de “animais mansos”⁴⁴⁰ que têm uma finalidade metafísica que estabelece um valor negativo para a vida.

O apequenamento do homem por meio da arte ascética tem uma sutil forma de perpetuação, a crença na obra de arte como verdade. Nietzsche, no § 4 da terceira dissertação, afirma que Wagner se confundiu com sua obra ao toma-la a partir do valor de verdade. O músico Wagner, levou a sério demais sua arte ao acreditar que ela representa e sintetiza alguma espécie de verdade, e terminou por presunçosamente em se crer como o representante da verdadeira obra musical. A veleidade de Wagner, segundo Nietzsche, foi o fato de ter-se cansado da “irrealidade” e ter se esforçado para fazer “no real, a tentativa de ser real”⁴⁴¹ (*ins Wirkliche überzugreifen, wirklich zu sein*). Ao tomar a arte ascética com o valor de verdade, não só Wagner, mas também o seu público, homenageiam os ideais ascéticos, por isso a resposta de Nietzsche à pergunta que abre a discussão: para os artistas que se apegam aos ideais ascéticos eles significam “coisas demais”⁴⁴², mas tais ideais por possuírem como base o niilismo acabam significando “*nada absolutamente*” e “tantas coisas que resultam em nada!”⁴⁴³. A arte wagneriana, valorizada como modelo pela cultura alemã, tornou-se, aos olhos de Nietzsche, uma perpetuação do pessimismo e do cansaço que corrompe a saúde do homem, ao pacificar a tensão que pode elevá-lo.

Os resultados de nossa interpretação da terceira dissertação apontam o fato de que a arte se torna subserviente aos ideais ascéticos na medida em que pacifica o conflito e a tensão naturais ao ser humano, e forma sutilmente um tipo de subjetividade decadente ao conduzir à crença de que sua mensagem tem o estatuto de verdade. Todavia, a concepção de Nietzsche sobre o papel cultural da arte é bem diferente na *Genealogia* se comparada à sua obra inaugural, *O Nascimento da tragédia*. Enquanto o jovem Nietzsche acreditava que caberia à música de Wagner a revitalização do espírito da tragédia grega e, conseqüentemente, da cultura alemã e europeia, o autor em 1887 confere uma importância menor à arte. Os artistas, segundo Nietzsche, “sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; [...] os artistas não se sustentam por si só”⁴⁴⁴. Essas duras palavras dirigidas a Wagner demonstram que a arte,

⁴⁴⁰ Nas palavras do filósofo: “ [...]o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* [...]” (GM I, 11).

⁴⁴¹ GM III, 4.

⁴⁴² GM III, 1.

⁴⁴³ GM III, 5.

⁴⁴⁴ GM III, 5.

embora tenha grande relevância nas altas esferas da cultura, não tem a força para movê-la, pois na avaliação de Nietzsche ela é subserviente à filosofia e à religião. A grande responsabilidade em reproduzir a cultura, e de imprimir formas aos homens, caberá à moral, como veremos adiante.

2.4.2 Como os ideais ascéticos produzem um filósofo

A resposta à pergunta “o que significam os ideais ascéticos para a filosofia”⁴⁴⁵ nos fornecerá indicativos de como os filósofos, segundo Nietzsche, têm no ascetismo uma sutil afirmação de si. Para isso, ele parte da interrogação genealógica de “o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto?”⁴⁴⁶. Para responder a essa pergunta, Nietzsche retoma uma das maiores influências da metafísica schopenhaueriana do belo, a estética kantiana. A discussão de Nietzsche no contexto em tela a respeito do ascetismo passa a girar em torno da estética filosófica, mas é preciso notar aqui que se trata justamente de um nível anterior às discussões sobre as produções artísticas como a de Wagner. Embora não lance mão da filologia, o uso que Nietzsche faz da palavra estética remete ao seu significado etimológico (αισθητική ou *aisthesis*) de “sensação” e “sensibilidade”. A questão sobre os ideais ascéticos na filosofia está, então, relacionada à importância da sensibilidade para os filósofos e como eles operam uma separação entre sensibilidade e pensamento.

Nietzsche se refere a Kant à sua maneira, ou seja, apropriando-se de outras filosofias para os seus propósitos e pouco preocupado em se manter fiel à ortodoxia de suas fontes⁴⁴⁷. Nietzsche cita uma afirmação de Kant, “Belo é o que agrada sem *interesse*”, para criticar a “impessoalidade” e a “universalidade”⁴⁴⁸ aspiradas ao espectador kantiano. A filosofia kantiana, na visão de Nietzsche, insere uma idealidade abstrata na sensibilidade pessoal do homem ao trata-lo como “espectador” (as aspas são

⁴⁴⁵ GM III, 1.

⁴⁴⁶ GM III, 5.

⁴⁴⁷ Ao citar um autor, Nietzsche se apropria de outro pensamento para extrair conclusões para além do campo de reflexão original de suas fontes, mas ele o faz dentro de um limite interpretativo. Em outras palavras, as ideias e conclusões que Nietzsche extrai de outros filósofos, se não são fiéis, ao menos podem ser extraídas em espaços e margens de manobra.

⁴⁴⁸ GM III, 6.

de Nietzsche) do belo, pois a estética – enquanto sensibilidade – só existe como experiência pessoal interessada do homem, com sua singularidade. Nas palavras de Nietzsche: “Se ao menos esse ‘espectador’ fosse bem conhecido dos filósofos do belo! – conhecido como uma grande realidade e experiência *pessoal*, como uma pletora de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites no âmbito do belo!”⁴⁴⁹. Para Nietzsche, Kant e seus continuadores têm a “ingenuidade de um pastor de aldeia” ao construir uma apreciação estética que desconsidera as “peculiaridades do tato”, pois o transcendentalismo dessensibiliza a estética em prol de idealidades vazias. Polêmico e irônico, Nietzsche cita o contraexemplo de um autor sensualista, Stendhal, para o qual o belo é *une promesse de bonheur*⁴⁵⁰ [uma promessa de felicidade].

Do ponto de vista de nossa abordagem do texto nietzschiano, podemos elencar alguns resultados parciais para a relação entre ideais ascéticos, filosofia e formação de subjetividade. Os ideais ascéticos se perpetuam de forma mascarada na filosofia, Kant, ao idealizar a sensibilidade, deixa de considerar o aspecto central da experiência estética, o indivíduo com suas peculiaridades, vivências, expectativas e valores. Tal desconsideração do indivíduo é um passo em direção ao apequenamento dos “espectadores” ideais. Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já havia deslocado a relevância da arte do objeto artístico para a “alma do artista”⁴⁵¹, ou seja, a arte das obras de arte é a experiência artística, e não o objeto formado pela arte.

Nietzsche aprofunda sua crítica ao ascetismo na filosofia através de uma nova tipificação, ele analisa como a metafísica de Schopenhauer absorveu o prazer desinteressado da estética kantiana. Segundo Nietzsche, Schopenhauer pensou a contemplação do belo como uma maneira de suspender por “um momento” a “roda de Íxion”, a “servidão do querer” e a “pressão da vontade”, ou seja, a apreciação do belo seria um quietismo da vontade, uma maneira de se abster do sofrimento. Nietzsche intenta ler um texto de filosofia como um psicólogo que ausculta os afetos, e ele procura ler a metafísica da vontade de Schopenhauer no registro da sensibilidade e do orgânico, no qual o correspondente mais imediato da vontade seria a pulsão sexual. Assim, Nietzsche propõe aos seus leitores uma indagação: “Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção [de Schopenhauer] básica de ‘vontade e representação’, o pensamento de que uma salvação da ‘vontade’ é possível somente através da

⁴⁴⁹ GM III, 6.

⁴⁵⁰ GM III, 6.

⁴⁵¹ O capítulo IV de *Humano, demasiado humano* tem por título “Da alma dos artistas e dos escritores”.

‘representação’, não teve origem numa generalização dessa experiência sexual”⁴⁵². Pensar a realização da satisfação sexual por meio da fenomenalidade, na aparência do belo, como o esvaziamento da pressão da vontade, é uma sublimação *avant la lettre*, um conceito que ganhará uma definição precisa na psicanálise de Freud. Nietzsche conclui que a metafísica de Schopenhauer está mais distante do que se poderia imaginar da estética kantiana, porque o quietismo da vontade tem um interesse bastante claro, “*livrar-se de uma tortura*”.

A conclusão de Nietzsche, no § 6 da terceira dissertação, aponta que o significado dos ideais ascéticos para a filosofia é uma forma de desprendimento do corpo e de suas vicissitudes. Tanto Kant com o idealismo e Schopenhauer com a metafísica da vontade, segundo Nietzsche, produziram filosofias que despotencializam o corpo e o sujeito ao afirmar conjuntamente idealidades e a suspensão do desejo e dos afetos. As consequências dessas afirmações para a nossa questão são evidentes: a filosofia, entendida como metafísica, fomenta verdades vazias, que do ponto de vista da fisiopsicologia de Nietzsche contribuem para o enfraquecimento do homem.

Todavia, segundo Nietzsche, a ligação entre filosofia e ideal ascético é tão grande e duradoura que não é possível negar o ascetismo sem eliminar juntamente a filosofia. E tal relação é ainda mais complexa, pois é possível fazer a distinção entre uma filosofia ascética metafísica que se afasta da vida para afirmar a verdade, e um outro tipo de filosofia ascética, que se afasta das vicissitudes da vida para afirmar criações que não tem o estatuto de verdade. Nietzsche coloca a si e ao seu pensamento no segundo tipo de ascetismo. Mas antes vamos inquirir os significados do ascetismo para a produção da filosofia.

A atitude de afastamento do mundo adotada pelo “espírito filosófico” desde o princípio da filosofia⁴⁵³, segundo Nietzsche, se deve ao fato de que os filósofos “tiveram de mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso”⁴⁵⁴. De modo que a negação do mundo por

⁴⁵² GM III, 6.

⁴⁵³ Em 1872, nas conferências sobre a filosofia platônica, Nietzsche escreve sobre o modelo de filósofo estabelecido por Platão: “Retrato do perfeito filósofo. Vive imerso por inteiro nas mais puras abstrações, já não vê nem escuta, não aprecia nada que os homens apreciam, odeia o mundo real e busca difundir seu desprezo. Depois de ter contemplado a luz do dia e as verdadeiras essências (οὐσία), vive com se estivesse numa caverna: os demais homens devem toma-lo como louco, quando os exorta a não crerem na realidade das coisas que veem e ouvem” (IDP 11).

⁴⁵⁴ GM III,10.

parte dessas figuras marcou a “*atitude filosófica em si*”⁴⁵⁵, para Nietzsche, a filosofia só pode surgir porque era mais uma representante dos ideais ascéticos. Atitudes de antigos pensadores tanto do oriente, como Buda, quanto do ocidente, como Sócrates, marcam um afastamento de coisas avaliadas pelo ascetismo como temporais, tais como riquezas, prestígio e a satisfação dos apetites sensuais.

Nietzsche avalia a construção da filosofia como uma sutil afirmação de si por parte do filósofo. O afastamento do mundo feito pelo filósofo não tem a ver com uma espécie de virtude⁴⁵⁶, mas é uma autoafirmação de seu próprio pensamento e de si. A abstenção do mundo para a construção da filosofia, do ponto de vista da semiótica dos afetos de Nietzsche, só é possível porque nessa negação o filósofo encontra o sentimento de poder e exerce domínio. Nas palavras de Nietzsche:

Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder [...]. Ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]⁴⁵⁷.

A análise de Nietzsche no § 8 do texto sofre uma sutil inflexão, a dura crítica aos ideais ascéticos e à filosofia ganha uma variação que é análoga à inserção do autor no texto. Nietzsche é um filósofo, e por se considerar também herdeiro da tradição do pensamento ocidental ele não pode deixar de se reconhecer ao caracterizar o ascetismo na filosofia. O filósofo chega a citar ambientes que proporcionam a ele o “deserto” de que necessita para filosofar, como “montanhas”, “lagos” e o “quarto de uma pensão”⁴⁵⁸. Nietzsche afirma que o afastamento em busca do “deserto” é próprio de “espíritos fortes” e não seria possível tal abstenção do mundo para “atores”⁴⁵⁹. Tal ascetismo acontece por conta de uma “espiritualidade dominante” que busca “pôr freios num orgulho indomável” e numa “sensualidade caprichosa”, e o “instinto *dominante*”⁴⁶⁰ coloca o filósofo em condições de filosofar e o afasta do mundo. Tal contato com as condições propícias para a reflexão, o silêncio necessário para que o filósofo possa

⁴⁵⁵ GM III, 10.

⁴⁵⁶ GM III, 9.

⁴⁵⁷ GM III, 7.

⁴⁵⁸ GM III, 8.

⁴⁵⁹ GM III, 8.

⁴⁶⁰ GM III, 8.

auscultar a si mesmo, é poeticamente caracterizado por Nietzsche como ouvir e deixar falar sua própria alma: “Nós veneramos o que é tranquilo, frio, nobre, passado, distante, tudo aquilo em vista do qual a alma não tem de se defender e se encerrar – algo com que se pode falar sem elevar a voz. Ouça-se o timbre de um espírito quando fala: cada espírito tem seu timbre, ama-o”⁴⁶¹.

Nesse ponto podemos questionar se Nietzsche, ao reconhecer a filosofia como representante do ideal ascético e, conseqüentemente, reconhecendo a sua própria filosofia como uma espécie de ascetismo, não estaria se encerrando nos domínios da diminuição do homem. Nietzsche não foge desse questionamento, ao contrário, ele usa desse raciocínio para distinguir um tipo de filosofia ascética que termina por construir uma nova realidade, um “novo céu”⁴⁶², de outro tipo de filosofia ascética que faz do exercício do ascetismo o húmus para erigir outro tipo de pensamento, capaz de pensar o mundo sem formar realidades metafísicas. Nesse segundo grupo, Nietzsche reconhece Heráclito, a si mesmo e os “filósofos do futuro”.

O filósofo, na visão de Nietzsche, é o pensador que por força de um instinto dominante por conhecimento se distancia do mundo, e por isso ele é eminentemente ascético. Nesses parágrafos da terceira dissertação, o autor trata do espírito ascético do filósofo a partir de uma pequena diferenciação: existiram filósofos ascéticos-niilistas que encontraram na negação da vida e na construção de idealidades metafísicas uma afirmação de si, e aqui orbitamos no âmbito do niilismo passivo; e houve alguns filósofos, como Heráclito e o próprio Nietzsche, que foram atraídos para o “deserto” para encontrar condições de pensamento propícias e fecundas para originar uma filosofia que não termine por avaliar metafisicamente o mundo, a referência ao niilismo ativo não é explícita, mas pode ser depurada. Segundo Nietzsche, no deserto “não faltam camelos”⁴⁶³, mas o deserto na tradição filosófica, também constitui uma paragem de travessia, onde são possíveis transformações.

O autor se reconhece no ascetismo filosófico, portanto, ele também se percebe como doente, mas o estar doente – condição de normalidade do homem pelo processo civilizatório – é uma enfermidade como uma “gravidez”⁴⁶⁴, como condição necessária para o novo, para uma grande saúde. Nas palavras de Nietzsche: “curamos a nós

⁴⁶¹ GM III, 8.

⁴⁶² GM II, 10.

⁴⁶³ GM III, 8.

⁴⁶⁴ GM II, 19.

mesmos: estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são”⁴⁶⁵.

Do ponto de vista do longo processo de formação de subjetividades, há algumas conclusões que precisam ser destacadas na relação entre filosofia e os ideais ascéticos. A atitude ascética de afastamento das vicissitudes do mundo, tomada como postura filosófica em si, segundo Nietzsche, é comum a todos a todos os grandes filósofos da tradição do pensamento, mas tal desprendimento do mundo só é possível na medida em que figura uma análoga afirmação de ideais erigidos pelos filósofos, ou seja, o ascetismo é uma autoafirmação, é a maneira que os instintos dos filósofos encontraram para exercer poder. Os leitores que se aproximam dos grandes sistemas de pensamento da filosofia, não obstante as diferenças conceituais e propósitos distintos dos autores, encontrarão nessa perspectiva aberta por Nietzsche, filosofias que minam os instintos e os afetos imanentes ao corpo em vista de instintos mais sutis, mais espiritualizados e racionais. Com essa crítica não se deve imaginar que as tarefas de pensar e de criar conceitos deveriam ser abandonadas, Nietzsche não quer o fim da filosofia, mas ele aspira que o pensamento não termine por desprezar o corpo e o mundo dos instintos, do qual o pensamento é fruto. Mas enquanto os almejados filósofos do futuro não surgem, a própria filosofia pode constituir um meio de adoecimento do humano, caso os “instintos fortes” desses leitores não sejam capazes de se defender. O risco é de que a filosofia se torne um meio de perpetuação cultural do niilismo mais frio, aquele em que o afastamento do mundo termina nas idealidades metafísicas.

O silêncio e a contemplação próprios à filosofia, assim como o distanciamento do mundo pelo filósofo, não precisam ser necessariamente sinal do apequenamento do homem e desprezo pelo mundo efetivo. A “espiritualidade dominante” do filósofo que se distancia do “ruído” e do “palavrório democrático” é identificada por Nietzsche em Heráclito⁴⁶⁶ e em si mesmo, o *senhor Nietzsche*, ao afirmar que o “deserto” de um filósofo pode ser “até mesmo um quarto numa pensão sempre lotada”, e menciona seu “mais belo quarto de estudo, a *piazza di San Marco*”⁴⁶⁷ numa manhã de primavera. A postural intelectual de ponderação frente à vida pode constituir uma maneira de encontrar a “hierarquia” dos instintos em vista da “nobreza” e da “aristocracia do

⁴⁶⁵ GM III, 9.

⁴⁶⁶ GM III, 8.

⁴⁶⁷ GM III, 8.

espírito”⁴⁶⁸. Em *Para além de bem e mal*, no capítulo intitulado “*O que é nobre?*”, Nietzsche apresenta uma série de indicativos que nos permitem compreender melhor como é o espírito de altivez⁴⁶⁹ daqueles que possuem uma “reverência pela própria alma”⁴⁷⁰, ou seja, procuram trabalhar sobre si mesmos para se auto-elevar. Ele cita uma passagem do *Fausto*, e a reinterpreta, mudando seu sentido original: “‘Aqui a visão se estende, e o espírito se eleva’. – Mas existe uma espécie contrária de homens, que também está nas alturas e cuja visão também está livre – mas que olha *para baixo*”⁴⁷¹. O espírito elevado que olha para baixo recebe várias definições na pena de Nietzsche, mas esse nobre e filósofo do futuro não deixa de ser um asceta, todavia, trata-se de um tipo de ascetismo filosófico que se volta para o mundo, a fim de interpretá-lo sem criar ficções ideais.

Assim, o ascetismo da filosofia pode levar o filósofo e o seu leitor à negação da vida e a uma avaliação pessimista sobre ela. Contudo, o gosto e os instintos fortes de outro tipo de leitor podem fazê-lo se apropriar do *pathos da distância* próprio à filosofia para apurar a si mesmo e compreender o mundo em que se vive.

2.4.3 Como os ideais ascéticos produzem um sacerdote

No maior conjunto de parágrafos da terceira dissertação, do § 11 ao 22, Nietzsche se propõe a analisar o que significam os ideais ascéticos para o sacerdote, e as respostas do filósofo vão ao encontro de nosso interesse interpretativo, pois dentre todas as práticas ascéticas, aquela que mais contribui para o nivelamento do homem é aquela ministrada pelo sacerdote, a religião. Pode-se notar que a figura do sacerdote na terceira dissertação não é idêntica ao sacerdote das duas primeiras dissertações, pois se naquelas o sacerdote podia ser identificado historicamente como a casta religiosa do judaísmo e do cristianismo primitivos, o sacerdote ascético da terceira dissertação é muito mais um tipo psicológico que dirige o discurso religioso, um personagem não-datado na história. A religião, aos olhos de Nietzsche, é a forma mais propagada de disseminação da moral e de reprodução de comportamentos, assim como incute uma forma negativa de avaliação da vida e do homem frente a si mesmo.

⁴⁶⁸ BM 287.

⁴⁶⁹ Cf. BM 270.

⁴⁷⁰ BM 287.

⁴⁷¹ BM 286.

O que está em jogo na questão do ascetismo sacerdotal, segundo Nietzsche, é a “*valorização* de nossas vidas” com o que a ela pertence como “natureza”, “mundo” e “toda a esfera da transitoriedade”, é o problema da maior negação que já houve da vida, a ponto de ter feito da terra a “estrela ascética”⁴⁷² por excelência. O ascetismo disseminado pelo sacerdote instaura no homem uma contradição que o olhar de Nietzsche buscará compreender, tal contradição se deve a “um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma [...]”⁴⁷³. O ressentimento é uma ruína fisiológica que acomete o homem, e a contradição que Nietzsche denuncia é de que essa doença é uma maneira de preservação e perpetuação de uma vida já esgotada.

Segundo Nietzsche, o ideal ascético disseminado pelo sacerdote através de uma moral e de uma religião niilista configura “um artifício para a *preservação* da vida”⁴⁷⁴. Trata-se aqui, todavia, da preservação de uma forma de vida doentia, uma vontade de poder degenerada que ao invés de buscar a expansão e a afirmação de si por meio do embate aos impulsos reativos, no plano fisiológico, e às avaliações culturais gregárias, no plano cultural, opera o seu contrário. A doença, no diagnóstico nietzschiano, é um amortecimento dos impulsos e instintos do homem, que buscam sua afirmação através de uma forma negativa, por meio da preservação do conjunto pulsional adoecido, como “ferida que faz *viver*”⁴⁷⁵. O plano cultural, palco da religião e da moral, onde o sacerdote atua por meio de técnicas psicológicas, dissemina o adoecimento do homem através de uma profunda avaliação moral sobre si mesmo. Nessa questão, as abordagens cultural e fisiológica indicam o mesmo fenômeno, o de uma forma de vida doentia.

Desde a primeira fase de seu pensamento, Nietzsche possuía a concepção de que a filosofia deveria “ser uma aliança de *força formadora, como médico da cultura*”⁴⁷⁶, e o papel do filósofo, conseqüentemente, deve ser o de “*médico da cultura*”⁴⁷⁷. Boa parte das considerações médicas e terapêuticas de Nietzsche estão concentradas no texto da *Genealogia*, e podemos indagar o médico Nietzsche sobre as causas do adoecimento

⁴⁷² GM III, 11.

⁴⁷³ GM III, 11.

⁴⁷⁴ GM III, 13.

⁴⁷⁵ GM III, 13.

⁴⁷⁶ FP 1873-1874, 30 [8]. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós.

⁴⁷⁷ FP 1872-1873, 23 [15]. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Nessa anotação pessoal, Nietzsche escreveu “*O filósofo como médico da cultura*” como o título de uma possível *Consideração Extemporânea*. Neste mesmo ano, em suas conferências sobre a filosofia de Platão, Nietzsche escreve que Sócrates ensinou a Platão “como o filósofo deve se comportar com os homens: como seu médico” (IDP 11).

humano, sofrimento que é mantido e agravado pelo sacerdote ascético. No diagnóstico do filósofo, o processo civilizatório coincide com a introspecção dos impulsos mais selvagens do homem, e o processo de construção do mundo dos costumes é, também, um “amansamento”⁴⁷⁸ que é intitulado de “má consciência”, por ela, segundo Nietzsche, “foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”⁴⁷⁹. Essa insistência em frisar a causa do sofrimento na introspecção dos próprios impulsos brutais faz com que o adoecimento do homem seja tomado como um estado de normalidade⁴⁸⁰ na sociedade civilizada. Nietzsche não afirma que a cura do homem seria a reversão do processo civilizatório, uma espécie de regresso à animalidade predatória, pelo contrário, tal tensão do homem frente aos seus instintos faz com que o humano seja o animal mais “profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*”, “uma grande promessa”⁴⁸¹ e o mais “indeterminado que qualquer outro animal” e o “grande experimentador”⁴⁸². O problema, assim, é como lidar com a condição de doença do homem, quais os remédios e as terapias a serem adotadas, e na avaliação de Nietzsche, os sacerdotes são “maus médicos e enfermeiros”⁴⁸³ porque desconhecem a causa do sofrimento humano e porque tratam somente dos sintomas, mas tal tratamento nada mais é do que um aprofundamento da própria doença.

A manutenção do estado de adoecimento do homem corrompe sua forma de estabelecer valores, e a visão ascética-sacerdotal, uma vez assumida como a perspectiva verdadeira sobre a vida, estimula afetos que diminuem a própria vida, como a tristeza e a repulsa pela própria condição humana. E paralelamente, a assimilação da avaliação ascética sobre a vida impele outro conjunto de afetos igualmente negativos, mas que produzem uma comiseração do homem frente a si mesmo e aos outros homens. Nas palavras de Nietzsche, “o que é de temer” no homem é “o grande nojo” e “a grande compaixão pelo homem”, sua “última vontade”, “sua vontade do nada, o niilismo”⁴⁸⁴.

A moral e a religião disseminam o ideal ascético ao mesmo tempo em que formam uma subjetividade uniforme, ao menos do ponto de vista dos valores que o ascetismo elege como ideais. É preciso lembrar que Nietzsche não é contrário à eleição

⁴⁷⁸ GM II, 16.

⁴⁷⁹ GM II, 16.

⁴⁸⁰ GM III, 14.

⁴⁸¹ GM II, 16.

⁴⁸² GM III, 13.

⁴⁸³ GM III, 15.

⁴⁸⁴ GM III, 14.

de ideias, ele mesmo pode ser visto como idealista ao almejar uma filosofia do futuro e ao pensar uma maneira de cultivo de seres humanos capazes de se elevar sobre o pessimismo niilista. O problema do ascetismo-sacerdotal é “o desejo de ser outro”⁴⁸⁵, na medida em que ser outro corresponde a “ser melhor” para “representar uma forma *qualquer* de superioridade”⁴⁸⁶. Ideais como “pureza de coração”, “boa vontade”⁴⁸⁷ são questionadas não por aquilo que promovem⁴⁸⁸, mas por conduzirem à uma autoavaliação moral que termina por considerar o “agente” da ação como portador de uma superioridade moral. Tal superioridade, para Nietzsche, é uma “*mentira desonesta*”⁴⁸⁹ porque ela, na perscrutação dos afetos, não passa de uma representação: “Ao menos representar (*darstellen*) o amor, a justiça, a superioridade e a sabedoria – eis a ambição desses “*ínfimos*”, desses enfermos!”⁴⁹⁰.

Se por um lado, o sacerdote ascético é um mau médico porque sua atuação aprofunda a doença da autodiminuição do homem, por outro, Nietzsche admite que tal prática de dominação espiritual configura a afirmação de vida do sacerdote ascético, sua vontade de poder dominante. Se ele é doente, também “tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes [...]”⁴⁹¹. Para dominar e formar o seu rebanho, o sacerdote ascético lança mão de várias e sutis estratégias, que são importantes para compreender o processo de formação de subjetividades à qual Nietzsche se opõe.

Primeiramente, o domínio do sacerdote cresce à medida que ele erige como inimigos aqueles que não são parte do rebanho por assumirem outras formas de valorar. Na linguagem de Nietzsche, a doença do ascetismo precisa de um inimigo exterior, os “*sãos*”, e a aversão aos sadios nada mais é do que uma “*inveja*” que se camufla no desprezo à “*toda saúde e toda potência tempestuosa*” dos “*animais de rapina*”,⁴⁹² daqueles que não se curvam diretamente aos ideais ascéticos da religião e da moral. Mas o golpe de mestre do sacerdote ascético, pelo qual ele demonstra toda sua astúcia, é a criação de um inimigo interior para a causa do sofrimento humano, o próprio doente

⁴⁸⁵ GM III, 13.

⁴⁸⁶ GM III, 14.

⁴⁸⁷ GM III, 14.

⁴⁸⁸ O próprio Nietzsche afirma que há uma outra justificação possível para agir de forma benevolente – uma maneira, aliás, que ele considera como sua –, o agir não por compaixão, mas por egoísmo e por amizade, Cf. GC 338.

⁴⁸⁹ GM III, 19.

⁴⁹⁰ GM III, 14.

⁴⁹¹ GM III, 15.

⁴⁹² GM III, 15.

torna-se o culpado por sua doença. Os inimigos exteriores ao rebanho não configuram o verdadeiro perigo ao doente, a causa do esgotamento fisiológico, da tristeza e do longo cansaço, de acordo com a crítica nietzschiana, é o próprio sujeito por sua condição humana corrompida moralmente por noções como “pecado” e “dívida impagável”⁴⁹³ para com Deus. Tal culpabilização consiste num ressentimento que não encontra vazão exterior, como nas formas de vida violentas que não introjetam o ranço porque reagem. No homem adoecido, os afetos reativos do ressentimento também não são assimilados internamente por outros afetos mais poderosos – sádios –, mas sua descarga é sobre o próprio homem que se julga culpado a partir da avaliação do sacerdote ascético. Nas palavras de Nietzsche, “o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento”⁴⁹⁴, porque “os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretexto para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, [...] eles revolvem as vísceras de seu passado e de seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se do próprio veneno e maldade”⁴⁹⁵.

A avaliação moral adoecida do homem que perpetua os ideais fomentados pelo sacerdote ascético corresponde a um adoecimento fisiológico, a introspecção do ressentimento causa uma debilidade dos afetos e dos impulsos que acarretam numa degradação da capacidade do homem em lidar com os acontecimentos da vida que lhe causam agravos e sofrimentos. O homem cuja avaliação moral elege inimigos exteriores e a si mesmo por possuir afetos de “natureza pecaminosa” tende, na avaliação de Nietzsche, a possuir uma interpretação ressentida do mundo, o que leva a uma hipersensibilidade, a uma forma de interpretar o mundo a partir da dor. Nesse ponto, a inseparabilidade entre corpo e alma na filosofia de Nietzsche se torna fundamental para compreender a enfermidade que nivela os homens numa moral do ressentimento. A “dor da alma” é um sofrimento do “ventre”⁴⁹⁶, do estômago humano que, comprometido por afetos reativos, não se torna capaz de digerir as vivências. Nas palavras de Nietzsche: “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e mal feitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra”⁴⁹⁷.

⁴⁹³ GM II 22.

⁴⁹⁴ GM III, 15.

⁴⁹⁵ GM III, 15.

⁴⁹⁶ GM III, 16.

⁴⁹⁷ GM III, 16.

As estratégias de eleição de inimigos exteriores e a mudança na direção do ressentimento se tornam possíveis, para o sacerdote ascético, graças a sutis técnicas de controle sobre as massas. Segundo Nietzsche, o sacerdote ascético, além de ser mau médico, também é um hipnotizador porque ele utiliza de técnicas que entorpecem o homem. O “sentimento de obstrução fisiológica”⁴⁹⁸ do ressentimento é possível por meio de artes hipnóticas⁴⁹⁹ que provocam a “mitigação” e o “consolo”⁵⁰⁰ do sofrimento através do estímulo e descarga de afetos⁵⁰¹. Os sacerdotes do cristianismo e das grandes religiões souberam, segundo Nietzsche, estimular uma espécie de entorpecimento e hipnose para que “a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza” possam ser suportadas sem, no entanto, “penetrar na consciência (*Bewußtsein*)”⁵⁰². Esse amortecimento da consciência frente à dor é comparado por Nietzsche a um estado de “hibernação” e “estivação”, uma condição em que o vivente perde a consciência da dor e do sofrimento.

Ao lado dessa técnica de amortecimento da consciência, considerada mais rara por mobilizar um “estoicismo intelectual”⁵⁰³, Nietzsche apresenta duas outras estratégias, mais populares, que o sacerdote ascético utiliza para aliviar o sofrimento do homem. Essas práticas são estimuladas de forma mais frequente, porque exigem menos atenção por parte do homem, são elas a “atividade maquinal” e a “alegria de *causar* alegria”⁵⁰⁴, práticas celebradas pelos adágios morais e que são estimuladas como um remédio para o “esquecimento de si”⁵⁰⁵. O trabalho manual considerado como “a benção do trabalho”, segundo Nietzsche, configura um desvio do sofrimento, pois o homem não se fixa na dor porque a “pequena câmara da consciência humana (*menschlichen Bewußtseins*)”⁵⁰⁶ é tomada por um afazer seguido de outro, o que gera pouco espaço para a consciência da dor. A “alegria de *causar* alegria” é outro meio ruim de cura ao sofrimento humano, pois na visão de Nietzsche, as benesses do “amor ao

⁴⁹⁸ GM III, 17.

⁴⁹⁹ Antonio Edmilson Paschoal escreveu um artigo sobre as fontes de Nietzsche à época da elaboração da *Genealogia*, neste texto, Paschoal apresenta interessantes considerações sobre os autores que trabalhavam a ideia de hipnose no século XIX e que estão comprovadamente no bojo da crítica de Nietzsche à hipnose sacerdotal. Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Artes de hipnose e entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da moral*. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZATTI Jr., Wilson Antonio (Orgs.). *120 anos de Para a Genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. pg. 69 – 86.

⁵⁰⁰ GM III, 17.

⁵⁰¹ Cf. GM III 15.

⁵⁰² GM III, 17.

⁵⁰³ GM III, 18.

⁵⁰⁴ GM III, 18.

⁵⁰⁵ GM III, 18.

⁵⁰⁶ GM III, 18.

próximo” causam estímulos aparentemente positivos de uma “pequena superioridade”⁵⁰⁷, de uma vontade de poder que encontra sua afirmação na formação de homens que se reconhecem como iguais no seio de uma agregação. A “*formação do rebanho*”, segundo Nietzsche, significa “um avanço e uma vitória na luta contra a depressão”, desviando a consciência do homem doente de sua “*aversão a si mesmo*”⁵⁰⁸.

Ao lado do amortecimento da consciência, do trabalho manual, da alegria em fomentar alegria e da formação da comunidade, Nietzsche elege outra técnica, ao mesmo tempo mais “interessante” e “culpada”⁵⁰⁹, pela qual o sacerdote ascético exerce poder sobre seu rebanho: a introspecção da noção de pecado. Nietzsche não julga que a representação do bem e o trabalho, por parte do homem formado na moral sacerdotal, sejam mentiras desonestas, tais coisas são meios “*inocentes*”⁵¹⁰ no combate ao niilismo, o perigo maior, aquele que coloca o homem na grave situação de um aprofundamento radical no esvaziamento – porque esse meio tem uma valorização ontológica –, é a interpretação religiosa dos afetos que os transforma em pecado e o homem em pecador. O grande perigo é a “mendacidade moralista” e a “falsa inocência”⁵¹¹ com as quais o homem do rebanho assume a avaliação sacerdotal com o valor de verdade, tanto no nível moral quanto metafísico, e acredita-se, assim, culpável. A introjeção da condição de pecado acontece, na ótica nietzschiana, pela maestria do sacerdote ascético em estimular sentimentos e estados anímicos a fim de descarregá-los, pois sendo energia eles precisam de vazão, e a mendacidade está na interpretação niilista dada a eles, que são justificados religiosamente a serviço de uma economia da culpa e do pecado. O “excesso do sentimento” é utilizado pelo sacerdote ascético para formar o “sentimento de culpa”, nas palavras de Nietzsche:

No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e “justificação” religiosa”⁵¹².

⁵⁰⁷ GM III, 18.

⁵⁰⁸ GM III, 18.

⁵⁰⁹ GM III, 19.

⁵¹⁰ GM III, 19.

⁵¹¹ GM III, 19.

⁵¹² GM III, 20.

O homem sob o jugo dos ideais ascéticos, segundo Nietzsche, interpreta a má consciência dos instintos animais represados pelo processo de civilização como pecado, e a causa de seu sofrimento repousa “*em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição...”⁵¹³. A interpretação religiosa termina por transformar “o doente”, segundo Nietzsche, em “pecador”⁵¹⁴, e tal processo se renova constantemente ao passo que a moral e a religião insistem em fixar o homem nessa autoavaliação tal como “uma galinha em torno da qual foi traçada uma linha”⁵¹⁵.

Por pertencer à religião e estar intimamente associada à moral, a prática do sacerdote ascético reverbera em todas as esferas da comunidade humana, assim como tem uma influência direta nas massas. O ascetismo sacerdotal é a popularização máxima de uma concepção negativa do homem sobre si mesmo, e tal autoavaliação se transforma numa prática ritualista que reforçam noções que diminuem o humano como pecado e culpa, de acordo com a avaliação de Nietzsche. A prática ascética forma essencialmente um tipo de subjetividade uniforme, que recebe no diagnóstico nietzschiano as rubricas de uma doença que debilita o conjunto total do homem, sua saúde, seus instintos, sua interpretação do mundo e suas produções culturais, uma doença que o conduz lentamente ao mais duro niilismo, aquele que termina por negar a vida e a si mesmo.

Ainda sobre a “mentira desonesta” do homem moderno, destacamos a crítica de Nietzsche às subjetividades “moralizadas até a medula” formadas no interior dos ideais ascéticos, que negam e culpabilizam os instintos e afetos do animal homem. A mendacidade do homem moderno, sob o olhar psicológico de Nietzsche, parte de uma interpretação falsa de si mesmo que, negando os instintos, afetos e desejos, passa a representar valores. Uma pretensa “inocência” que esconde uma “falsidade moral” que se “oferece como idealismo”. A falsidade do “homem bom” tenta esconder os afetos reativos que se enraízam numa subjetividade que nega sua própria natureza e se coloca no mundo a partir da entronização da moral. Nas palavras de Nietzsche:

[...] Todo aquele que em nossos dias se sente “homem bom” é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo *desonesto mendaz*, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-

⁵¹³ GM III, 20.

⁵¹⁴ GM III, 20.

⁵¹⁵ GM III, 20.

mendaz, cândido-mendaz, virtuoso-mendaz. Esses “homens bons” – estão todos moralizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles ainda toleraria *uma* verdade “sobre o homem”!⁵¹⁶

Dentre as várias possibilidades de entrada no texto da terceira dissertação, o viés da formação de subjetividades por meio dos ideais ascéticos se mostra extremamente válido tanto a partir de seu ponto de partida quanto de suas conclusões. A perscrutação nietzschiana dos afetos, a partir da dinâmica da vontade de poder, mostra que os ideais ascéticos configuram uma maneira pela qual o homem se coloca no mundo, interpreta a si mesmo, as produções culturais e os acontecimentos que o cercam. Seja através da arte, da filosofia ou da religião, os ideais ascéticos conferem uma meta ao homem: representar artisticamente o real, construir idealidades filosóficas e acreditar numa verdade metafísica sobre si e sobre o mundo são metas estabelecidas à vontade humana. Na questão da formação de subjetividades, o apego à diferentes níveis de verdade estabelece uma concepção de ser humano que se torna almejado. Fazer da arte um instrumento para se chegar ao em si do mundo ou fazê-la subserviente a ideias religiosas, além de configurar uma traição à arte, significa transformá-la numa instância do ideal ascético, uma transmissora da verdade. A filosofia, ao colocar a sensibilidade numa instância inferior às idealidades metafísicas, também reproduz o ideal ascético num alto nível da cultura, e isso se deve à própria vocação da filosofia e do filósofo, que não existiriam sem o ideal ascético. A religião e a moral, por sua vez, representam as instâncias mais populares desse ideal e os instrumentos de sua reprodução, e a atuação do sacerdote leva tanto à introspecção da noção de culpa moral quanto à crença em verdades transcendentais ao mundo.

A negação sistemática dos ideais ascéticos, a descrença na verdade, o ateísmo, não representa por si só uma saída desses ideais. Mas o ateísmo seria, na visão nietzschiana, o desenvolvimento natural da “vontade de verdade”⁵¹⁷ que está no âmago dos ideais ascéticos. Desde Copérnico, ou seja, desde a modernidade, a cultura europeia caminha rumo ao niilismo, “rola para longe do centro”⁵¹⁸, por um movimento interno da própria vontade de verdade dos ideais ascéticos a descrença na verdade acontece por sua “autossuperação”⁵¹⁹ (*Selbstüberwindung*). A vontade de verdade conduz ao nada, leva à

⁵¹⁶ GM III, 19.

⁵¹⁷ GM III, 27.

⁵¹⁸ GM III, 25.

⁵¹⁹ GM III, 27.

constatação de não existirem verdades, seja na moral, ou num sujeito por trás da ação, seja em idealidades filosóficas e metafísicas. O niilismo é uma ferida da vontade que coincide com o conflito entre os impulsos do homem e o processo civilizatório, o niilismo está inevitavelmente instaurado na necessidade humana de habitar o mundo através da criação de sentidos. O “*querer o nada*”⁵²⁰ é o dado fundamental da vontade do homem, é uma doença que coincide com a condição humana, para a qual o ascetismo configura um tratamento ruim. Não é possível abandonar o niilismo porque o homem é o “animal mais indeterminado”⁵²¹, e precisa criar um sentido para si, não lhe é possível o “*nada querer*”⁵²².

Os ideais ascéticos, na visão de Nietzsche, são uma resposta ruim ao problema do niilismo porque nivelam o homem por meio de uma meta. Ao conferir uma única meta à indivíduos diferentes, os ideais ascéticos terminam por formar subjetividades que se alheiam da tarefa de dar formas pessoais a si mesmo no que toca às questões fundamentais da vida humana: naquilo em que acredita, no tipo de conhecimento que quer para si e nas produções culturais em que se reconhece. O niilismo, “a *condição doentia* do tipo homem”, não é uma questão a ser resolvida, mas é um problema próprio à existência humana, uma “ferida que faz viver”⁵²³.

Nietzsche é um filósofo que aponta soluções para as questões que formula, e o problema que fica aberto é de como é possível ao homem dar um sentido e formas a si mesmo sem decair no cultivo ruim do ascetismo sacerdotal? Que tipo de cultivo de si pode advir da autossuperação dos ideais ascéticos? As respostas a essas questões irão ao encontro de outro tipo de ascese, uma que não concebe o esvaziamento axiológico como a derrocada do futuro humano, mas a resposta nietzschiana apontará para um cultivo de si que toma o niilismo como a tarefa pessoal de criar a si mesmo em margens de manobra no âmbito da história, da cultura e da moral da qual é fruto.

⁵²⁰ GM III, 28.

⁵²¹ GM III, 13.

⁵²² GM III, 28.

⁵²³ GM III, 13.

2.5 O indivíduo soberano, o homem redentor e o cômico: indícios de outro tipo de subjetividade

Na *Genealogia da moral*, ao tratar do longo processo cultural que torna o homem um animal manso e confiável, Nietzsche apresenta a possibilidade de outro tipo de homem, criador de uma subjetividade afirmadora, diferente daquela formada pelo processo de adestramento moral que termina no cultivo de seres humanos que estimam valores universais e que denegam seus próprios instintos e afetos. A este tipo de homem, no contexto da *Genealogia*, Nietzsche intitula de *indivíduo soberano*, que irrompe na obra de forma aguda e súbita, como um prenúncio de outra forma de sujeito em diferenciação àquele tipo gregário que o texto até então se ocupava. Mas há, também, de forma mais sutil e diluída, no decorrer de toda a *Genealogia*, a alusão de uma característica necessária para a contestação do ideal dominante de mediocrização do humano, a virtude da *comicidade*, uma palavra que carrega vários sentidos que são necessários para a elevação do homem sobre o ideal gregário. Exploremos essas indicações na *Genealogia*.

No início da segunda dissertação, Nietzsche afirma que graças à “moralidade dos costumes” e à “camisa de força social”, a besta homem foi tornada confiável e responsável, de modo que o ideário moral do cristianismo, laicizado nos ideias democráticos modernos, tornou-se vitorioso e predominante⁵²⁴. Mas, paradoxalmente, nas mesmas condições de cultivo do homem gregário⁵²⁵, é possível surgir outro tipo homem, o indivíduo soberano:

[...] Coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode

⁵²⁴ Em *Além de bem e mal* lemos: “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. [...] *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis” (BM 202).

⁵²⁵ A ideia de que o homem gregário e o tipo nobre surgem das mesmas condições culturais já havia sido expressa por Nietzsche em BM 242.

fazer promessas — e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, realização⁵²⁶.

Como destaca Oswaldo Giacoia, a moralidade dos costumes é a árvore da qual nasce o indivíduo soberano como seu fruto mais sadio, porque “soberano é somente o indivíduo que se emancipou da reverência heterônoma à autoridade sagrada dos costumes, ao esquema praxiológico vigente *para todos*”⁵²⁷. O processo civilizatório, como visto anteriormente, surge da má consciência, que é a introjeção dos instintos animais do homem, que impossibilitados de se descarregar para fora, voltam-se para seu interior, um processo que eleva o homem de uma condição primitiva para uma condição espiritualizada, no sentido de que seus instintos se sutilizam e se alargam, formando a “alma” humana. Vimos também que a má consciência pode ser ressignificada a partir de uma concepção religiosa tornando-a *culpada*, pois concebe a própria condição humana como pecadora e má, uma avaliação que é combatida de forma veemente por Nietzsche. Observamos que o ressentimento é diagnosticado pelo filósofo como uma doença que corrompe o corpo e as avaliações morais, de modo que os valores produzidos em seu âmago são igualmente adoecidos e perniciosos.

A má consciência culpada e o ressentimento são, portanto, grandes perigos inerentes ao processo civilizatório, e que terminam formando tipos decadentes de homem. E a crítica de Nietzsche não se resume ao tipo de homem formado no interior do discurso religioso, porque na modernidade os valores cristãos foram laicizados e tornados ideias políticos e culturais de uma forma de ser humano que concebe a igualdade como meta⁵²⁸. Paradoxalmente, no interior do processo de subjetivação que forma seres humanos iguais entre iguais, o indivíduo soberano desponta como um tipo de exceção, alguém vindo do processo de moralização dos costumes que, ao invés de permanecer sob seu domínio, eleva-se sobre ele. Sobre a emergência desse tipo de

⁵²⁶ GM II, 2.

⁵²⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 16.

⁵²⁸ Sobre a filiação da “consciência democrática” moderna nos ideais do cristianismo, Nietzsche afirma em *Além de bem e mal* § 202 : “Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” – 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 constituiu a herança do movimento cristão”.

homem que, ao passar pelo processo de moralização dos costumes, não se torna seu prisioneiro, Giacoia afirma:

Depois de um longo e penoso processo de aculturação, produz-se finalmente, como resultado, nos casos mais afortunados, o domínio sobre os impulsos, a vontade e o agir, como uma possessão absolutamente própria, singular. Em tais indivíduos vem à luz um sentimento de plenitude *do homem* em geral, uma espécie de justificação e redenção de todo sacrifício e barbárie implicados no processo de autoconfiguração⁵²⁹.

Tal domínio e liberdade sobre si ao mesmo tempo aproxima e distancia a soberania deste tipo humano à ideia de autonomia de Kant⁵³⁰. Primeiramente, podemos destacar uma proximidade conceitual porque se trata de uma legislação imposta a si mesmo, e toda forma de submissão irrefletida se apresenta como escravidão (Nietzsche) e menoridade (Kant). E o sentimento de respeito à lei, que move a boa vontade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tem um grande paralelo no *privilégio da responsabilidade* do indivíduo soberano, que nutre um imperioso respeito por sua própria consciência moral, conforme afirma Nietzsche:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência moral (*Gewissen*)...⁵³¹

No entanto, a autonomia do indivíduo soberano se distancia da autonomia kantiana porque não se trata em Nietzsche de um *dever ser* de pretensões universalizáveis. Ao contrário, para o filósofo de Sils Maria, a lei *para todos* é signo do apequenamento humano cujo ápice é a consciência política moderna que termina por fazer de todos os homens iguais⁵³². A liberdade e a autonomia postuladas no indivíduo

⁵²⁹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 17.

⁵³⁰ A relação entre indivíduo soberano e a autonomia kantiana é feita por Giacoia (*op. cit.*) e por STEGMAIER, Werner. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

⁵³¹ GM II, 2.

⁵³² Num fragmento póstumo da época de *Além de bem e mal*, Nietzsche escreve: “[...] creio que tudo o que hoje na Europa estamos habituados a venerar como “humanidade”, “moralidade”,

soberano são de um *tu debes* intransferível, mas tal formulação não está descrita na *Genealogia*, mas em seu livro-irmão *Além de bem e mal*, no qual lemos:

“Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um “bem comum”? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor. Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os temores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros⁵³³.

Embora a filosofia de Nietzsche outorgue a si o papel de imoralista, porque contesta a perenidade dos valores morais, viver sem qualquer moral é uma impossibilidade. Não só porque a sociedade e as leis exigem o cumprimento de suas convenções de forma coercitiva, mas porque o homem é criador de valores e de significados⁵³⁴. O “privilegio da responsabilidade” do indivíduo soberano é decorrente de sua consciência moral (*Gewissen*), que não deve ser confundida com a má consciência (*schlechtes Gewissen*), porque esta última faz do homem um animal culpado, enquanto a consciência do indivíduo soberano o torna “igual a si mesmo”⁵³⁵, ou seja, sua “vontade é duradora”⁵³⁶ e suas promessas não nascem de uma obrigação imposta por um dever universal, no sentido kantiano, mas sua responsabilidade e confiança se deve ao “domínio sobre si”⁵³⁷. Giacoia afirma que entre a consciência moral do indivíduo soberano e a má consciência “se estabelece um antagonismo entre integridade e impostura, fortaleza e impotência, inocência e culpabilidade, sublimação e castração”⁵³⁸.

“humanitarismo”, “compaixão”, justiça, com efeito pode ter um valor de fachada, como enfraquecimento e mitigação de certos impulsos fundamentais poderosos e perigosos, porém, a despeito disso, a longo prazo, não é nada além do que o apequenamento do inteiro tipo “homem”, sua definitiva *mediocrização*, se quiserem escusar uma palavra desesperada num assunto desesperado” (FP 1885-1886, 2 [13]. Trad. Oswaldo Giacoia Jr).

⁵³³ BM 43.

⁵³⁴ Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche oferece indícios e características de uma nova moral, o aforismo 95 tem como título “Moral do indivíduo maduro”.

⁵³⁵ GM II, 2.

⁵³⁶ GM II, 2.

⁵³⁷ GM II, 2.

⁵³⁸ GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 17.

Em *Além de bem e mal*⁵³⁹ e nos fragmentos póstumos, o surgimento desse tipo de exceção à maioria é mais bem desenvolvido⁵⁴⁰ do que na *Genealogia*. Num longo fragmento não-publicado de 1887, Nietzsche afirma que o tipo nobre de homem surge a partir de seu cultivo por meio de três fatores criadores:

o *isolamento (Isolation)*, por meio de interesses de conservação inversos àqueles hoje vigentes em média; o exercício em avaliações inversas; a distância como *Pathos*; a livre consciência (*Gewissen*) a respeito daquilo que hoje é mais sub-avaliado e o mais proibido⁵⁴¹.

O isolamento, o exercício de outras formas de avaliação e o *Pathos* da distância são marcas de uma espiritualidade filosófica que conferem formas a uma subjetividade distinta daquela cultivada sobre as massas. Trata-se de uma espécie de ascese que se distancia do mundo não para negá-lo sob a marca do erro, do pecado ou da culpa, mas se trata de um acúmulo de forças, de um exercício avaliativo e deslocamento de perspectivas que estão no cerne da criação de novos valores. Nesse mesmo fragmento, Nietzsche conclui que esses fatores levam ao cultivo de:

[...] uma raça com *esfera vital própria*, com um excedente de força para a beleza, coragem, cultura, maneiras, até no que há de mais espiritual; uma raça *afirmadora*, a quem é permitido gozar todo grande luxo..., suficientemente forte para não ter necessidade do imperativo da virtude, suficientemente rica para não ter necessidade de poupança e pedantismo, além de bem e mal; uma estufa para plantas especiais e seletas⁵⁴².

Em outro fragmento póstumo, o filósofo de Naumburg afirma que o “afeto do criador” é impreterível para a educação daqueles grandes artistas que não esculpem em mármore, mas em si mesmos. E tal excepcionalidade desse tipo de “dominador” faz

⁵³⁹ De forma especial os capítulos “*Nossas virtudes*” e “*O que é nobre?*” de BM.

⁵⁴⁰ O correlato do indivíduo soberano em *Além de bem e mal* é a figura dos “novos filósofos” ou “filósofos legisladores”: “Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorações opostas e transvalorar (*umzuwerten*) e inverter (*umzukehren*) “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atentem no presente o nó, a coação que impôs caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma –: para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em visa dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado” (BM 203).

⁵⁴¹ FP 1887, 9 [153]. Trad. Oswaldo Giacoia.

⁵⁴² FP 1887, 9 [153]. Trad. Oswaldo Giacoia.

dele, numa formulação poética de Nietzsche, um “César romano com a alma do Cristo”⁵⁴³.

O indivíduo soberano pulula subitamente no início da segunda dissertação, e em seu término, Nietzsche apresenta mais um tipo de exceção, o *homem redentor*, que apresenta características comuns com o indivíduo soberano como ter de passar e irromper no processo de moralidade dos costumes, distanciar-se dos ideais vigentes e possuir um espírito criador. Nietzsche descreve as feridas da subjetividade do homem moderno porque se reconhece como herdeiro desta tradição, e afirma que outra forma de subjetividade é “em si” possível, ou seja, a moral forma em seu interior determinados tipos de homens e subjetividades, mas por não serem perenes, os valores morais podem ser criados ou ressignificados, o que gera novos tipos de homens e de subjetividades.

Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivissecção de consciência e da autoexperimentação⁵⁴⁴ (*Selbst-Tierquälerei*) de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto. Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é *em si* possível — mas quem é forte o bastante para isso? —⁵⁴⁵

Neste contexto da *Genealogia*, Nietzsche afirma que o marco decisivo para a transformação do homem mediano da modernidade é, primeiramente, a indisposição para com o ideal hegemônico vigente, o que leva a ter contra si o maior número, “os cômodos, os conciliados, os vãos, os sentimentalistas, os cansados”; e outra divisa que “separa mais radicalmente” é o “rigor e a elevação com que se trata a si mesmo”⁵⁴⁶, isto é, a suspeita aos valores modernos – que são seus valores – conduzem a um cultivo de si *perigoso*, porque não se pauta por uma regra universal. No entanto, Nietzsche faz um deslocamento no texto para apresentar o homem redentor como um ideal para o futuro, como algo que se avizinha num futuro indeterminado, mas se levarmos em conta que

⁵⁴³ Lemos integralmente no fragmento o texto: “A *educação* para essas virtudes de dominador, que se tornaram senhoras também de sua benevolência e compaixão, as grandes virtudes do criador (comparado com isso, ‘perdoar os inimigos’ é uma brincadeira) – trazer à *culminância* o afeto do criador – não mais esculpir em mármore! – A posição de exceção e poder desses seres, comparada com a dos nobres de até agora: o César romano com a alma do Cristo” (FP 1884, 27 [60]. Trad. Oswaldo Giacoia Jr.).

⁵⁴⁴ Paulo Cesar de Souza, tradutor da versão brasileira que utilizamos, chama a atenção ao fato de o termo alemão possuir uma riqueza semântica intraduzível, porque se a palavra *Selbst* pode ser traduzida sem maiores problemas por “si-mesmo”, a palavra *Tierquälerei* significa “tortura de animais”.

⁵⁴⁵ GM II, 24.

⁵⁴⁶ GM II, 24.

esse tipo de homem redentor já foi pensado por Nietzsche como possível na história, como entre os gregos⁵⁴⁷, por exemplo, o homem redentor se torna também uma possibilidade para o presente. Nietzsche anuncia o homem redentor nos seguintes termos:

[...] o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade — quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua *redenção* da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão (*Antichrist*) e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele tem que vir um dia...*

Werner Stegmaier⁵⁴⁸ destaca que as características do “grande amor” e do “grande desprezo” do homem redentor fazem uma alusão direta a Zarathustra, que, convalescendo devido ao pensamento do eterno retorno, prega “o grande, o amoroso desprezo”⁵⁴⁹. O “desprezo” acompanha a perspectivação dos valores, e o “amor” é uma perspectiva desejada na afirmação do eterno retorno. O anúncio do homem redentor, por trazer ensinamentos do *Zarathustra*, é subitamente interrompido por Nietzsche, porque tal afirmação não cabe ao genealogista, mas a um personagem “mais jovem” e “mais forte” do que seu autor, justamente “*Zarathustra, o ateu*”⁵⁵⁰.

O indivíduo soberano e o homem redentor são tipos elevados de homem que despontam em meio à genealogia de Nietzsche. Pululam no texto de forma a contrastar com o tipo pequeno de homem da modernidade. Podemos observar, também, de forma menos demarcada a exigência de uma característica necessária para a perspectivação da moral e a formação de subjetividade distintas: a *comicidade*. Desde o prólogo § 1 da *Genealogia*, Nietzsche provoca o leitor ao perguntar: “quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências” (*Erlebnisse*), qual de nós pode leva-las a sério (*Ernst*)?”. De forma um tanto enigmática, ele afirma que “nas experiências presentes, receio, estamos

⁵⁴⁷ Cf. GM II, 23 e HH I, 114.

⁵⁴⁸ STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

⁵⁴⁹ ZA III, Do grande anseio.

⁵⁵⁰ GM II, 25.

sempre ‘ausentes’”, e no final do parágrafo ele reitera a ideia inicial da *Genealogia*: embora sejamos “homens do conhecimento” não “conhecemos a nós mesmos”. A ausência de si do “homem do conhecimento” em meio às vivências pode ser compreendida num duplo sentido. Primeiramente, a ideia recupera o ensinamento dado por Zaratustra acerca da natureza do tempo, que é eminentemente uma passagem, o homem vivencia o tempo sempre como transcurso, como devir de um instante que se esvai tão logo surge. Em segundo lugar, a ideia pode ser relacionada com o papel secundário dado à memória e à consciência, que surgem no animal homem frente à necessidade da vida social e de comunicação.

Ao indagar a origem da memória no homem na segunda dissertação, conforme visto anteriormente, Nietzsche afirma que a vida social obrigou o homem a ser um animal confiável, e sua palavra empenhada se tornou a base de sua responsabilidade. A investigação genealógica permite a Nietzsche sustentar que a responsabilidade moral, cultivada no processo civilizatório há milênios, repercute nos costumes e naquilo que é avaliado como bom e ruim, bem e mal, numa célebre formulação da pena do filósofo: “é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios’”⁵⁵¹. A ideia de seriedade e o seu vasto campo semântico – austeridade, respeitabilidade, severidade, honra, lealdade e magnitude –, configuram-se como consequência natural da moralidade dos costumes. Mas é justamente a seriedade, de forma mais sutil, que é contestada pela genealogia de Nietzsche, e frente à seriedade o filósofo apresenta outro resultado possível proveniente do processo de moralidade dos costumes: a comicidade.

Ainda no prólogo, Nietzsche nos concede um indicativo para compreender a relação entre a seriedade e a moral, e o seu oposto, a comicidade. Ao se referir aos “genealogistas” ingleses e Paul Rée, o filósofo faz uma consideração de cunho psicológico, ele afirma que a seriedade é a recompensa desses historiadores da moral, que têm a “expressão bondosa e refinada indolência no rosto à qual se mistura um grão de pessimismo e de cansaço”⁵⁵². Ao genealogista Nietzsche, ao contrário, a recompensa almejada ao se debruçar sobre a moral é uma virtude oposta: a jovialidade de quem sabe não levar a moral tão a sério. Em suas palavras:

⁵⁵¹ GM II, 3.

⁵⁵² GM Prólogo, 7.

A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade (*Heiterkeit*), ou, para dizê-lo com a minha linguagem, a *gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de *comédia!*” — teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!...⁵⁵³

Nietzsche não quer dizer que a moral não deve ser levada a sério enquanto questão filosófica. Como filósofo, Nietzsche tratou com muita seriedade o problema da moral, de sua proveniência, de seu papel civilizatório e a sua consequência na formação de subjetividades. Nietzsche, ao contrário do que indica o semblante cansado dos historiadores ingleses, afirma que a recompensa de levar a questão da moral a sério, ao seu modo, é conquistar uma forma de liberdade em relação à própria moral, uma “jovialidade”⁵⁵⁴ (*Heiterkeit*), uma virtude que leva a considerar a “a nossa velha moral” como coisa de *comédia*.

O universo de significados da palavra *comédia* (*Komödie*) é vasto, primeiramente designa humor, leveza e jocosidade, e também se relaciona com sutileza e inventividade, todas essas ideias estão presentes no uso que Nietzsche emprega ou alude quando lança mão do termo na *Genealogia*. O emprego do termo “dionisíaco” na citação acima também tem de ser observado, uma vez que o termo designa um conceito amplo na filosofia de Nietzsche, mas aqui pode ser entendido em sua relação com o universo teatral, da qual a *comédia* é um gênero. No teatro grego, a máscara apolínea possibilita ao ator representar as contradições do mundo sem negá-lo⁵⁵⁵, e mais, a justificação estética do mundo permite a afirmação do sofrimento como aspecto inegável do existir. E também podemos destacar que aos olhos de Nietzsche, a *comédia*

⁵⁵³ GM Prólogo, 7.

⁵⁵⁴ Para a edição brasileira do *Nascimento da Tragédia* (Editora Companhia das Letras), o tradutor Jacó Guinsburg cunhou o neologismo *serenojovialidade* para traduzir o termo alemão *Heiterkeit*, que tem o sentido de clareza, pureza, serenidade, jovialidade, alegria e hilariedade. A criação do neologismo se deve ao esforço do tradutor em conservar os dois sentidos principais do termo em sua língua original, de serenidade e jovialidade.

⁵⁵⁵ No *Nascimento da tragédia*, a *serenojovialidade* é aludida por Nietzsche como a capacidade criadora do espírito grego em conceber o “apolíneo da máscara” no ator do teatro grego. A máscara apolínea, a representação no palco do mito dionisíaco, é o que permite “olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza” (NT 9). É a serenojovialidade dos gregos que lhes permite suportar as dores e contradições da vida e justificá-la esteticamente.

já é uma decadência do poderoso espírito trágico, enquanto a tragédia trazia ao palco os dramas humanos que são também dramas divinos, a comédia grega expulsou o protagonismo de Dioniso e passou a retratar o homem cotidiano, e mais, Nietzsche se coloca contrário às pretensões moralizantes da comédia ática⁵⁵⁶.

Também vimos anteriormente, ao abordar o conceito de ressentimento, que a fisiopsicologia de Nietzsche postula uma saúde capaz de não se deixar afetar por agressões que, em naturezas mais débeis, poderiam ser causas do ressentimento. Um estômago forte, capaz de digerir as agressões “não consegue levar *a sério* por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive” [grifo nosso], porque em tais naturezas “há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”⁵⁵⁷. Não levar a sério a moral neste contexto, significa, assim, não se deixar adoecer pela moral – seja pelos malfeitos de outros ou pelos próprios –, algo que é possível graças a uma natureza forte, porque em seu modo de ser há um *pathos* afirmativo.

O semblante cansado e sério acompanha os personagens e tipos eleitos por Nietzsche como adversários. Wagner levou Parsifal a sério demais, uma obra que só teria sentido verdadeiro, segundo Nietzsche, se fosse uma comédia⁵⁵⁸. Entre os animais de rapina, o sacerdote anda “sério como um urso”⁵⁵⁹, e a seriedade está também no semblante dos cientistas que ainda creem na verdade⁵⁶⁰. E Nietzsche provoca com ironia de comediante: como não rir um pouco à custa de Kant “que sob o fascínio da beleza pode contemplar “sem interesse” *até mesmo* estátuas femininas despidas?”⁵⁶¹. E como não rir da “ambição de um Pedro imortal” que confere importância aos pequeninos defeitos pessoais como se o próprio Deus tivesse a ver com tais coisas⁵⁶². Depois de se ocupar longamente com a moral e com sua seriedade, Nietzsche parece querer sacudir de si todas essas coisas, e o filósofo indica que o primeiro adversário do ideal ascético, que é o avatar da mais profunda seriedade, é justamente o comediante. No penúltimo parágrafo da *Genealogia*, Nietzsche interrompe sua digressão sobre a seriedade do ideal ascético para afirmar:

⁵⁵⁶ Cf. NT 9 e 10.

⁵⁵⁷ GM I, 10.

⁵⁵⁸ Cf. GM III, 3.

⁵⁵⁹ Cf. GM III, 15.

⁵⁶⁰ Cf. GM III, 24.

⁵⁶¹ Cf. GM III, 6

⁵⁶² Cf. GM III, 22.

Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito moderno, nas quais há tanto para rir quanto para aborrecer-se [...]. O que me interessa deixar aqui indicado é isto: também na esfera mais espiritual o ideal ascético continua encontrando, no momento, apenas um tipo de inimigo verdadeiro capaz de prejudicá-lo: os comediantes (*Komödianten*) desse ideal — porque despertam desconfiança. Em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal — a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo” —: excetuada a sua vontade de verdade⁵⁶³.

Ao postular a jovialidade e a comicidade como virtudes daquele que, depois de ter levado a sério a moral, dela se liberta, Nietzsche indica a possibilidade de outra forma de subjetividade. Os comediantes são aqueles que conseguem identificar aquilo que parodiam, afinal, uma comédia só é possível se há em seu horizonte a familiaridade com aquilo que arremeda. No entanto, a comédia destaca aquilo que é dissonante e exagerado, confere centralidade aquilo que poderia passar despercebido, mas ao ser destacado causa estranheza e riso. Para ser capaz de produzir comédia, além do profundo conhecimento de seu plágio, o comediante precisa tomar distância, precisa deslocar perspectivas para deixar vir à luz aquilo que ele identifica como passível de piada ou que não deveria ser levado a sério. O espírito jovial e cômico, por fim, não atinge aqueles “cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar”⁵⁶⁴.

CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO

Durante o capítulo, procuramos interpretar a *Genealogia da moral* sob a perspectiva da formação de subjetividades perpetradas pela cultura, pela moral e pela religião, que são forças moventes da vida em sociedade. No entanto, tal processo de formação não acontece de forma determinista, no sentido de que os sujeitos são formados de forma invariável no seio da moral e da cultura. O passado dos valores morais, conforme visto nas duas primeiras dissertações, não é algo *fixo*, uma coisa que uma vez ocorrida se prolonga invariavelmente até o presente. O passado é constantemente apropriado e ressignificado, seu sentido é objeto de disputa e exercício de poder. A moralidade dos costumes, aos olhos do genealogista Nietzsche, tem atrás de si uma longa história na qual os valores se transformaram, de maneira que uma

⁵⁶³ GM III, 27.

⁵⁶⁴ GM III, 17.

estimativa de valor é um exercício de poder, no qual o passado é apropriado de forma interessada, e outros sentidos são obliterados ou esquecidos.

As considerações psicológicas sobre o ressentimento e a má consciência são grandes ganhos da genealogia nietzschiana. A prospecção dos afetos permite analisar como o sentimento de estar ferido e de vingança podem ser motrizes de um tipo de subjetividade ressentida, que concebe a moral e a si mesmo sob a ótica da decadência. A má consciência, a introspecção da primitiva animalidade do homem, quando apropriadas pelo discurso niilista da religião, de acordo com Nietzsche, opera a maior crueldade com o animal homem: torna-o irremediavelmente culpado. Na *Genealogia*, Nietzsche busca tipificar, seja por meio de narrações históricas, no caso da primeira dissertação, ou por recortes arbitrários de um passado não-datado, como na segunda dissertação, a emergência de tipos de subjetividades decadentes, cuja incapacidade de criar novos valores revela o adocimento cultural da modernidade. Tais reflexões sobre a decadência do homem moderno ganham relevo se destacarmos o fato de Nietzsche se referir ao homem do final do século XIX, de uma sociedade proveniente da *Aufklärung* (Iluminismo) e da revolução industrial. Da perspectiva da história da filosofia, Nietzsche diagnostica o homem decadente da modernidade de forma contrastante com a filosofia da história de Hegel e com o indivíduo autônomo de Kant. O homem moderno, ao contrário do que almejava as pretensões altruístas e teleológicas da filosofia moderna, é o *último homem*, em torno do qual “tudo se apequena”⁵⁶⁵.

Apesar do tipo decadente de homem ser maioria numérica na modernidade, Nietzsche anuncia outras formas de se relacionar com a moralidade, de modo que é possível haver a formação de subjetividades diferentes, mais livres em relação à moral e dotadas de forças criativas e regeneradoras. O discurso genealógico é uma investigação interessada e comprometida com sua transformação, porque avaliar a moral abre, sutilmente, perspectivas para conceber outras maneiras de criar valores e, conseqüentemente, outras possibilidades de homens formados em seu interior. A crítica movida por Nietzsche à moral aparece, nesse sentido, como um meio e não como um fim. A crítica é um instrumento do genealogista que, ao inserir a moral como ponto de disputa entre formas de avaliação distintas, coloca-se no jogo conflitivo da criação dos valores de forma intencional. O genealogista se apropria das regras do jogo para afirmar resultados diferentes: de uma moral e de uma cultura decadentes é possível cultivar

⁵⁶⁵ Cf. ZA Prólogo, 5.

tipos humanos mais fortes, não porque surgem a partir de condições totalmente novas, mas porque têm as virtudes de força, criatividade e jovialidade que lhes permitem vislumbrar oásis onde outros só veem o deserto.

3 AUTOGENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NO ÚLTIMO NIETZSCHE

Introdução

Neste capítulo, trataremos do conceito de autogenealogia em Nietzsche enquanto uma narração autocriadora, cuja finalidade filosófica é a transvaloração dos valores. O primeiro passo do capítulo é a apresentação do conceito de transvaloração dos valores, um conceito essencial na crítica de Nietzsche à moral e à cultura e que será assumido em seus últimos escritos como sua tarefa pessoal. Veremos, por meio das cartas do filósofo, que ele teceu planos para um livro que se intitularia “*Vontade de poder: ensaio de transvaloração dos valores*”, um esboço que foi suplantado pelos planos do projeto literário em quatro livros da “*Transvaloração dos valores*”. A obra “*O Anticristo*” foi pensada inicialmente como o primeiro volume de tal projeto, que foi subitamente encerrado durante a escrita do *Ecce homo*. Postulamos que a repentina mudança de planos de Nietzsche em relação ao projeto da *Transvaloração* tenha motivos filosóficos, ao escrever o *Ecce homo*, o olhar retrospectivo do filósofo percebe que a transvaloração dos valores não é um projeto para o futuro, mas é o “destino” de sua filosofia, e já se encontra realizada em suas obras, que dão o seu “testemunho”, isto é, a transvaloração dos valores está associada ao nome “Nietzsche”.

Há, no *Crepúsculo dos Ídolos* e no *Ecce homo*, uma passagem da crítica do filósofo em pensar as possibilidades de transformação da cultura e da moral para uma crítica de si, em outros termos, há uma passagem de uma genealogia da moral para uma autogenealogia. O sujeito de tal crítica de si nada tem a ver com o sujeito livre da modernidade nem como o sujeito do autoconhecimento da filosofia platônica, mas se trata de como a figura Nietzsche, construída de forma pessoal na última filosofia do autor, pôde se defender da *décadence* e transvalorar os valores da modernidade. No entanto, o *Ecce homo* não trata apenas do sujeito histórico Nietzsche, mas ele concebe a si mesmo como um “destino”, alguém que revela a tensão de uma época.

Por fim, perseguiremos como a autogenealogia promovida por Nietzsche, no *Ecce homo*, é um experimento de narração de si que não se enquadra numa mera descrição factual, mas é um exercício de autocriação e de cuidado de si. Nesse sentido, o texto de *Ecce homo* narra o passado e os hábitos de um personagem filosófico, intitulado “Nietzsche”, mas trata-se de episódios passados que são, em certa medida,

selecionados, ressignificados e até mesmo inventados. No interior da *décadence*, Nietzsche ultrapassa os limites de uma pessoa, de um sujeito histórico para se tornar o signo da transvaloração dos valores. O tema do sujeito retorna na última filosofia do autor como ficção, com a figura de pensamento Nietzsche que realiza em si mesmo a transvaloração dos valores.

3.1 O conceito de transvaloração dos valores

A expressão *transvaloração de todos os valores*⁵⁶⁶ (*Umwertung aller Werthe*) possui um rico campo semântico na obra tardia de Nietzsche, e sua construção conceitual se deve, indiretamente, a ganhos filosóficos que foram conquistados durante o percurso de seu pensamento. Na elaboração da ideia de transvaloração, reúnem-se os conceitos de vir-a-ser (*Werden*), a tematização da ciência histórica (*Historie*), o conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*) e valor (*Werthe*). Apresentaremos, de forma sucinta, tais conceitos, mas essa exposição não pretende traçar a gênese e a variação dessas ideias na obra do filósofo, mas serve apenas para identificar as bases semânticas do conceito de transvaloração.

Notadamente, desde o opúsculo inédito *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), Nietzsche faz a opção filosófica de pensar o mundo efetivo sob a ótica da aparência e da mudança, tomando partido em favor de Heráclito contra Aristóteles, pois enquanto o primeiro afirmava que “tudo possui o contrário em si”, o estagirita teria visto nesta proposição “o mais alto delito”, [...] o de ter pecado contra o princípio de contradição”⁵⁶⁷. A “impermanência de tudo o que é efetivo”⁵⁶⁸, proposta pelo

⁵⁶⁶ A expressão *transvaloração dos valores* é a tradução de “*Umwertung aller Werte*” feita por Rubens Rodrigues Torres Filho para a seleção de textos da coleção *Os Pensadores*. Embora o tradutor não tenha explicado os motivos que o levaram a essa opção, a tradução do termo *Umwertung* por transvaloração tem o mérito de trazer em si tanto o sentido de *transformação* quanto da palavra *valor*, o que gera um sentido circular quando se coloca o termo transvaloração ao lado da palavra valor (Cf. *Nietzsche: Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1974). Paulo César de Souza, para a tradução de *Ecce homo*, optou traduzir o termo *Umwertung* por *tresvaloração*, sendo que o radical “*tres*” é uma variação de “*trans*”. Para a tradução do *Crepúsculo dos ídolos*, feita onze anos depois de *Ecce homo*, Paulo César de Souza pondera, numa nota de rodapé, que a sua opção soa rebuscada, diferente do termo original que soa natural aos ouvidos alemães, e que a expressão “*reviravolta dos valores*” talvez fosse mais adequada. Embora o termo transvaloração não seja natural no português, a conservação semântica de *transformação* nos parece mais apropriada, porque “*trans*” denota uma mudança *por* ou *através de*, e não uma simples reversão.

⁵⁶⁷ FT 5. Nietzsche se refere, possivelmente, à *Metafísica* de Aristóteles (1005b 17): “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as

pensamento de Heráclito, leva Nietzsche a pensar, ainda num momento em que não se ocupava detidamente sobre os temas morais, a afirmar que “todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos”⁵⁶⁹.

Apenas um ano mais tarde, em 1874, na segunda de suas considerações extemporâneas, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche se detém sobre o historicismo de sua época, que é analisado pelo filósofo sob três prismas: a história como um monumento ao passado, a história como uma forma de conservação da tradição e a história como uma crítica ao passado. Nesse texto, Nietzsche sopesa os ganhos e os riscos presentes nessas três formas de abordagem da ciência histórica. A história como um monumento ao passado pode se transformar numa adulação vazia de feitos e personagens, mas seu ganho é conceber no passado figuras de grandeza, “modelos a serem imitados e superados”⁵⁷⁰. A história tradicionalista permite a perpetuação dos costumes e das tradições, mas seu perigo, ao supervalorizar a conservação de si mesma, é negar a possibilidade do novo. A história crítica, por sua vez, é o interrogatório do passado sob a luz do presente, o que autoriza o esquecimento merecido de certas partes do passado. A história crítica permite a Nietzsche, então professor na Basileia, compreender que uma “primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza”⁵⁷¹. O ganho instrumental de Nietzsche com a segunda consideração extemporânea é a visão da história como uma ciência auxiliar, que tem sua utilidade medida em relação à vida e ao presente, o que lhe permite estabelecer uma nova forma de se relacionar com o passado.

A ideia de desenvolvimento (*Entwicklung*) é encontrada de forma difusa na obra de Nietzsche, ele utiliza o termo ao tratar de vários temas como a história⁵⁷², a moral⁵⁷³, a cultura⁵⁷⁴, a consciência⁵⁷⁵, a vontade de poder⁵⁷⁶, os órgãos⁵⁷⁷ e os organismos

contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava” (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*: livros IV e V, Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 14, tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2007, p. 18).

⁵⁶⁸ FT 5.

⁵⁶⁹ FT 5.

⁵⁷⁰ HV 2.

⁵⁷¹ HV 3.

⁵⁷² Cf. FP 1775, 5 [146]; FP 1882 – 1883, 4 [177].

⁵⁷³ Cf. BM 199.

⁵⁷⁴ Cf. BM 244.

⁵⁷⁵ Cf. GC. 354.

vivos⁵⁷⁸. Apesar de o termo *Entwicklung* também possa ser traduzido como “evolução”, a ideia de um progresso contínuo é estranha a Nietzsche, porque o mundo não possui um *télos*, uma finalidade⁵⁷⁹. No universo do corpo e dos organismos vivos, diferentemente de Lamarck e de Spencer⁵⁸⁰ que pensavam a evolução dos seres vivos de acordo com o princípio darwinista da seleção natural, Nietzsche concebe por meio da “morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de poder”⁵⁸¹ as transformações biológicas tanto numa via ascendente quanto numa via descendente⁵⁸², e até mesmo a degeneração de um órgão pode ser um estímulo para a superação de dificuldades⁵⁸³. No âmbito cultural e dos valores, para o filósofo de Sils Maria, o gênero humano não está em evolução, não são os tipos mais elevados de homens que se perpetuam, mas o maior número⁵⁸⁴ – o dos fracos – que preserva suas condições de vida e se multiplicam na Europa decadente⁵⁸⁵. Num conjunto de fragmentos intitulados de “*Anti-Darwin*”, Nietzsche afirma que os tipos elevados só surgem como exceção, e sua ascensão não representa um progresso do gênero humano:

[...] O homem como gênero não está em progresso. Tipos mais elevados são com certeza alcançados, mas não se mantêm. O nível da espécie não é elevado. [...] O homem como gênero não representa nenhum progresso em comparação com algum outro animal qualquer. O mundo de animais e plantas como um todo não se desenvolve do inferior ao superior... Mas tudo ao mesmo tempo, e um sobre o outro, um através do outro e contra o outro”⁵⁸⁶.

O primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, publicado originalmente em 1878, inaugura a preocupação temática de Nietzsche com a moral. Na obra, Nietzsche lança mão de um projeto de naturalização da filosofia contra as pretensões da metafísica, e encontra no método científico uma abordagem condizente com seu intuito de fazer da moral algo humano, demasiado humano. Nietzsche passa a conceber a moral sob um prisma psicológico, ainda que de uma forma incipiente em sua obra, e utiliza a

⁵⁷⁶ Cf. BM 23

⁵⁷⁷ Cf. GM II, 12; FP 1885 – 1887, 2 [25].

⁵⁷⁸ Cf. FP 1885 – 1887, 1 [57].

⁵⁷⁹ Cf. FP 1880 – 1881, 10 [B37].

⁵⁸⁰ Sobre a profícua relação entre Nietzsche, fisiologia e darwinismo cf. FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Loyola, 2014.

⁵⁸¹ BM 23.

⁵⁸² Cf. FP 1880 – 1881, 6 [59].

⁵⁸³ Cf. FP 1880 – 1881, 6 [225].

⁵⁸⁴ Cf. GM I, 17.

⁵⁸⁵ Cf. FP 1880 – 1881, 6 [61].

⁵⁸⁶ FP 1888, 14 [133].

história para questionar como os valores morais são engendrados. No aforismo intitulado “*A dupla pré-história do bem e do mal*”⁵⁸⁷, ele afirma que é possível inquirir a origem de bem e mal primeiramente na “alma das tribos e castas dominantes” e depois, num sentido oposto, “na alma dos oprimidos, dos impotentes”. A ideia de uma dupla proveniência da moral, sua oposição e a vitória de uma forma de moral sobre a outra constitui um tema caro a escritos posteriores, como o *Zaratustra, Além de bem e mal* e, principalmente, a *Genealogia*. No aforismo “*costumes e moral*”⁵⁸⁸ (*Sitte und Sittlich*), o filósofo questiona o papel da comunidade na transmissão da moral, e afirma que os costumes morais são perpetuados em vista da preservação de uma tradição, o que é feito de forma irrefletida: ““Bom” é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”⁵⁸⁹. A suspeita levantada em relação à moral é o fato de bem e mal não serem colocados em questão⁵⁹⁰, como se sua utilidade pudesse responder por sua origem. A questão pelo valor dos valores assume, em Nietzsche, a partir de *Humano demasiado humano*, o estatuto de uma investigação de primeira ordem.

Os conceitos de devir, história, desenvolvimento e valor, acima expostos, conferem a Nietzsche um campo semântico no qual emerge a ideia de que os valores, por não serem provenientes a partir de si mesmos, são avaliações feitas no interior do tempo e, portanto, são passíveis de transformações e mudanças, embora a tradição tenha transmitido os costumes de forma irrefletida. Se o maior número de pessoas recebe passivamente os valores decadentes, isso não impede que haja uma contestação dos ideais predominantes por parte de indivíduos que, ao insurgir os valores vigentes, postulam novas formas de valorar.

O termo transvaloração de todos os valores é encontrado pela primeira vez⁵⁹¹ de forma tardia na obra de Nietzsche em *Além de bem e mal*, publicada em 1886. No

⁵⁸⁷ HH I, 45. A importância desse aforismo é reiterada pelo próprio Nietzsche que o menciona no Prefácio (2) da *Genealogia da moral*.

⁵⁸⁸ HHI, 96.

⁵⁸⁹ HHI, 96.

⁵⁹⁰ “ [...] não importa saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a *comunidade* que para o indivíduo [...]” (HH I, 96).

⁵⁹¹ Embora o termo seja encontrado na obra publicada apenas em 1886, a expressão surge nas anotações pessoais de Nietzsche em 1884, ao ensaiar um título para uma obra que o filósofo nunca chegou a escrever: “*Filosofia do eterno retorno: uma tentativa (Versuch) de transvaloração de todos os valores*” (FP 1884, 26 [259]).

entanto, em 1884, no terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*, a ideia de “mudança nos valores”, derivada de um “amor que quer dominar” em oposição a um “amor que quer obedecer” está associada à metáfora de “velhas tábuas” que são substituídas por “novas tábuas”⁵⁹². Embora o termo não tenha surgido em sua literalidade no *Zaratustra*, podemos afirmar que sua ideia está presente nesta obra. Apesar de haver uma variação semântica em sua ideia – o que veremos adiante –, o significado geral do conceito de transvaloração dos valores diz respeito à transformação da moral, o que pode ser observado no passado da cultura, como Nietzsche mostra na primeira dissertação da *Genealogia*, ao perseguir a inversão dos antigos valores morais aristocráticos; assim como a ideia de transvaloração também diz respeito a uma nova transformação, orientada na criação de valores nobres, capazes de se desprender da decadência da modernidade europeia. Os dois usos do termo são empregados em *Além de bem e mal*, e sua análise nos conduzirá a um entendimento abrangente do conceito.

Nietzsche lança mão de um olhar psicológico sobre a religião no terceiro capítulo de *Além de bem e mal*, intitulado de *A natureza religiosa*. No aforismo 45, a abertura do capítulo, ele afirma que “o psicólogo nato”, para “ordenar” e “pôr em fórmulas” o “enxame de vivências perigosas e sofridas” da religião tem de possuir tanto a “profundidade da consciência intelectual” quanto o “amplo céu de espiritualidade clara e maliciosa”. Assim, Nietzsche deixa claro que ele quer tratar dos efeitos da religião sob um prisma psicológico, uma análise que fizemos no capítulo anterior, quando tratamos da apropriação ascética da má consciência, o que nos permite agora destacar apenas a ideia de transvaloração.

No aforismo 46, o filósofo afirma que “desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e autoescarnecimento, automutilação”⁵⁹³. Na sequência do aforismo, o filósofo utiliza pela primeira vez na obra publicada o termo transvaloração dos valores ao associar a fórmula “Deus na cruz” à inversão dos antigos valores aristocráticos. Nas palavras do filósofo:

Os homens modernos, com sua obtusidade face à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de realmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula “Deus na cruz”. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão (*Umkehren*), algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável

⁵⁹² Cf. ZA III, De velhas e novas tábuas.

⁵⁹³ BM 46.

como essa fórmula: ela prometia uma transvaloração de todos os valores antigos⁵⁹⁴.

A naturalização da má-consciência e da culpa na alma do homem moderno, assim como sua falta de sentido histórico e de perspicácia psicológica o impedem de perceber que a expressão “Deus na cruz” é a antítese dos ideais nobres e aristocráticos. Estes já existiram um dia, de acordo com a genealogia nietzschiana, entre os gregos antigos, que formularam na tragédia ática e nos deuses homéricos uma justificativa de si mesmos. Lemos na *Genealogia*:

Que *em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia [...], que existem maneiras *mais nobres* de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para essa violação e autocrucifixão do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua mestria — isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus. Nisso eles foram bem longe, essas crianças magníficas e leoninas⁵⁹⁵.

A inversão dos antigos valores nobres em valores negadores do mundo e da vida é reiterada por Nietzsche no *Anticristo*. O cristianismo fundado pelo apóstolo Paulo, de acordo com o filósofo, é um movimento da *décadence*⁵⁹⁶ herdeiro do judaísmo, este é o “povo mais singular da história universal” porque [...] “eles inverteram, sucessivamente e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a *contradição de seus valores naturais*”⁵⁹⁷. Embora o filósofo conceba o judaísmo como uma religião decadente, ele faz uma distinção a respeito da história do judaísmo, porque, durante um período da história de Israel o seu deus foi a “expressão do amor-próprio de um povo”⁵⁹⁸, “seu Javé era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si”⁵⁹⁹, no entanto, houve uma mudança no conceito de Deus operada pela classe sacerdotal judia, o que terminou por fazer da moral judaica, assim

⁵⁹⁴ BM 46. Tradução modificada.

⁵⁹⁵ GM II, 23.

⁵⁹⁶ Cf. AC 24.

⁵⁹⁷ AC 24.

⁵⁹⁸ AC 25.

⁵⁹⁹ AC 25.

como a moral cristã mais tarde, visões de mundo que tornam “o acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como “tentação”; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência...”⁶⁰⁰.

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta a tese de que moral judaica-cristã⁶⁰¹ operou uma transvaloração dos valores em relação aos antigos valores nobres de uma aristocracia guerreira, um tema que já exploramos no capítulo anterior. E uma nova transvaloração é identificada por Nietzsche em outro período da história, no Renascimento, uma época em que houve “a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores nobres...”⁶⁰², cujo símbolo maior é a figura de César Bórgia como Papa, que representa a “superação do cristianismo em sua sede”, a cidade de Roma, o centro da fé cristã⁶⁰³. Mas a transvaloração empreendida pelo Renascimento, segundo a análise do filósofo de Sils-Maria, logo foi anulada pela Reforma Protestante, por um “monge alemão, Lutero”, que movido por “instintos vingativos de um sacerdote fracassado, indignou-se em Roma *contra* o Renascimento...”⁶⁰⁴. Se a tentativa de transvaloração dos valores empreendida pelo Renascimento foi malograda a partir do prisma histórico, a insurgência de valores nobres contra os valores decadentes se mostra possível, ao menos, em indivíduos de exceção, tipos humanos fortes como Napoleão⁶⁰⁵, Frederico II⁶⁰⁶ e Goethe⁶⁰⁷. E uma nova reviravolta nos valores morais é idealizada por Nietzsche para o futuro da Europa, uma transvaloração que sua filosofia prepara e anuncia.

O apequenamento do animal homem na modernidade, resultado prático daquela transvaloração promovida pelos sacerdotes, segundo Nietzsche, extrapola o âmbito religioso para se converter num fenômeno político, jurídico e social que ele diagnostica a partir do nivelamento do ser humano como igual entre iguais, e essa ideia de igualdade moderna é vista pelo filósofo como um invólucro laicizado dos ideais cristãos. Apesar desse diagnóstico, no último aforismo do capítulo “Contribuições para a história natural

⁶⁰⁰ AC 25.

⁶⁰¹ Cf. GM I, 7.

⁶⁰² AC 61.

⁶⁰³ Cf. AC 61.

⁶⁰⁴ AC 61.

⁶⁰⁵ Cf. GM I, 16.

⁶⁰⁶ Cf. AC 60.

⁶⁰⁷ Cf. AS 125; CI, Incursões de um extemporâneo 49.

da moral” de *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que “o homem ainda está inesgotado para grandes possibilidades”⁶⁰⁸. Essa proposição tem um significado peculiar por se encontrar no final desse capítulo do livro, porque indica que a *décadence* não é o estado final da moral, e a modernidade, ao contrário do que acreditava Hegel, não é o “fim da história”, mas novas inflexões na moral são possíveis e até mesmo desejáveis. No aforismo 203 de *Além de bem e mal*, Nietzsche delega aos filósofos do futuro a missão de “transvalorar e inverter” os valores da modernidade em vista do cultivo de novos valores e, conseqüentemente, na formação de indivíduos mais fortes. No texto, lemos:

Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e inverter⁶⁰⁹ (*umzuwerthen und unzukehren*) “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma – : para isso será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado⁶¹⁰.

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche delega a tarefa da transvaloração aos filósofos do futuro⁶¹¹, tipos idealizados por Nietzsche, que entende que esse tipo de filósofo capaz de inverter os valores não existe ainda em sua época. A missão de tais filósofos do amanhã é ao mesmo tempo semelhante e diferente da visão platônica do filósofo, semelhante porque os filósofos do futuro deverão ser educadores e legisladores, assim como os filósofos idealizados por Platão, mas se diferem da visão platônica porque Nietzsche não tem a pretensão de fundar um Estado ideal que seria regido pelos filósofos. Nietzsche tem em mente que sua filosofia e a tarefa que ela carrega não se destinam a todos, mas apenas a poucos e seletos leitores que no futuro, movidos por instintos semelhantes aos seus⁶¹², terão a tarefa de decifrar seus livros⁶¹³.

⁶⁰⁸ BM 203.

⁶⁰⁹ Tradução modificada.

⁶¹⁰ BM 203.

⁶¹¹ Cf. BM 43 e 44.

⁶¹² No prefácio do *Anticristo*, Nietzsche indica quais são as condições subjetivas de seu leitor ideal: “As condições para que alguém me entenda, e me entenda *por necessidade*, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes — a ver *abaixo* de si a deplorável tagarelice atual

A transvaloração dos valores, nesse mesmo parágrafo, é tecida como uma árdua tarefa que pesará aos filósofos do futuro como uma obrigação (*Zwang*) e como tarefa (*Aufgabe*) devido à altura de suas almas, que tomará o tempo presente como abaixo de si. A transvaloração dos valores, numa formulação poética de Nietzsche, só será suportada e levada a termo pelos filósofos do futuro se eles se tornarem fortes, pois se trata de uma tarefa “sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade”⁶¹⁴.

A ideia geral de transvaloração dos valores, em seu significado histórico-cultural na filosofia de Nietzsche, diz respeito ao movimento de inversão dos valores morais que acontece devido ao conflito inesgotável de criação e imposição de sentidos, um conflito que é inerente aos próprios valores como expressão da vontade de poder. Nesse sentido, Edmilson Paschoal, em seu livro “*Nietzsche e a auto-superação da moral*”⁶¹⁵, afirma que não existe uma única transvaloração dos valores, mas o correto é afirmar a existência de várias transvalorações dos valores, dentre as quais é possível identificar a

da política e do egoísmo de nações. É preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser uma fatalidade para alguém... Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o *proibido*; a predestinação ao labirinto. Uma experiência de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até agora permaneceram mudas. E a vontade para a economia de grande estilo: manter junta sua força, seu *entusiasmo*... A reverência a si mesmo; o amor a si; a incondicional liberdade ante si mesmo... Pois bem! Esses são os meus leitores, meus verdadeiros leitores, meus predestinados leitores: que importa o *resto*? — O resto é apenas a humanidade. — É preciso ser superior à humanidade pela força, pela altura da alma — pelo desprezo...”.

⁶¹³ A edição do *Ecce Homo* editada por Erich F. Podach, presente na coletânea *Werke des Zusammenbruchs* (1961), que compila os textos de 1888, apresenta uma versão preliminar do § 3 do 3º capítulo que foi deixada fora da redação final do livro. O tradutor da edição brasileira, Paulo César de Souza, apresenta o texto numa nota de rodapé que reproduzimos abaixo, porque manifesta os cuidados exegéticos apontados pelo próprio Nietzsche para os leitores que se propõem a compreender a fundo sua obra: “Meus escritos dão trabalho — espero que isso não seja uma objeção contra eles!... Para se compreender a linguagem mais concisa jamais falada por um filósofo — e além disso a mais pobre em clichês, a mais viva, a mais artística — é preciso seguir o procedimento *oposto* ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso *condensar*, de outro modo estraga-se o estômago; — a mim é preciso diluir, tornar líquido, acrescentar água: de outro modo estraga-se o estômago. — O silêncio é em mim tão instintivo como nos senhores filósofos a garrulice. Eu sou breve: meus leitores mesmos devem fazer-se extensos, volumosos, para trazer à tona e juntar tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo. — Há, por outro lado, pressupostos para aqui se ‘compreender’, à altura dos quais estão poucos e raros: é preciso saber pôr um problema no seu justo lugar, isto é, em relação com os problemas a ele atinentes — e para isso é preciso ter ao alcance a topografia dos recantos e áreas difíceis de ciências inteiras, e sobretudo da própria filosofia. — Afinal falo apenas do vivido, não somente do ‘pensado’; a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’ — oh, de uma prática nada inócua, nada anódina!...”.

⁶¹⁴ BM 203.

⁶¹⁵ Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e auto-superação da moral*. Col. Nietzsche em Perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2009, p. 166.

transvaloração proposta pelo pensamento de Nietzsche. O comentador destaca três aspectos principais⁶¹⁶ que permitem a compreensão da transvaloração postulada pelo filósofo alemão:

a) Primeiramente, deve-se distinguir o que é suprimido pela transvaloração dos valores nietzschiana: a própria relação de valor entre homem e moral. Devido à concepção mecanicista de mundo da modernidade, que tem na causalidade e nas leis da natureza uma explicação para todos os fenômenos naturais, a moral passou a ser interpretada como algo anterior ao homem, como algo previamente dado e verdadeiro. Frente a uma moral previamente estabelecida, caberia ao homem a simples opção de cumpri-la ou não, o que só possível através de outro bastião do pensamento moderno: a ideia de livre-arbítrio. Somam-se a isso, os elementos psicológicos que são oriundos da religião judaico-cristã: a ordem moral do mundo, a negação do corpo, as ideias de culpa e má-consciência, assim como a noção de castigo.

b) Na inversão dos valores proposta por Nietzsche há uma forma peculiar de avaliação do homem, não mais pautada pelo autoconhecimento socrático, mas pela *hierarquia de valores*⁶¹⁷ que visam a expansão da própria vida. Enquanto na transvaloração operada pelo sacerdote ascético, conforme vimos no capítulo anterior⁶¹⁸ houve o cultivo de uma vida que degenera por meio da má consciência, do ressentimento e da culpa, a transvaloração nietzschiana mira a as possibilidades de elevação do homem e, nesse sentido, podem-se compreender as figuras e os tipos aristocráticos postulados por Nietzsche⁶¹⁹, como o espírito livre, o além-do-homem e o homem redentor. De acordo com Paschoal, a figura do espírito livre não é o operador causal da transvaloração, mas ele mesmo é essa transvaloração dos valores⁶²⁰, e os outros tipos aristocráticos apontados por Nietzsche seriam apenas parcialmente gestados

⁶¹⁶ Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e auto-superação da moral*. Col. Nietzsche em Perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2009, p. 166 – 175.

⁶¹⁷ Cf. HH I, Prefácio 7.

⁶¹⁸ Num fragmento póstumo de 1887, Nietzsche escreve: “Essa é a minha *objeção fundamental* contra todas as cosmodiceias e teodiceias filosófico-morais, contra todo *por quê* e todos os *valores supremos* na filosofia e na religião até aqui. *Uma espécie de meio foi falsamente compreendido como finalidade: a vida e a elevação de seu poder foram inversamente rebaixados e transformados em meio.* [...] A “negação da vida” com meta da vida” (FP 1887, 10 [137]).

⁶¹⁹ “que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como o mais valioso, o de um tipo de vida mais apreciável, o mais pleno de futuro” (AC 3).

⁶²⁰ AC 13.

por meio de uma preparação cultural⁶²¹, e seu surgimento, em última instância, cabe ao *ocaso*⁶²².

c) Por fim, Nietzsche pretende uma nova forma de relação entre homem e moral no interior de sua transvaloração, uma relação que visa o engrandecimento humano, o que Paschoal define como um *refinamento* do homem por meio de virtudes que se fazem necessárias para a crítica da moral gregária e o estabelecimento da moral aristocrática: a *veracidade*, a *responsabilidade* e a *probidade*. Essa forma de cultivo, nada tem a ver com o “melhoramento” ou a “domesticação”⁶²³ do homem, trata-se, antes, de possuir uma moral para seu engrandecimento, o que só é possível pela espiritualização do conflito do próprio homem.

Uma vez exposta a ideia geral de transvaloração dos valores, explicaremos a intenção do Nietzsche tardio de publicar o programa literário *Transvaloração dos Valores*, que se estenderia por diversos livros. Tal projeto foi pensado pelo filósofo em suas anotações como sua obra definitiva, no entanto, em seu epistolário ele subitamente dá por encerrado o programa da *Transvaloração* no livro *O anticristo*, que primeiramente foi pensado como a primeira parte do projeto. Acreditamos que o encerramento da *Transvaloração* com a publicação do *Anticristo* não se deva à falta de forças de Nietzsche, mas se explica pela reavaliação da vida e da obra do filósofo, que no momento crepuscular de sua vida produtiva, no *Ecce Homo*, concebe a transvaloração dos valores como seu destino pessoal, algo que nele se tornou “gênio e carne”. Nietzsche, no *Ecce Homo*, constrói-se autogeneologicamente como a figura de pensamento da transvaloração dos valores.

3.2 O projeto literário da *Transvaloração dos Valores* em 1888

Se na obra *Além de bem e mal*, publicada em agosto de 1886, Nietzsche delega aos “filósofos do futuro”⁶²⁴ a transvaloração dos valores que sua filosofia anuncia, ainda em 1886, nos novos prefácios para suas obras anteriores e, em 1887, na *Genealogia da moral*, o filósofo toma para si a tarefa de transvalorar os valores por meio da publicação de uma audaciosa obra. Além dos esboços e anúncios da *Transvaloração* encontrados em suas anotações pessoais e em suas cartas, Nietzsche chega a declarar na obra

⁶²¹ Cf. BM 203 e 257.

⁶²² Cf. GM II, 24.

⁶²³ Cf. GM I, 11.

⁶²⁴ Cf. BM 203 e 211.

publicada, mais precisamente no final da *Genealogia*, que está preparando à época uma obra que receberia o título de “*A vontade de poder. Ensaio de transvaloração dos valores*”⁶²⁵, cujos planos denunciam a pretensão de ser a mais importante e inovadora obra de Nietzsche.

Embora o termo transvaloração dos valores tenha surgido em sua literalidade na obra publicada apenas em *Além de bem e mal*, em suas anotações pessoais Nietzsche ensaia o título de uma obra que se intitularia “*Filosofia do eterno retorno: uma tentativa (Versuch) de transvaloração de todos os valores*”⁶²⁶. Encontramos nos fragmentos póstumos do filósofo, desde 1884 até setembro de 1888⁶²⁷, diversos ensaios de títulos para essa obra⁶²⁸. Mazzino Montinari, organizador da edição crítica da obra nietzschiana ao lado de Giorgio Colli, desfez o erro editorial cometido deliberadamente pela irmã e herdeira do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche que após o colapso que encerrou a vida intelectual do irmão, tornou-se responsável legal pela reedição de suas obras, e em 1901 publicou a pretensa obra capital de Nietzsche, a “*Vontade de poder*”. Com rigor filológico, Montinari⁶²⁹ retirou a *Vontade de poder* do conjunto das obras de Nietzsche, pois sua organização duvidosa conduzia ao entendimento de uma doutrina esotérica em Nietzsche, mas trata-se da ordenação de anotações e textos do autor fora de sua composição cronológica, e de textos com partes omitidas e até mesmo da redação de trechos que não são da pena de Nietzsche⁶³⁰.

Nietzsche jamais chegou a escrever uma obra capital após o *Zarathustra*. As cartas de Nietzsche de 1888 permitem compreender a intenção do filósofo de elaborar os planos da obra *Vontade de poder*, em fevereiro de 1888, em sua estadia em Nice, ele redige missivas nas quais revela seu trabalho no livro prometido na *Genealogia* e chega a anunciar o término da primeira redação da obra. Nessa carta⁶³¹, Nietzsche se refere a

⁶²⁵ Cf. GM III, 27.

⁶²⁶ FP 1884, 26 [259].

⁶²⁷ Cf. FP 1888, 19 [8].

⁶²⁸ Outro título ensaiado por Nietzsche em suas anotações é “*Meio-dia e eternidade*”, cf. FP 1884, 15 [6]; FP 1884, 26 [465]; FP 1884, 28 [33]; FP 1884 - 1885, 29 [66]; FP 1884, 15 [6]; FP 1885, 34 [145]; FP 1885, 34 [191]; FP 1885, 35 [40]; FP 1885, 35 [41]; FP 1885, 41 [1]; FP 1885 - 1886, 2 [71]; FP 1885 - 1886, 2 [72]; FP 1885 - 1886, 2 [73]; FP 1885 - 1886, 2 [129].

⁶²⁹ Cf. MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’ existe pas*. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997.

⁶³⁰ O confronto do texto da *Vontade de poder* (1901) com os textos dos *Fragmentos póstumos* de Nietzsche revela as inversões, alterações e mutilações do texto original. Um quadro comparativo entre os *Fragmentos póstumos* e a *Vontade de poder* pode ser encontrado em <<http://tragica.org/artigos/05/18-danilo-anexo.pdf>>. Acesso em 22.01.2019.

⁶³¹ “Aqui somente três palavras para anunciar algo bom. Sobreveio uma grande tranquilidade e alívio; uma crise larga, extremamente dolorosa, na qual minha inteira sensibilidade estava sublevada, parece

um volumoso conjunto de anotações que compõem os cadernos W II 1, W II 2 e W II 3, todavia, trata-se mais de esboços e anotações, e não de uma obra em vias de publicação.

Durante o primeiro semestre de 1888, Nietzsche tencionava escrever a obra *Vontade de poder: ensaio de transvaloração*, e em agosto ele desiste de publicar tal obra e passa a idealizar o programa literário da *Transvaloração dos valores*, que seria composto de quatro livros, e subitamente o filósofo dá por concluído esse projeto com a publicação do *Anticristo*, que foi inicialmente pensado como o primeiro volume da *Transvaloração*. Essa mudança de planos pode ser compreendida, segundo Luís Rubira⁶³², a partir do exame da correspondência⁶³³ de Nietzsche em sua ordem cronológica, pois Nietzsche comunicava aos seus amigos o andamento de seu trabalho filosófico.

Em fevereiro de 1888, em sua estadia em Nice, Nietzsche revela numa carta ter trabalhado durante todo o inverno na elaboração da *Transvaloração*, um trabalho que ele descreve como uma “enfermidade”, por ter lhe exigido forças em demasia.

Não foi nenhum “silêncio orgulhoso” o que entretanto me calou quase ante qualquer um, mas antes um silêncio muito humilde, o de um sofredor que se envergonha de denunciar o muito que sofre. Um animal se esconde em sua caverna quando está enfermo; assim, o faz também *la bête philosophe* [o animal filósofo]. Raramente uma voz amistosa chega até mim. Agora estou sozinho, absurdamente sozinho; e em minha luta implacável, subterrânea contra tudo o que os seres humanos têm venerado e amado até agora (– minha fórmula para isso é “Transvaloração de todos os valores”), uma parte de mim mesmo, de maneira inadvertida, se converteu em algo assim como uma caverna – algo oculto que já não se encontra, ainda que se tente buscá-lo. *Mas não se vai a busca-lo...* Dito entre nós, em trio – não é impossível que eu seja o primeiro filósofo da época, e inclusive um pouco mais, algo de decisivo e fatal, que se encontra entre dois milênios.⁶³⁴

resolvida e arquivada. Expressando-o como *factum brutum*: a primeira redação da minha *Transvaloração de todos os valores* está terminada. A concepção global da obra foi, com diferença, a tortura maior que vivi, uma verdadeira enfermidade” (*Carta a Franz Overbeck [Rascunho]* de 13 de fevereiro de 1888. Tradução Luís Rubira).

⁶³² Cf. RUBIRA, Luís. A tarefa da transvaloração: esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888. In.: *Discurso*, v. 48, n. 2, 2018, o. 135 – 154.

⁶³³ No site Nietzsche Source (<http://www.nietzschesource.org/>) é possível encontrar toda a correspondência do filósofo em seu idioma original. Também utilizamos a tradução espanhola das cartas, cf. NIETZSCHE, F. *Correspondencia VI: octubre 1887 – enero 1889*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

⁶³⁴ *Carta a Reinhart von Seydlitz* de 12 de fevereiro de 1888. Tradução Luís Rubira.

No inverno, entre o final de 1887 e o início de 1888, o filósofo está hospedado em Nice, onde encontrou em anos anteriores⁶³⁵ um local propício para sua saúde e trabalho. Seu recolhimento e ascese filosófica⁶³⁶, conforme escreveu a seu amigo Franz Overbeck, deve-se a “uma tarefa (*eine Aufgabe*) que não me *permite* pensar muito em mim (uma tarefa, um destino (*eine Schicksal*), que nomeiem como queiram)”⁶³⁷. O anúncio do novo projeto literário feito na *Genealogia* pesa sobre o ânimo de Nietzsche, após um inverno de intenso trabalho⁶³⁸ ele não se sente em condições de lançar sua prometida obra, conforme escreveu ao amigo Heinrich Köselitz, que era chamado por Nietzsche de Peter Gast: “[...] esse escrito era *para mim*; durante todo o inverno, desde agora e sem interrupções, quero fazer *para mim* tal escrito – está propriamente *excluída* a ideia de “publicação”⁶³⁹.

Após um inverno com flutuações em sua saúde e ânimo, no início da primavera o filósofo parte para Turim, cidade de “gosto aristocrático”⁶⁴⁰, onde Nietzsche recupera a saúde e recebe com grande entusiasmo as primeiras repercussões positivas de sua obra vindas do estrangeiro⁶⁴¹. Ele volta a escrever planos para a *Transvaloração dos Valores*⁶⁴² e redige o *Caso Wagner*. Em junho, o filósofo parte para Sils-Maria, mas este verão nos Alpes suíços foi prejudicial à sua saúde, e os meses de julho e agosto foram de crises sucessivas, a ponto de escrever para Peter Gast que o verão “foi por água abaixo”⁶⁴³. A passagem do mês de agosto para setembro é decisiva para o projeto literário de Nietzsche, no último final de semana de agosto o filósofo faz os últimos planos para a *Vontade de poder: tentativa de uma transvaloração de todos os*

⁶³⁵ Em 1884, o filósofo escreve ter encontrado em Nice “o primeiro lugar favorável, de modo extraordinário” à sua saúde, e sob tal clima ele afirma poder “levar adiante a obra da minha vida, a mais dura e cheia de renúncias que pode ter pesado sobre qualquer mortal”. *Carta a Malwida von Meysenburg* de fim de março de 1884. Tradução Luís Rubira.

⁶³⁶ Nietzsche entende o ofício do filósofo como uma ascese, fruto de um “deserto”, conforme a GM III, 8.

⁶³⁷ *Carta a Franz Overbeck* de 12 de novembro de 1887. Tradução Luís Rubira.

⁶³⁸ A redação dos cadernos W II 1, W II 2 e W II 3 se devem ao recolhimento do inverno de 1887 – 1888.

⁶³⁹ *Carta a Heinrich Köselitz* de 31 de março de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁴⁰ *Carta a Heinrich Köselitz* de 7 de abril de 1888.

⁶⁴¹ Em Copenhague, na Dinamarca, George Brandes inicia um ciclo de conferências sobre o pensamento de Nietzsche. Nietzsche escreve a Brandes em agradecimento e envia junto um pequeno resumo de sua vida. Cf. *Carta a Georges Brandes* de 10 de abril de 1888. De Nova York, chega a notícia de um admirador de Nietzsche que quer tornar conhecido o *Zaratustra* por meio de um ensaio escrito em inglês, Nietzsche escreve a ele com apreço. Cf. *Carta a Wilhelm Fritzsche* de pouco depois de 14 de abril de 1888.

⁶⁴² No caderno W II 5 e W II 6, da primavera de 1888, há diversos planos para a *Transvaloração*: FP 14 [78]; FP 14 [136]; FP 14 [156], FP 15 [100].

⁶⁴³ *Carta a Heinrich Köselitz* de 22 de agosto de 1888.

valores⁶⁴⁴, e no começo de setembro⁶⁴⁵ inicia os esboços para o projeto literário da *Transvaloração dos valores*, um projeto que se estenderia pelos próximos livros de Nietzsche. Segundo Montinari, se do ponto de vista literário a *Transvaloração dos valores* substitui e suplanta os planos da *Vontade de poder* e, por isso, é sua negação, do ponto de vista do conteúdo, trata-se dos mesmos temas, e a prova filológica desse argumento é o fato de o *Anticristo* se fundamentar em anotações provenientes dos planos da *Vontade de poder*⁶⁴⁶.

Com a saúde e ânimo restabelecidos, em plena atividade filosófica, o começo de setembro de 1888⁶⁴⁷ é bastante profícuo para os planos de Nietzsche, e numa carta endereçada a Meta von Salis, o filósofo revela seu atual projeto:

Nos últimos tempos trabalhei muito, – até o grau de que tenho motivos para desmentir o suspiro de minha última carta pelo “verão que se foi por água abaixo”. Inclusive consegui algo *mais*, algo que não confiava que fosse capaz de fazer... A consequência que tive foi, ademais, que minha vida caiu, nas últimas semanas, em certa desordem. Levantei-me várias vezes às duas da noite “empurrado pelo espírito” e me colocava a escrever o que acabava de me ocorrer [...]. O dia *três* de setembro foi um dia muito curioso. De madrugada escrevi o prólogo para minha *Transvaloração de todos os valores*, o prólogo mais orgulhoso que talvez se tenha escrito até agora. Depois sai – e veja você! O dia mais belo que vi em Engadina, – uma potência luminosa de todas as cores, um azul no lago e no céu, uma claridade no ar, totalmente inauditas [...]. No próximo ano irei me decidir a imprimir minha *Transvaloração de todos os valores*, o livro mais independente que existe... Não sem antes fazer grandes reparos! O primeiro livro se intitula, por exemplo, *O Anticristo*.⁶⁴⁸

O trabalho ao qual Nietzsche se refere pode ser encontrado nos cadernos de setembro⁶⁴⁹ e do verão de 1888⁶⁵⁰, que serviram de base para a elaboração do prefácio do *Crepúsculo dos ídolos*, para o prólogo do *Anticristo* e para algumas seções do *Ecce homo*. Os poemas do verão de 1888, que estão na base da elaboração dos *Ditirambos de Dioniso*, ajudam a entender o estado de ânimo das cartas de Nietzsche deste período.

⁶⁴⁴ Trata-se do caderno MP XVI 4b. O último esboço de título para a obra *Vontade de poder* se encontra no último fragmento deste caderno, o FP 1888, 18 [17].

⁶⁴⁵ Cf. FP 1888, 19 [2].

⁶⁴⁶ Cf. MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’existes pas*. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 63 – 64.

⁶⁴⁷ Na última carta de agosto de 1888, endereçada à sua mãe, Nietzsche conta que está “novamente em plena atividade”. *Carta a Franziska Nietzsche* de 30 de agosto de 1888.

⁶⁴⁸ *Carta a Meta von Salis* de 7 de setembro de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁴⁹ Trata-se dos cadernos MP XVII 6. MP XVI 4c. W II 9b. W II 6b.

⁶⁵⁰ Caderno WII 10a.

Em setembro, ao mesmo tempo em que escreve o *Anticristo*, Nietzsche termina a redação do *Crepúsculo dos ídolos*, pensado inicialmente sob o título *Ociosidades de um psicólogo*, escrito que servia como um “extrato”⁶⁵¹ à filosofia de Nietzsche, como um escrito introdutório à tarefa da *Transvaloração dos valores*. Numa carta a Carl Fuchs, lemos:

Nas últimas semanas estive *inspirado* do modo mais estranho: de maneira que algumas das coisas para as quais não me considerava capaz, em uma manhã, como de maneira inconsciente, estavam já prontas. Isto ocasionou certa desordem e produziu certas exceções em minha forma de vida: levantava-me (ou saltava) às 2 da noite, para escrever algo, “empurrado pelo espírito” [...]. – Incrível, porém certo: enviei hoje para a impressão o manuscrito mais cuidado, mais limpo e trabalhado que jamais redigi – não desejo calcular de nenhum outro modo em quão poucos dias ele tomou corpo. O *título* é bastante amável, *Ociosidade de um psicólogo* – e o *conteúdo* é dos mais inquietantes e radicais que existem, ainda que esteja escondido entre muitas *finesses* e atenuações. É uma perfeita introdução de conjunto à minha filosofia: – o próximo que virá *na continuação* é a *Transvaloração de todos os valores* (cujo primeiro livro está quase terminado). Teremos verificado em saber até que grau é possível hoje a “liberdade de pensamento” propriamente dita: tenho o lúgubre pressentimento de que depois de sua publicação me *perseguirão* de forma mais elegante⁶⁵².

Entre setembro e outubro de 1888, em seus cadernos de anotações pessoais, Nietzsche elabora seis planos para o projeto da *Transvaloração dos valores*, todos eles preveem quatro livros, sendo o *Anticristo*, o primeiro deles. Montinari⁶⁵³ propõe a análise comparativa desses planos:

- D) Transvaloração de todos os valores.
Primeiro livro.
O anticristo. Tentativa de uma crítica do cristianismo.
Segundo livro.
O espírito livre. Crítica da filosofia como um movimento niilista.
Terceiro livro.
O imoralista. Crítica do tipo mais fatídico de ignorância, a ignorância moral.
Quarto livro.
Dioniso. Filosofia do eterno retorno do mesmo⁶⁵⁴.

⁶⁵¹ Cf. FP 1888, 19 [5] e 19 [6].

⁶⁵² *Carta a Carl Fuchs* de 9 de setembro de 1888. Tradução Luís Rubira. Cf. tb *Carta a Heinrich Köselitz* de 12 de setembro de 1888 e a *Carta a Georg Brandes* de 13 de setembro de 1888.

⁶⁵³ MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’ existe pas*. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 62 – 65.

⁶⁵⁴ FP 1888, 19 [8].

II) *Transvaloração de todos os valores*Livro 1: *O Anticristo*.Livro 2: *O misólogo*.Livro 3: *O imoralista*.Livro 4: *Dioniso*.*Transvaloração de todos os valores*⁶⁵⁵.III) *Transvaloração de todos os valores*.*O Anticristo*. Tentativa de uma crítica ao cristianismo.*O imoralista*. Crítica ao tipo mais fatídico de ignorância.*Nós que dizemos sim*. Crítica à filosofia como um movimento niilista.*Dioniso*. Filosofia do eterno retorno.*Os cantos de Zaratustra*A partir das sete solidões⁶⁵⁶.IV) I. A redenção do *cristianismo*: o AnticristoII. da *moral*: o imoralistaIII. da “*verdade*”: o espírito livreIV. do *niilismo*:

O niilismo como consequência *necessária* do *cristianismo*, da *moral* e do *conceito de verdade* da filosofia.⁶⁵⁷

V) IV. Dioniso

Tipo do legislador⁶⁵⁸VI) *O espírito livre*

Crítica da filosofia

como movimento niilista

O imoralista

Crítica da moral

Como o tipo mais perigoso de ignorância

Dioniso como filósofo.⁶⁵⁹

Segundo Montinari, ao se analisar lado-a-lado os planos para a *Transvaloração*, podemos constatar que o *Anticristo* sempre foi pensado como o primeiro livro do projeto⁶⁶⁰, e pode-se perceber certa hesitação sobre a ordem do que seriam o segundo e o terceiro livro e, por fim, o projeto terminaria com um livro dedicado ao eterno retorno. Nas palavras de Montinari: “A concepção básica, no entanto, permanece a mesma:

⁶⁵⁵ FP 1888, 11 [416]. Embora esse fragmento conste no caderno destinado às anotações de novembro de 1887 a março de 1888, ele foi acrescentado ao caderno em setembro de 1888. Cf. a nota de rodapé 327 da edição espanhola organizada por Diego Sánchez Meca (*Fragmentos póstumos: vol IV: 1885 – 1889*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 492).

⁶⁵⁶ FP 1888, 22 [14].

⁶⁵⁷ FP 1888, 22 [24].

⁶⁵⁸ FP 1888, 23 [8].

⁶⁵⁹ FP 1888, 23 [13].

⁶⁶⁰ O último plano para a *Transvaloração*, como observa Montinari, é posterior à publicação do *Anticristo*.

depois da crítica do cristianismo à moral e à filosofia, Nietzsche prevê o anúncio de sua filosofia. Esta é a filosofia de Dioniso, a filosofia do eterno retorno do mesmo”⁶⁶¹.

Em meados de setembro, durante a revisão do *Crepúsculo dos ídolos* e enquanto escrevia o *Anticristo*, Nietzsche revela a seus amigos que sua “economia interna está total e absolutamente a serviço de um *assunto extremo*, que, como título bibliográfico, para dizê-lo em cinco palavras, é a *Transvaloração de todos os valores*”⁶⁶², e que tal projeto não se trataria de uma simples inversão dos valores, mas se trata de uma “tentativa de valoração”⁶⁶³ (*Werth-Tentative*). Numa carta a Overbeck, Nietzsche revela que está seguindo os seus planos de fazer do *Anticristo* o primeiro livro da *Transvaloração*:

É-me permitido falar de mim? Em relação ao tema principal sinto agora, mais do que nunca, a grande calma e a grande certeza de estar fazendo meu caminho e inclusive de encontrar-me próximo de uma grande meta. Para minha própria surpresa, tenho já concluído em sua forma definitiva a metade do *primeiro* livro de minha *Transvaloração de todos os valores* [...]. – *primeiro* livro, seja dito entre nós, chama-se *O Anticristo*, e posso jurar que tudo o que até agora se pensou e foi dito para a crítica do cristianismo é, em comparação, mera coisa de crianças.⁶⁶⁴

No dia 21 de setembro, Nietzsche retorna a Turim⁶⁶⁵, e o outono chega à cidade italiana de forma promissora para o filósofo, pois gozando de boa saúde, alimentação propícia e cercado de cuidados afáveis, revela estar “muito envolvido no trabalho”⁶⁶⁶. No final de setembro, escreve a Peter Gast para informar que aceitou as recomendações do amigo e decide alterar o título da obra *Ociosidades de um psicólogo* para *Crepúsculo dos ídolos*⁶⁶⁷ ou *como se filosofa com o martelo*, e que está “a ponto de concluir o primeiro livro da *Transvaloração*”⁶⁶⁸. E de fato, lemos no final do Prólogo do *Crepúsculo dos Ídolos*, a datação feita pelo autor: “Turim, em 30 de setembro de 1888,

⁶⁶¹ MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’*e existe pas. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 64.

⁶⁶² Carta a Reinhart von Seydlitz de 13 de setembro de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁶³ Carta a Georg Brandes de 13 de setembro de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁶⁴ Carta a Franz Overbeck de 14 de setembro de 1888.

⁶⁶⁵ Numa carta à sua mãe, Franziska Nietzsche, em 28 de setembro, Nietzsche informa que chegou a Turin no dia 21, e essa informação também consta na obra publicada, Cf. EH, *Crepúsculo dos ídolos*.

⁶⁶⁶ Carta a Franziska Nietzsche de 28 de setembro de 1888.

⁶⁶⁷ O novo título faz uma alusão e paródia ao “Crepúsculo dos deuses” (*Götterdämmerung*), quarto ciclo da ópera “O anel do Nibelungo” (*Der Ring des Nibelungen*) de Richard Wagner.

⁶⁶⁸ Carta a Heinrich Köselitz de 27 de setembro de 1888.

dia em que foi terminado o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*”⁶⁶⁹, e no final do *Anticristo*, consta a datação da “Lei contra o cristianismo”, “proclamada no dia da salvação, dia primeiro do ano um (30 de setembro de 1888 da contagem errada)”⁶⁷⁰.

Se no inverno passado sentia o “peso” de sua existência⁶⁷¹, no outono de 1888, Nietzsche afirma que “a vida tornou-se me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado”. Ao se referir a esse outono, o filósofo escreve no *Ecce homo*:

Quem me viu nos últimos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem, que ninguém fará – ou faz diante de mim –, com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria. Jamais comi com maior prazer, jamais dormi melhor⁶⁷².

Nessas circunstâncias favoráveis o filósofo começou a trabalhar na elaboração do *Ecce homo*, conforme revelara numa carta a Peter Gast. Inicialmente, ao elaborar o *Ecce homo*, Nietzsche intencionava publicá-lo antes⁶⁷³ do projeto da *Transvaloração*⁶⁷⁴, porque pretendia se apresentar ao público leitor antes de “partir em dois a história da humanidade”⁶⁷⁵.

No dia do meu aniversário⁶⁷⁶ voltei a trabalhar em algo que parece que corre bem e que já está notavelmente adiantado. Chama-se *Ecce homo*. Ou *Como tornar-se o que se é*. Trata, com grande audácia, de mim e de meus escritos anteriores: com ele não somente quero apresentar-me *antes* do totalmente inquietante ato solitário da

⁶⁶⁹ CI, Prólogo.

⁶⁷⁰ AC, Lei contra o cristianismo.

⁶⁷¹ *Cartão postal a Franz Overbeck* de 28 de dezembro de 1887.

⁶⁷² EH Por que sou tão esperto, 10. Numa carta à sua mãe, Nietzsche também menciona o bem-estar que encontrou no outono turinense: “[...] Sem dúvida toda a existência nesta cidade me traz novo bem-estar em abundância - não perdi nenhum dia de trabalho e me acho incomparavelmente melhor do que na Engadina. Turim é também o único lugar onde minha comida corresponde plenamente às minhas necessidades pessoais. Este Turim é para mim um verdadeiro achado! - Tendo vindo pela segunda vez, desfruto de muito mais atenções e maior gentileza. Um novo e elegante outono também surgiu aqui. [...] Estou muito envolvido no trabalho” (*Carta a Franziska Nietzsche* de 28 de setembro de 1888).

⁶⁷³ “Estou convencido de que necessito de outro escrito, um escrito preparatório, para depois do prazo aproximado de um ano poder apresentar-me com o primeiro livro da *Transvaloração*. Há que ser criada uma verdadeira *tensão* – do contrário sucederá como com o *Zarathustra* [...]. – O novo escrito se intitula: *Ecce Homo. Como tornar-se o que se é*” (*Carta a Constantin Naumann* de 6 de novembro de 1888. Tradução Luís Rubira.).

⁶⁷⁴ Em posse dos direitos autorais do irmão, Elisabeth Förster-Nietzsche não segue as intenções do autor e publica o *Anticristo* em 1895 e o *Ecce homo* em 1908.

⁶⁷⁵ Cf. *Carta a Franz Overbeck* de 18 de outubro de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁷⁶ Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844.

Transvaloração – mas gostaria de fazer de vez uma *prova* daquilo que em realidade posso arriscar, dada as ideias alemãs em torno da *liberdade de imprensa*. Minha suspeita é que confisquem em seguida o *primeiro* livro da *Transvaloração* [...]. Ademais falo de mim mesmo com toda a “astúcia” psicológica e toda a serenidade possíveis – pois de modo algum gostaria de apresentar-me ante os seres humanos como profeta, como monstro ou como uma aberração moral⁶⁷⁷.

Embora Nietzsche mencione o projeto de escrever quatro livros da *Transvaloração* numa carta de 18 de outubro⁶⁷⁸, e se refira ao *Anticristo* como o “primeiro livro da transvaloração” em missivas a Franz Overbeck e Meta von Salis em 13 e 14 de novembro, houve uma mudança de planos durante a escrita do *Ecce homo*, livro redigido entre 15 de outubro e 4 de novembro de 1888. Segundo Montinari⁶⁷⁹, se observarmos cronologicamente as anotações de outubro, percebemos que os últimos planos da *Transvaloração* são para o livro que se intitularia como *O imoralista*⁶⁸⁰, e tais planos são interrompidos e substituídos pelos textos preparatórios do *Ecce homo*. Em suas anotações e textos preparatórios, Nietzsche abandona a continuidade dos planos literários da *Transvaloração* quando passa a trabalhar no *Ecce homo*, e após sua conclusão, em cartas de 20 e 26 de novembro, o filósofo passa a considerar a *Transvaloração* finalizada com o *Anticristo*:

Agora me narrei com um cinismo que reverberará na história universal: o livro chama-se *Ecce homo* e é um ataque sem a menor consideração ao crucificado: termina com trovão e relâmpago contra tudo o que é cristão ou cristianismo. Em tal tempestade a pessoa fica atordoada. Eu sou o primeiro psicólogo do cristianismo e posso, como um velho atirador, usar canhões de grande calibre que nenhum inimigo do cristianismo nem sequer suspeita existirem. – O livro inteiro é o prelúdio para a *Transvaloração de todos os valores*, a obra que *se encontra diante de mim concluída*: eu juro que daqui a dois anos teremos a Terra inteira em convulsões. Eu sou um destino. –⁶⁸¹

Minha vida agora alcança seu ápice: mais alguns anos, e a terra tremerá com tremendos relâmpagos. – Juro que tenho forças para alterar a cronologia. - Não há nada que hoje permaneça que não

⁶⁷⁷ Carta a Heinrich Köselitz de 30 de outubro de 1888. Tradução Luís Rubira.

⁶⁷⁸ “Que o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* esteja concluído, pronto para impressão, é algo que eu expresso com um sentimento para o qual não tenho palavras. Serão quatro livros, que irão aparecer individualmente. Desta vez, como grande artilheiro, tenho medo de ter partido a história da humanidade em dois” (Carta a Franz Overbeck de 18 de outubro de 1888).

⁶⁷⁹ Cf. MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’ existe pas*. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 66.

⁶⁸⁰ FP 1888, 23 [4] e 23 [5].

⁶⁸¹ Carta a Georg Brandes de 20 de novembro de 1888. Tradução Luís Rubira.

desmorone, eu sou mais dinamite que um ser humano. - Minha *Transvaloração de todos os valores*, com o título principal de O ANTICRISTO, está terminada.⁶⁸²

É possível compreender a oscilação de Nietzsche em relação estatuto do *Anticristo* ao analisarmos comparativamente as cartas do filósofo e suas anotações pessoais dos meses de outubro e novembro. Nas cartas, ele menciona o *Anticristo* como o primeiro livro da *Transvaloração* até meados de novembro, e em suas anotações e textos preparatórios, ele deixa de fazer planos para a continuidade da *Transvaloração* nos cadernos de outubro. Essa oscilação pode ser também percebida, segundo Montinari, nas mudanças feitas à mão no título da obra. De acordo com Montinari⁶⁸³, no exemplar do manuscrito do *Anticristo* que está conservado em Weimar, há duas páginas de título, no primeiro frontispício lê-se “*O Anticristo. Tentativa de uma crítica do cristianismo. Primeiro livro da transvaloração dos valores*”. Na segunda capa consta: “*O Anticristo. Transvaloração de todos os valores*”, e há um risco no subtítulo que o anula e abaixo dele um novo subtítulo, que será o definitivo: “*Maldição contra o cristianismo*”.

A mudança de planos do autor em relação ao projeto editorial da *Transvaloração dos valores* em outubro/novembro é um tema delicado na pesquisa sobre a filosofia de Nietzsche. O amparo filológico permite mapear as intenções do autor, as variações do projeto e sua súbita conclusão, no entanto, a análise filológica não aponta qualquer conclusão sobre os motivos conceituais que levaram Nietzsche a dar por finalizado o projeto da *Transvaloração* no *Anticristo*. Uma saída possível recorre a motivos biográficos: há aqueles que, assim como Giorgio Colli, veem nos últimos escritos do filósofo a sombra do colapso que se avizinha⁶⁸⁴, e Nietzsche poderia ter abreviado o projeto da *Transvaloração* porque sente que não seria capaz de concluí-lo. No entanto, as cartas do outono de 1888 revelam que o filósofo se sentia bem de saúde, e depois do encerramento do *Ecce homo* continuou trabalhando: a partir de textos anteriores compilou a redação de *Nietzsche contra Wagner*, preparou os *Ditirambos de Dioniso* e escreveu em suas anotações particulares, os fragmentos da *Grande política*.

⁶⁸² Carta a Paul Deussen em 26 de novembro de 1888.

⁶⁸³ Cf. MONTINARI, Mazzino. “*La Volonté de Puissance*” *n’ existe pas*. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 66.

⁶⁸⁴ Para Colli, na Lei contra o cristianismo, que encontra-se no final do *Anticristo*, há sinais de “um trágico desarranjo mental”, e no outono turinense o filósofo “perde o contato com a realidade. Cf. COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’ Água Editores, 2000, p. 150 e 163.

Ou seja, quando Nietzsche deu por concluída a *Transvaloração no Anticristo*, ele o fez por motivos filosóficos, e não por falta de lucidez⁶⁸⁵ ou porque imaginava que não teria mais tempo. E mais, tanto a profundidade dos conteúdos quanto a forma dos últimos escritos preparados para publicação não permitem liga-los à insanidade.

A discussão sobre a natureza do colapso de Nietzsche, e se o filósofo tinha conhecimento de sua eminência, é um limite que não temos a intenção de transpor. Nossa interpretação aponta para o *Ecce homo* como um marco decisivo na alteração dos planos de Nietzsche. Movido pelo projeto da *Transvaloração*, Nietzsche quer se apresentar aos seus leitores, mas o *Ecce homo* não é uma simples apresentação autobiográfica, nesta obra, Nietzsche pensa a transvaloração como seu próprio destino, como uma tarefa que nele se fez “gênio” e “carne”⁶⁸⁶, a transvaloração que ele almeja para a cultura ele identifica em si mesmo e em seu pensamento. O tema do sujeito retorna, assim, ao Nietzsche tardio por outro viés, não mais a partir da crítica à tradição filosófica que o precedeu, mas no interior de uma crítica de si mesmo, ou como ele anotou num dos possíveis títulos para o *Ecce homo*, “Sobre a razão de minha vida”⁶⁸⁷. A tarefa da transvaloração dos valores leva Nietzsche a pensar a si mesmo, de modo que os dados biográficos de Nietzsche revelados em sua obra, desde os prefácios de 1886, e de forma ainda mais clara no *Ecce homo*, é a performatização da ideia de transvaloração dos valores, sua realização no percurso de uma vida, o que só pode ser percebido no olhar retrospectivo ao passado.

3.3 Os limites e as possibilidades da compreensão de si e da comunicação

Ao escrever o *Ecce homo*, Nietzsche altera o projeto editorial da *Transvaloração dos valores*. Ao narrar a si mesmo, com a intenção de se apresentar aos leitores do futuro, o autor encontra em sua vida a transvaloração que sua filosofia anuncia. Em sua autogenealogia, Nietzsche quer mostrar como ele foi capaz de se elevar acima da

⁶⁸⁵ Numa missiva, Nietzsche revela a Peter Gast que seu estado de ânimo está agitado: “Faço tantas bufonarias comigo mesmo e me ocorrem tantas palhaçadas no espírito que em plena rua sorrio ironicamente durante uma meia-hora, e não tenho outra expressão. Recentemente tive a ideia de apresentar Malwida sob a aparência de Kundry, aquele que ri, num lugar decisivo de *Ecce homo*... Durante quatro dias seguidos fui incapaz de tomar um ar sério” (*Carta a Henrich Köselitz* de 25 de novembro de 1888. Tradução Luís Rubira). Mas essa exaltação de ânimo não é sinônimo de falta de lucidez, numa carta de 29 de dezembro de 1888, a seu editor Georg Naumann, Nietzsche trata de assuntos editoriais, o que só é possível para alguém em uso da razão.

⁶⁸⁶ EH, Por que sou um destino 1.

⁶⁸⁷ FP 1888, 24 [9].

décadence. No entanto, essas proposições esbarram em problemas postos pelo seu próprio pensamento: primeiro, a ideia de que possa haver uma compreensão transparente de si mesmo; segundo, os limites e caminhos para a comunicação das próprias vivências e, por fim, a impossibilidade de o passado ser abordado de forma objetiva pela memória. Trataremos brevemente dessas questões porque elas nos permitirão compreender a originalidade do *Ecce homo*.

A possibilidade de compreender a si mesmo é limitada, já em seu ponto de partida, pela restrição da própria capacidade de compreensão humana, tema tratado por nós anteriormente no primeiro capítulo. Diferente de Descartes e Kant, para Nietzsche, a unidade da consciência é uma ficção, um produto de superfície da atividade dos impulsos, instintos e afetos. Numa passagem já citada da *Gaia ciência*, Nietzsche afirma que o mundo que se torna consciente é “um mundo generalizado, vulgarizado”⁶⁸⁸, uma generalização que surge devido a necessidade imperiosa de comunicação das utilidades mais imediatas, tal tese, que o próprio autor admite ser uma “conjectura talvez extravagante”, postula que a “a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação*”⁶⁸⁹.

Num fragmento póstumo de 1885, o filósofo escreve que o pensamento consciente é uma simplificação de um complexo processo fisiológico, e ele pode ser “apenas um sintoma de um estado muito mais abrangente [...] e expressa para todos em sinais algo de nosso estado conjunto”⁶⁹⁰. Dessa forma, qualquer introspecção do pensamento que se pretenda capaz de isolar, determinar e explicar suas causas e motivos, assim como atribuir uma finalidade aos comportamentos e às ações seria uma falsificação e um empobrecimento de um “estado mais abrangente”. Essa conjectura nos permite compreender a crítica de Nietzsche, no *Ecce homo*, ao auto-conhecimento platônico, “o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo]”⁶⁹¹.

Mas, se o pensamento consciente, inclusive a escrita filosófica, só deixa conhecer uma parte simplificada e genérica das condições fisiológicas e de vida, é possível ao leitor atento à perscrutação desses indícios conhecer algo desse “estado mais abrangente”. Nesse sentido, Nietzsche afirma em *Além de bem e mal*, que “toda grande filosofia” é “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e

⁶⁸⁸ GC 354.

⁶⁸⁹ GC 354.

⁶⁹⁰ FP 1885, 38 [1].

⁶⁹¹ EH, Por que sou tão esperto 9.

inadvertidas”⁶⁹². Para Nietzsche, todo ato de dizer o que é o mundo é uma “tirania”, uma forma de vontade de poder⁶⁹³, e “todo impulso (*Trieb*) ambiciona dominar: e portanto procura filosofar”⁶⁹⁴. Por isso, o discurso filosófico e, principalmente, os sistemas morais construídos por seus autores, oferece “decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia (*Rangordnung*) em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (BM 6).

A concepção de que a filosofia é a confissão de seu autor é uma tarefa aparentemente facilitada por Nietzsche, como lembram Edmilson Paschoal⁶⁹⁵ e Enrico Müller⁶⁹⁶, porque em nenhum outro autor da filosofia a relação entre vida e obra é tão intensa como em Nietzsche, que relacionou explicitamente seu pensamento à sua saúde e doença, e avaliou a elaboração de seus próprios escritos às condições fisiológicas e de vida, como lugar e clima. A presença de elementos biográficos na obra de Nietzsche se intensifica, sobretudo, a partir de 1886 nos novos prefácios⁶⁹⁷, nos quais o autor avalia retrospectivamente suas obras a partir das vivências (*Erlebnis*) passadas⁶⁹⁸. No prefácio à *Gaia Ciência*, a relação entre pensamento, saúde e doença é levada a um novo patamar na literatura filosófica, a ponto dele afirmar que “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças”⁶⁹⁹.

No prefácio à *Gaia ciência*, Nietzsche lança mão de uma ideia que será muito importante no *Ecce homo*: ao ter de passar pela doença e recuperar a saúde, Nietzsche aprendeu a “deslocar perspectivas”⁷⁰⁰, algo que o sacerdote da *Genealogia* é incapaz de fazer porque a *décadence* é a “única perspectiva que conhece e possui”⁷⁰¹. Assim, o deslocamento entre doença e saúde, entre *décadence* e sua superação é a vivência que

⁶⁹² BM 6.

⁶⁹³ Cf. BM 22.

⁶⁹⁴ BM 6.

⁶⁹⁵ PASCHOAL, Antonio Edmilson. Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”. In.: *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, Vol. 42, 2015, p. 27 – 44.

⁶⁹⁶ MÜLLER, Enrico. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. In.: *Revista Sofia*, Vitória, vol.4, n.1, jan/jun 2015, p. 17 – 37. O comentador destaca que em Nietzsche, ao lado de Kierkegaard, há uma “encenação do pensamento”, no sentido de que as grandes questões da filosofia se realizam pessoalmente no indivíduo e também houve, nesses pensadores, uma forma de comunicação individual.

⁶⁹⁷ A presença de elementos biográficos nos prefácios de 1886 é abundante, a ponto de Henry Burnett avaliá-los como uma espécie de autobiografia filosófica quando lidos em conjunto. Cf. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

⁶⁹⁸ No prefácio *Tentativa de autocrítica*, ao *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche cunha o termo “experiência de si” (*Selbsterlebnis*) a partir do termo vivência (*Erlebnis*), cf. NT, *Tentativa de autocrítica* 2.

⁶⁹⁹ GC, Prefácio 2.

⁷⁰⁰ EH, Por que sou tão sábio 1.

⁷⁰¹ GM III 17.

Nietzsche quer transformar em sua filosofia. Ele escreve no Prefácio à *Gaia ciência*: “Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna as percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia”⁷⁰². E nesse sentido, podemos compreender sua afirmação no Prefácio do segundo volume de *Humano, demasiado humano*: “meus escritos falam apenas de minhas superações: “eu” estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus* [meu próprio eu], até mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum* [meu mais íntimo eu]”⁷⁰³⁷⁰⁴.

O fato de a obra de Nietzsche tratar de suas próprias vivências não supera a questão da comunicação, tendo em vista os argumentos apresentados pelo filósofo no aforismo 354 da *Gaia ciência*. Se o pensamento consciente – inclusive a escrita filosófica – só transmite o que há de mais vulgar e genérico, Nietzsche só transmitiria em seus escritos o que há de mais genérico e superficial em suas vivências. Essa dedução, embora não esteja incorreta, receberá mais elementos que farão da questão da comunicabilidade de si, na filosofia de Nietzsche, um problema complexo.

Primeiramente, destacamos que no aforismo 354 da *Gaia ciência*, apesar de os esforços do filósofo se direcionem para sustentar a tese de que o pensamento consciente é a generalização de um longo processo fisiopsicológico, no meio do aforismo o autor faz uma observação para destacar uma particularidade: “no tocante a raças e correntes de gerações” a necessidade de comunicação obrigou os homens a se comunicarem rapidamente, mas o “fruto tardio” desse longo processo no qual os homens aprenderam a se comunicar por meio de signos são “*esbanjadores*”: os “artistas”, “oradores”, “pregadores” e “escritores”, pessoas em que há o acúmulo de uma herança de “força e arte” (*Kraft und Kunst*) da comunicação. Neste aforismo, Nietzsche não se detém a explicar como é possível a esses “esbanjadores” se comunicarem melhor ou comunicar suas próprias vivências. Podemos entender a arte da comunicação em Nietzsche através de algumas passagens nas quais ele se dedica a pensar a particularidade da escrita

⁷⁰² GC, Prefácio 3.

⁷⁰³ HH II, Prefácio 1.

⁷⁰⁴ Num dos textos preparatórios para o Prefácio de *Humano, demasiado humano II*, podemos observar que Nietzsche usa o termo “vivências” (Erlebnissen), que será substituído por “superações” (Überwindungen) no texto publicado. No fragmento não publicado lemos: “meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências – felizmente vivenciei muitas coisas –: estou aí de corpo e alma – para que dissimulá-lo?, *ego ipsissimus*, e, quando isso vem à tona, *ego ipsissimum*” (FP 1887, 6 [4]).

filosófica e em textos nos quais ele se refere ao seu próprio estilo de escrita e a pretensão de formar uma comunidade de leitores ideais.

Numa anotação não publicada de 1883, Nietzsche escreve que a comunicação é a tentativa de “incorporar o outro em si mesmo”, uma afirmação que pode ser entendida a partir da dinâmica conflituosa da vontade de poder, que neste fragmento se expressa como vontade de incorporar a si a vontade do outro.

Meios de expressar-se, de comunicar-se. – mas *em sua origem*, não havia intenção de comunicar-se, mas que toda *comunicação* é, na realidade, querer-receber, um *aferrar* e querer-*apropriar-se*. Incorporar o outro a si mesmo – além disso, incorporar a si próprio a *vontade* do outro, apropriar-se dela; trata-se de uma *conquista do outro*: na base desse instinto há uma antiga linguagem gestual – o gesto é a marca (muitas vezes dolorosa) *de uma vontade sobre outra vontade*.⁷⁰⁵

Ao pensar a comunicação como conquista e domínio do outro, Nietzsche está em condições de conferir à escrita um papel performativo, no sentido de que o autor transmite o seu “gosto” a seu leitor e, assim, confere-lhe formas, transformando seu leitor a partir de seu “poder excedente”. Em outros dois textos pessoais, Nietzsche escreve:

Conquistar – é a consequência natural de um poder *excedente*: é o mesmo que o **fazer criativo** e o **fecundar**, portanto a *incorporação da sua imagem em material alheio*. Por isso, o ser humano superior precisa *atuar criativamente*, isto é, impor a outros a sua *condição superior*, seja como professor, *seja também como artista*. Pois o artista quer se comunicar, e especialmente comunicar o seu gosto: um artista para si é uma contradição. Do mesmo modo ocorre com os *filósofos*: eles querem tornar *dominante* no mundo o seu gosto – *por isso ensinam e escrevem*. Onde quer que haja poder sobrando, este quer conquistar: tal instinto é com frequência chamado de *amor*, amor àquilo em que o instinto conquistador gostaria de descarregar-se⁷⁰⁶.

Arte – a alegria de *comunicar-se* (e de receber de alguém mais rico) – configurar as almas mediante formas –⁷⁰⁷

Como filósofo, Nietzsche não tem outro meio para conquistar seu público e transmitir a si mesmo a não ser a escrita. Por isso, a questão do estilo para o filósofo não é um assunto formal. Em Nietzsche, questões conceituais e estilo não são dissociáveis.

⁷⁰⁵ FP1883, 7 [173]. Tradução de Alexander Gonçalves.

⁷⁰⁶ FP 1883, 7 [107]. Tradução de Flávio R. Kothe.

⁷⁰⁷ FP 1884, 26 [40].

Em sua obra, encontramos textos aforismáticos curtos e longos, poemas, dissertações, textos combativos, escritos festivos (*Festschrift*)⁷⁰⁸, reescreve prefácios a fim de ressignificar o entendimento de livros anteriores, elabora paródias dramáticas e insere a si mesmo na obra. No *Ecce homo*, na seção “Por que escrevo tão bons livros”, o filósofo confere ao seu estilo a capacidade de transmitir a tensão interna – o *pathos* – com os quais seus livros foram escritos.

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo* (*Kunst des Stil*). *Comunicar* (*mitzuteilen*) um estado (*Zustand*), uma tensão interna (*innere Spannung*) de *pathos* por meio de signos (*Zeichen*), incluído o *tempo* desses signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo — a mais multiforme arte do estilo de que um homem já dispôs. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* — todas as leis do período são arte dos gestos.⁷⁰⁹

A importância conferida ao estilo, ritmo e até mesmo a métrica do texto, como no caso do *Zarathustra*, deve-se ao papel conferido aos signos pelo filósofo alemão. O papel dos signos, em Nietzsche, não é de revelar o significado por meio do significante, mas de elevar a tensão do pensamento, os signos são apenas sinais que traduzem um estado fisiopsicológico, e a arte do grande estilo é fazer com que os signos traduzam melhor a economia afetiva interna de seu autor. Nesse sentido, há um breve aforismo no *Andarilho e sua sombra*, no qual Nietzsche associa estreitamente pensamento e estilo: “Melhorar o pensamento. — Melhorar o estilo — significa melhorar o pensamento, e nada senão isso! —”⁷¹⁰. Este aforismo nos ajuda a compreender a citação da arte do estilo de *Ecce homo*: Nietzsche acredita pensar melhor – a seção pretende explicar os motivos de seus livros serem tão bons – porque há nele uma multiplicidade de estilos que seus leitores não podem ignorar.

A questão da comunicação do pensamento e do estilo precisa, necessariamente, do papel do leitor almejado por Nietzsche. No *Ecce homo*, antes de explicar sua arte do estilo, Nietzsche afirma que a compreensão de seu estado interior só é possível por meio de uma predisposição afetiva, e por meio dela os signos de Nietzsche seriam capazes de

⁷⁰⁸ Embora a *Terceira extemporânea*, *Schopenhauer como educador* (*Schopenhauer als Erzieher*, 1874) e a *Quarta*, *Richard Wagner em Bayreuth* (1876) não tenham sido qualificadas pelo próprio autor como escritos festivos, eles prestam homenagem às personalidades que intitulam as respectivas obras.

⁷⁰⁹ EH, Por que escrevo tão bons livros 4.

⁷¹⁰ HH II, AS 131.

conduzir o leitor a “êxtases de aprendizagem”. Nietzsche escreve: “Mas quem comigo tem afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que a nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou”⁷¹¹. É nesta perspectiva que Nietzsche se refere aos seus escritos como “anzóis” que buscam por “seres afins”, e acena diretamente aos seus leitores ideais, aqueles “que de sua força me estendem as mãos”⁷¹².

Chegamos à questão – inserida no tema da compreensão de si e da comunicação de si – do papel do leitor almejado pelo filósofo alemão. Nietzsche escreve frequentemente na primeira pessoa: “eu” (*Ich*), “nós” (*wir*) e “nos” (*uns*) pululam no texto do autor, que pessoalmente se dirige aos seus leitores criando uma familiaridade e inserindo-os num círculo intelectual. Em passagens centrais de *Além de bem e mal* e da *Gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche segue a estratégia de estreitar laços com seus leitores, referindo-se aos seus pensamentos como ideias corroboradas por seu público: “Nossas virtudes?”⁷¹³, “Nós, imoralistas!”⁷¹⁴, “Nós, “bons europeus””⁷¹⁵, “Nossa interrogação”⁷¹⁶, “Nós, os sem-pátria”⁷¹⁷. Ao escrever em primeira pessoa, Nietzsche adota a estratégia de apresentar sua filosofia como o pensamento endossado por seus leitores, um pensamento pessoal que passa a ser tomado como “nosso pensamento”.

Mas o público ao qual Nietzsche se dirige não é o das massas, sua pretensão é criar um círculo de bons leitores, mesmo que não lhe seja contemporâneo: “e se me ocorreu pensar em leitores, não foi senão em alguns dispersos, isolados ao longo dos séculos”⁷¹⁸. A pretensão de possuir um público seletivo se deve, em parte, ao trabalho interpretativo que Nietzsche sabe ser necessário para o entendimento de seus textos⁷¹⁹. No prólogo da *Genealogia*, o filósofo qualifica a leitura do seu texto como uma *arte* à qual, segundo suas palavras: “faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido — e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” —, para o

⁷¹¹ EH, Por que escrevo tão bons livros 3.

⁷¹² EH, Além de bem e mal 1.

⁷¹³ BM 214.

⁷¹⁴ BM 226.

⁷¹⁵ BM 241.

⁷¹⁶ GC 346.

⁷¹⁷ GC 377.

⁷¹⁸ FP 1881, 15[58].

⁷¹⁹ Num fragmento póstumo, Nietzsche escreve que sua a linguagem aforismática, exige atenção e cuidado, porque ao revelar pensamentos, a brevidade do aforismo “esconde” coisas que precisam ser interpretadas, numa relação metaforizada entre Édipo e a Esfinge. Em suas palavras: “Em livros de aforismos como os meus encontram-se entre e por detrás de breves aforismos longas coisas e cadeias de pensamentos simplesmente proibidos; e algumas dessas coisas podem ser suficientemente questionáveis para Édipo e sua Esfinge” (FP 1885, 37 [5]).

qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar...*⁷²⁰”. E no *Ecce homo* afirma que seus leitores o leiam “como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio”⁷²¹. O cuidado editorial de Nietzsche em 1886 em escrever prefácios para suas obras anteriores se deve, em parte, à intenção de não ser incompreendido por seus futuros leitores, para que suas obras não tenham a mesma recepção fria do *Zarathustra*. E há no *Ecce homo* a pretensão de não ser confundido como um “santo” ou “profeta”⁷²², por isso a “exigência de se apresentar à humanidade”⁷²³.

Ao mesmo tempo em que Nietzsche quer possuir um público de leitores zelosos e ser compreendido, ele rejeita filosoficamente a possibilidade de ser compreendido por muitos, o que confere à questão da compreensibilidade um estatuto conceitual. Num fragmento da *Gaia ciência*, o filósofo afirma que, ao escrever, ele não pretende ser compreendido por qualquer um, mas seus textos se dirigem a leitores selecionados. Em suas palavras:

Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achar-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por “uma pessoa”. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”⁷²⁴.

A seleção de seus leitores seria feita, de acordo com a continuação do texto, pelo estilo de escrita de Nietzsche, que atrairia os “aparentados pelo ouvido” para seu pensamento, enquanto esse mesmo estilo proibiria a adesão daqueles que não o são: “Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”⁷²⁵. A pretensão de Nietzsche, com sua arte do estilo, é fazer com que o leitor pense – e até mesmo o leia – com voz alta, isto é, “leia para os ouvidos” e “não apenas com os olhos”⁷²⁶ e, para isso, é

⁷²⁰ GM Prólogo, 8.

⁷²¹ EH Por que escrevo tão bons livros 5.

⁷²² Cf. EH, Por que sou um destino 1.

⁷²³ Cf. EH, Prólogo 1.

⁷²⁴ GC 381.

⁷²⁵ GC 381.

⁷²⁶ Cf. BM 247.

necessário ter um “terceiro ouvido”⁷²⁷, que é a capacidade de perceber a “arte em cada boa frase”, perceber o tempo, ritmo, as pausas, os espaços deixados em branco, reticências e travessões, assim como até mesmo a musicalidade dos signos, como no caso do *Zaratustra*.

Werner Stegmaier⁷²⁸ destaca que Nietzsche, ao convidar o intérprete a fazer parte de um grupo intelectual, concede ao seu leitor ideal um privilégio próprio às relações de amizade: a má compreensão que não obstaculiza a proximidade. Entre amigos há um privilégio que não é outorgado a estranhos: a má compreensão daquilo que se quer comunicar e que não interdita a possibilidade de levar adiante o diálogo ou de retomá-lo em outras circunstâncias e noutro momento. Entre amigos a má-compreensão não é sinônimo de total incompreensão, esta configura o abandono da disposição de compreender e, por isso, é uma “ofensa”. Num texto preparatório para *Além de bem e mal*, Nietzsche escreve:

É difícil ser entendido. Já para a boa vontade em alguma *sutileza* de interpretação deve-se ser grato de coração: em bons dias não mais se exige de forma alguma interpretação. Deve-se conceder aos amigos uma ampla margem de manobra (*Spielraum*) para o mal-entendimento. Parece-me que é melhor ser mal-entendido do que não ser entendido: há algo que ofende nisso, a saber, ser entendido. Ser entendido? Vocês não sabem o que isso significa? – *Comprendre c'est égalier*.

Lisonjeia mais ser mal-entendido do que não ser entendido: contra aquilo que não se entende, permanece-se frio, e frieza ofende⁷²⁹.

Devemos reafirmar que, para o filósofo, a total compreensão é algo impossível entre os integrantes da comunicação. Essa passagem não trata, no entanto, da comunicação semântica, pois o processo de civilização mostra que entre os homens de todas as culturas há aquilo que se erige como evidente. Nietzsche se refere à impossibilidade de comunicar e, conseqüentemente, de compreender os estados anímicos em sua particularidade, pois esse tipo de comunicação e compreensão exigiria que entre os interlocutores houvesse reações afetivas idênticas frente ao conteúdo da comunicação, o que por sua vez exigiria a mesma sorte de vivências pessoais. Mas entre amigos, entre aqueles em que há a disposição afetiva em compreender, a má-compreensão não é uma interdição para o acolhimento da comunicação nem o seu

⁷²⁷ Cf. BM 246.

⁷²⁸ Cf. STEGMAIER, Werner. Signos de Nietzsche. Trad. André Luiz Muniz Garcia. In.: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, Petrópolis: Vozes, 2013.

⁷²⁹ FP 1885-1886, 1 [182]. Trad. de André Luiz Muniz Garcia.

abandono. Como explica Stegmaier⁷³⁰, a má-compreensão configura uma margem de manobra na qual os participantes levam adiante o jogo da compreensibilidade a fim de que entre amigos se possa “melhor” se mal entender. Aqui o adjetivo melhor não significa que entre amigos deva existir uma intensa ou progressiva má-compreensão, senão que entre amigos a má-compreensão se ajusta numa margem na qual é possível mal entender, no sentido de que as partes se permitem desenvolver sua comunicação sem o impedimento da incompreensão e com o cuidado de evitar o rápido entendimento.

Tais reflexões sobre a margem de manobra da má-compreensão entre amigos foram levadas ao texto publicado do autor. Num aforismo de *Além de bem e mal*, Nietzsche utiliza termos do sânscrito nada familiares ao vocabulário alemão⁷³¹ para causar estranheza em seus leitores, o autor se esforça para ser mal-entendido para aludir ao problema da compreensibilidade daquilo que não é evidente entre o círculo cultural. Os amigos estão numa situação mais cômoda no que diz respeito à compreensão por frequentarem a companhia na qual a conversação acontece. E devido a esse privilégio inerente à própria amizade, Nietzsche afirma que aos amigos tem de ser dada uma margem de manobra para o mal-entendimento. Nas palavras do autor:

É difícil ser entendido: em especial, quando se pensa e se vive *gangasrotogati*, entre homens raros, que vivem e pensam de modo diferente, ou seja, *kurmagati*, ou no melhor dos casos, “conforme o andar das rãs”, *mandeikagati* – faço eu tudo para me tornar dificilmente entendido? – e deve-se ser, de coração, reconhecidamente grato só pela boa vontade em alguma sutileza de interpretação. Que

⁷³⁰ No comentário ao texto preparatório citado acima, assim Stegmaier discursa sobre a margem de manobra dada à compreensão entre os amigos num círculo de cultura: “Conceder” significa aceitar algo que por si mesmo não seria considerado correto. Um “mal-entendimento” encontra-se aí, a saber, em compreender o incompreendido. “Margem de manobra” é um conceito ou uma imagem para regulamentação da validade de regras. Uma “margem de manobra” é um espaço, no qual alguém ou alguma coisa pode se comportar de acordo com “regras de atuação” (*Spielregeln*) próprias; espaço que, não obstante, é limitado por meio de regras ou dados de fato (*Gegebenheiten*), sobre os quais nem um nem outro, nesse espaço, pode, “recreando”, impor-se. Os limites da margem na manobra na comunicação entre indivíduos são determinados pelos indivíduos que dela participam, voluntária ou involuntariamente. Esses limites se situam na respectiva força daqueles indivíduos de acolher mesmo a incompreensão como compreensão, e, por seu turno, de esforçar-se por condescender a outros por meio de compreensibilidade, para não “ofendê-los”. STEGMAIER, Werner. Signos de Nietzsche. Trad. André Luiz Muniz Garcia. In.: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, Petrópolis: Vozes, 2013, p. 143.

⁷³¹ Nos seus textos preparatórios, Nietzsche traçou um paralelo entre os termos sânscritos e palavras italianas: “*gangasrotogati*” como a corrente do Ganges fluindo = *presto*
kurmagati “com o modo de andar da tartaruga = *lento*
mandeikagati “com o modo de andar do sapo = *staccato*”.
 FP 1885-1887 3[18]. Trad. Marco Antônio Casanova.

[isso], porém, diz respeito “aos bons amigos”, que estão sempre em [situação] cômoda e, justamente por serem amigos, acreditam ter direito a tal comodidade: ora, é bom que se conceda a eles de imediato uma margem de manobra e um espaço de recreação para o mal-entendimento: – assim se há de rir ainda; – ou, absolutamente, [há] de se repelir esses bons amigos, e assim também rir!⁷³²

O riso, aqui, é resultante do acolhimento amistoso do mal-entendimento. Entre estranhos a incompreensão impossibilita a proximidade, mas entre amigos a má-compreensão não é motivo suficiente para o abandono do diálogo, pois as lacunas não preenchidas se tornam ocasião para uma interpretação que, se não pode se apoiar num critério de verdade, ao menos pode se mostrar como possível, provisória ou plausível.

Até agora, neste item, vimos que a filosofia revela algo de um “estado mais abrangente” de seu autor, e, no caso de Nietzsche, ele se julga como um filósofo que é capaz de transmitir melhor a pluralidade de estados fisiopsicológicos devido à sua pluralidade de estilos. E o autor almeja que seu pensamento encontre “ouvidos aparentados” em leitores que se atentem para as questões de estilo na qual sua filosofia se comunica, e a tais leitores o filósofo outorga o privilégio da margem de manobra da “má-compreensão”. O que significa que Nietzsche não pretende ser totalmente compreendido ao escrever, mas quer ser continuamente interpretado por seus leitores ideais. Falta-nos, ainda, tratar da comunicação do passado individual, o que seria, à primeira vista, o tema central do *Ecce homo*, o que em certa medida justifica o fato dessa obra ser vista como uma biografia intelectual de seu autor.

Edmilson Paschoal, atento ao fato de que a filosofia é a “confissão pessoal de seu autor” e que revela algo de seu “estado mais abrangente”, destaca que há no *Ecce homo* “uma pretensa coincidência entre aquelas condições de vida e de pensamento, na forma de memórias que se revelariam por trás de suas pretensas verdades, e o tema abordado, justamente as condições de vida do autor e o modo como sua obra se desprende daquelas condições”⁷³³. Ou seja, ao falar de si e de suas vivências passadas, coloca-se o problema de como é possível – e se é possível – aceder ao passado individual, o papel da memória como registro da vontade e o caráter significativo das vivências, que são tratadas por Nietzsche como uma questão de saúde e de higiene da alma.

⁷³² BM 27. Trad. de André Luiz Muniz Garcia.

⁷³³ PASCHOAL, Antonio Edmilson. Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”. In.: *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, Vol. 42, 2015, p. 32.

A relação entre o homem e a história, ou a civilização e seu passado, é um dos grandes temas recorrentes no pensamento de Nietzsche. Em sua obra inaugural, *O nascimento da tragédia*, o jovem Nietzsche contemplou na arte de Wagner o renascimento do antigo espírito da tragédia ática⁷³⁴, uma supervalorização da arte wagneriana que anos mais tarde foi revista pelo filósofo, que retrospectivamente reinterpreta a si mesmo, afirmando que o espírito trágico só foi revivido pelo seu próprio pensamento⁷³⁵. Na *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche se posiciona em relação ao forte historicismo universitário de sua época, destacando vantagens e desvantagens da história para a vida⁷³⁶, eleita pelo filósofo como o critério em torno do qual deve se orientar a pesquisa histórica. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche lança mão da história para investigar os sentimentos morais⁷³⁷, mas é na *Genealogia da moral* que a investigação histórica em Nietzsche encontra seus usos mais filosoficamente frutíferos: a história recontada na *Genealogia* é uma história interessada, a história da emergência dos valores é mais uma história possível do que uma história efetiva, a história se mostra, enfim, como um exercício de poder do genealogista. Apesar de diferentes propósitos moverem o interesse de Nietzsche em relação à história no decorrer de suas obras, o filósofo sempre recorre ao passado em vista do presente e de sua transformação. Se na *Genealogia*, o passado da moral e da cultura é abordado a fim de indagar as possibilidades de futuro para a humanidade – um futuro saudável –; no caso do *Ecce homo* é o passado individual de seu autor que é tematizado a partir da perspectiva médica, da saúde, ou de como, apesar da doença e da *décadence*, Nietzsche soube superá-las e recuperar a saúde.

Tomar o passado de forma interessada, a fim de compreender o presente e transformá-lo, esse é o esforço que se verifica quando Nietzsche se refere, de forma

⁷³⁴ O problema da estética, não é para o jovem Nietzsche, um problema de segunda ordem, mas a “arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” e o “problema alemão” da arte, teria em Wagner o “centro das esperanças alemãs como vórtice e ponto de viragem”. Cf. NT, Prefácio a Richard Wagner.

⁷³⁵ No prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche ressignifica o tema central do livro, afirmando que o pano de fundo do *Nascimento da tragédia* é o tema da moral, uma reavaliação que é reiterada no capítulo do *Ecce homo* dedicado à primeira obra de Nietzsche. Ainda, no *Ecce homo*, Nietzsche afirma que seu primeiro livro, ao lançar mão do conceito de dionisíaco, antecipa uma reflexão que só seria levado a termo com o seu *Zaratustra*. Cf. EH Nascimento da tragédia, 4.

⁷³⁶ Trata-se da divisão analítica feita por Nietzsche em história monumental, história antiquária e história crítica. Cf. HV 2.

⁷³⁷ Cf. HH I, 45.

ampla, a um “caráter da humanidade”⁷³⁸, ou de forma particular ao indivíduo, “dentro de si”, que pode auscultar uma “história vivida”⁷³⁹, herdada, que “não podemos acessar de forma direta”, como o “sentimentos de outros tempos”⁷⁴⁰. Quando “nos tornamos sérios”, segundo Nietzsche, é “o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós”⁷⁴¹. Se o passado individual e coletivo é importante para a compreensão de quem nós somos, Nietzsche também alerta para a ingenuidade de se tomar o passado como algo “objetivo”, como se o historiador pudesse dispor do passado como um arqueólogo dispõe de objetos retirados de ruínas. Nesse sentido, Nietzsche chega a afirmar que os “historiadores falam de coisas que jamais existiram”, de “*facta ficta*” [fatos fingidos], pois a história universal “são opiniões sobre supostas ações e supostos motivos”, “cuja realidade imediatamente se vaporiza e apenas como vapor *tem efeito*”⁷⁴². E, assim, a própria “evidência” pode se colocar “contra o trabalho do historiador”⁷⁴³, por isso fazer história também é construir hipóteses e interpretações, como no caso assumidamente feito na *Genealogia* e que Nietzsche também faz em relação a si mesmo no *Ecce homo*.

Ao tratar da rememoração do passado esbarramos no tema da memória, um tema que em Nietzsche está filiado ao papel da consciência. De acordo com o filósofo alemão, “não temos nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade””⁷⁴⁴, e o conhecimento tem sua gênese na utilidade para a comunicação e a manutenção da espécie. Numa fragmento de 1888, intitulado o “Papel da ‘consciência’”, Nietzsche escreve: “aquilo que se torna consciente encontra-se sob relações causais que nos são totalmente veladas”, assim, pensamentos, sentimentos e a memória são “projetadas *nas coisas, por detrás das coisas!*”⁷⁴⁵. Na continuação do texto póstumo, Nietzsche mais uma vez nega o papel da consciência como “instância suprema”, e prefere denominá-la de “trânsito” (*Verkehr*), e a própria consciência é “desenvolvida no trânsito e com vistas aos interesses do trânsito”. Aqui, trânsito significa que entre consciência e mundo há uma troca, um tráfego que impõe significados ao mundo e, ao mesmo tempo, confere formas à consciência e, também, à memória. Nesse sentido, o fragmento se conclui com

⁷³⁸ Cf. A 18.

⁷³⁹ Cf. A 545.

⁷⁴⁰ Cf. HH I, 223.

⁷⁴¹ GM II, 3.

⁷⁴² A 307.

⁷⁴³ A 340.

⁷⁴⁴ GC 354.

⁷⁴⁵ FP 11 [145] 1888.

a afirmação de que o trânsito se dá tanto “a partir dos efeitos do mundo exterior”, “assim como a partir de nossos efeitos *sobre* o que se encontra fora”⁷⁴⁶. A reflexão desenvolvida neste texto póstumo vai ao encontro da afirmação do autor, em *Além de bem e mal*, que os filósofos alemães não costumam distinguir entre “achar” (*finden*) e “inventar”⁷⁴⁷ (*erfinden*) quando tratam da capacidade do conhecimento. Ou seja, na memória há tanto “verdades” quanto “invenções”, lembrar é privilegiar algo em detrimento de outras coisas, e na rememoração o factual e o possível não se distinguem, e nesse sentido contar a própria história é o mesmo que contar uma história possível, no limite do plausível.

Ao destacar o tema da memória, a partir dessas considerações sobre a consciência, chegamos à conclusão de que a memória, para Nietzsche, não é apenas um receptáculo das impressões, que são registradas pela consciência e são embotadas pelo tempo. Para além desse caráter inercial da memória, Nietzsche desenvolve, na *Genealogia*, a ideia de memória da vontade, sobre o qual pesa o “verdadeiro problema do homem”. À capacidade de fazer promessas⁷⁴⁸, pela qual o “*indivíduo soberano*” encarna uma “verdadeira consciência de poder e liberdade”⁷⁴⁹, é necessário o esquecimento ativo que, conforme explicitamos no segundo capítulo, é responsável pela assimilação do passado, que tal como um alimento indigesto, precisa ser digerido e expelido⁷⁵⁰. Dessa forma, a “tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas”, empreendida culturalmente pela “moralidade dos costumes”⁷⁵¹, termina por fazer do homem “responsável”, no sentido de que a palavra empenhada retira da roda do esquecimento a “promessa”. E se a memória da vontade perdura na palavra empenhada do homem, o esquecimento figura como uma capacidade regenerativa necessária à sua saúde. Trata-se do conceito nietzschiano de esquecimento, não aquele que faz desaparecer as impressões contidas na memória, mas no sentido de assimilação psíquica (*Einverseelung*)⁷⁵², que é uma questão de força e saúde do homem⁷⁵³.

⁷⁴⁶ FP 11 [145] 1888.

⁷⁴⁷ BM 11. Trata-se de um jogo de palavras, pois o mesmo radical se encontra nos termos “*finden*” e “*erfinden*”. Nesse aforismo, Nietzsche faz uma crítica a Kant, que em sua filosofia acreditou ter descoberto faculdades, quando as teria inventado.

⁷⁴⁸ Cf. GM II, 1.

⁷⁴⁹ GM II, 2.

⁷⁵⁰ Cf. GM I, 10 e GM II, 1.

⁷⁵¹ GM II, 2.

⁷⁵² GM II, 1.

⁷⁵³ Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. O perdão como sinal de força e saúde: especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche. In.: *As dobras da memória*. Org. Barrenechea, Miguel Angel de. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

Em *Assim falava Zaratustra*, na companhia do Corcunda, uma das imagens no nihilismo na obra, o profeta revela que ressentimento, rancor e sede de vingança têm origem na problemática relação entre a vontade e o passado, pois a vontade não pode querer para trás, ou seja, a vontade não pode mudar aquilo que “foi”, que é uma pedra que a vontade não pode mover. Nas palavras de Zaratustra:

‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito — ela é uma irritada espectadora de tudo que passou.

A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo — eis a solitária aflição da vontade.⁷⁵⁴

Neste mesmo capítulo, *Da redenção*, Zaratustra antecipa o ensinamento para o qual ele mesmo ainda não está maduro o suficiente: o poder da “vontade criadora” em não mais querer alterar o passado, o que significa uma “reconciliação com o tempo”: “Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso — até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’ — Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quereirei!’”.⁷⁵⁵ O que torna a reconciliação com o passado um problema no *Zaratustra* é a negatividade dos acontecimentos de outrora, como a dor e o sofrimento, realidades inegáveis na vida. O personagem aprenderá, no decorrer da história, que a afirmação do passado só pode ser feita pela liberação do sofrimento, no sentido de que afirmar o passado não significará reafirmar a dor⁷⁵⁶, mas se trata justamente de desprender do passado o arrependimento, o remorso e o sofrimento. Mas isso só será possível por meio da força da alegria, que potencializa a vontade criadora para redimir o passado⁷⁵⁷.

O conceito de eterno retorno, que está no centro da reflexão do *Zaratustra* sobre o tempo, em 1888 é ressignificado sob o nome “Dioniso”. Na seção “O que devo aos

⁷⁵⁴ ZA II, Da redenção.

⁷⁵⁵ ZA II, Da redenção.

⁷⁵⁶ No final do quarto livro do *Zaratustra*, em *O canto do ébrio*, o personagem, prestes a afirmar o eterno retorno, canta que a dor é transitória: “A dor diz: ‘Passa! Vai embora, ó dor!’”. Mas tudo que é imaturo quer viver, para se tornar maduro, contente e desejoso, — desejoso do que é mais distante, mais elevado, mais claro. ‘Quero herdeiros’, assim fala tudo que sofre, ‘quero filhos, não quero a mim’, — Mas o prazer não quer herdeiros, não quer filhos — o prazer quer a si mesmo, quer eternidade, quer retorno, quer tudo eternamente igual a si mesmo. A dor diz: ‘Quebra, sangra, coração! Caminha, perna! Voa, asa! Para a frente, para o alto, dor!’”. Muito bem! Vamos! Ó meu velho coração: a dor diz: ‘Passa!’” (ZA IV, O canto do ébrio 4).

⁷⁵⁷ Sobre esse tema, cf. ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

antigos” do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche utiliza a imagem das dores de parto, que são afirmadas não por causa do sofrimento que causam, mas pelo “prazer da criação”:

Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, tem de haver também eternamente a “dor da mulher que pare”... A palavra “Dionísio” significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo *grego* [...] ⁷⁵⁸.

A ideia de que no passado se encontram tanto “verdades” quanto “invenções”, e que em tal modo de se relacionar com o passado pesa uma preocupação de saúde e higiene da alma, pode ser vista na forma como Nietzsche menciona seu próprio passado, e o maior exemplo que se pode destacar é a relação de Nietzsche com Richard Wagner, que constantemente é revisitada pelo filósofo em sua obra. Depois da ruptura com Wagner, em quem o jovem Nietzsche havia depositado as esperanças de renovação da cultura alemã e europeia, o filósofo teceu enormes críticas a Wagner e a seu projeto. No entanto, a disputa de Nietzsche com Wagner não é levada para a obra do filósofo apenas como um episódio importante de sua vida, mas sua relação pessoal com Wagner, sua aproximação e rompimento, possui na filosofia nietzschiana um estatuto filosófico, pois, nas palavras de Nietzsche, Wagner é a “má consciência de seu tempo” e “através dele a modernidade fala sua linguagem mais *íntima*” ⁷⁵⁹. O papel do músico extrapola sua individualidade, porque ele é tomado por Nietzsche como uma lente de aumento para o problema da *décadence*, e nesse sentido o filósofo afirma que “Wagner resume a modernidade” ⁷⁶⁰.

Em *O caso Wagner*, Nietzsche admite que sua crítica ao músico se deve à sua intensa vivência junto a Wagner: “Minha maior vivência foi uma *cura*. Wagner foi uma de minhas doenças” ⁷⁶¹. Aqui a doença pode ser entendida como sinônimo da *décadence*, e se Nietzsche em diversas oportunidades se reconhece como filho da modernidade e um decadente, por outro lado ele afirma que sua natureza soube resistir a Wagner ⁷⁶². E o tom de gratidão a Wagner no *Ecce homo*, apesar de todas as críticas do filósofo, revelam a tentativa de coerência de Nietzsche em relação a sua própria filosofia, a “vontade criadora” anunciada por Zaratustra é aquela que se reconcilia com o tempo: “e

⁷⁵⁸ CI, O que devo aos antigos 4.

⁷⁵⁹ CW, Prefácio.

⁷⁶⁰ CW, Prefácio.

⁷⁶¹ CW, Prefácio.

⁷⁶² Cf. CW, I Pós-escrito.

sendo como sou, forte o bastante para converter mesmo o mais discutível e perigoso em vantagem, tornando-me assim mais forte, chamo Wagner o grande benfeitor de minha vida”⁷⁶³.

O § 6 do prefácio de 1886 ao segundo volume de *Humano, demasiado humano*, reúne vários conceitos que desenvolvemos neste item: a pessoalidade do texto de Nietzsche, que constrói sua filosofia a partir de suas vivências pessoais; e tal pessoalidade ultrapassa os limites de uma individualidade para se tornar um signo a ser decifrado por seus leitores. A vivência fundamental de Nietzsche é a história de uma enfermidade e da recuperação da saúde, e tal vivência se revela o *destino* da modernidade, a transvaloração de enfermidade – *décadence* – em saúde, tarefa na qual Nietzsche identifica sua vida e seu pensamento. Como signo da transvaloração, Nietzsche acredita que a vivência que ele comunica com seu pensamento será lida e interpretada por seus leitores ideias, e por essa razão que ele se julga um “destino” no *Ecce homo*: aquele que é capaz de revelar uma época e a tensão de seu tempo⁷⁶⁴ é um “destino”, capaz de “partir a história”⁷⁶⁵. Enfim, eis o texto que nos permite concluir a presente discussão e, ao mesmo tempo, vislumbrar o conceito de *autogenealogia* ou *genealogia de si* em Nietzsche:

Deveria minha vivência — a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura — ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu “humano, demasiado humano”? Hoje quero acreditar no oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia —. [...] Posso recomendá-los especialmente ao coração e aos ouvidos daqueles que são acometidos de algum “passado” e têm ainda espírito bastante para sofrer também do *espírito* de seu passado? Mas sobretudo a vocês, para quem a coisa é mais difícil, vocês, raros, que mais correm perigo, mais espirituais, mais corajosos, que têm de ser a *consciência* da alma moderna e, como tal, têm de possuir a *ciência* dela, nos quais se reúne o que hoje existe de doença, veneno e perigo — cuja sina é terem de ser mais doentes do que qualquer indivíduo, pois não são “*apenas* indivíduos”..., cujo consolo é saber — ah! e percorrer — o caminho para uma *nova* saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã, vocês, predestinados, vitoriosos, superadores do tempo, saudabilíssimos, fortíssimos, vocês, *bons europeus!* — —⁷⁶⁶

⁷⁶³ EH, Por que sou tão esperto 6.

⁷⁶⁴ Cf. CI, Incursões deum extemporâneo 44.

⁷⁶⁵ Cf. EH, Por que sou um destino 8.

⁷⁶⁶ HH II, Prefácio 6.

3.4 Da genealogia da moral à autogenealogia: o papel chave do *Crepúsculo dos Ídolos*

O termo “autogenealogia” (*Auto-Genealogie*) ou “genealogia de si” (*Selbstgenealogie*) não foi cunhado pela pena de Nietzsche, mas se trata de um conceito estruturado por intérpretes recentes do filósofo⁷⁶⁷. Graças ao trabalho filológico que culminou na edição crítica das obras de Nietzsche e na conseqüente desautorização da obra *Vontade de Poder*, o olhar dos estudiosos pôde se voltar para aquelas que foram realmente as últimas obras de Nietzsche, especialmente o *Anticristo* e o *Ecce homo*⁷⁶⁸.

⁷⁶⁷ Embora não tenha utilizado o termo “autogenealogia”, Werner Stegmaier lança mão da ideia de uma “genealogia de si” em Nietzsche no texto *A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: Para uma interpretação de O Anticristo e Ecce homo*. In.: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, um texto publicado originalmente na Alemanha em 1992. De acordo com o levantamento bibliográfico feito por Andreas Urs Sommer em seu livro *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, Berlin: Walter De Gruyter, 2013, p. 349, o primeiro uso do termo “autogenealogia” foi feito por ele mesmo e por Enrico Müller numa seção de complementos ao *Ecce homo* da revista *Nietzscherforschung* (MÜLLER, Enrico; SOMMER, Andreas Urs: Einleitung zur Werkstatt: Über Nietzsches *Ecce homo*, in: *Nietzscherforschung*. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12, Berlin 2005, p. 127-131). Enrico Müller publicou em 2009 o texto *Von der Umwertung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmareung im Kontext des Spätwerks*. In.: GERHARDT, Volker; RESCHKE, Renate. Nietzsche im Film. Projektionen und Götzendämmerungen, *Nietzscherforschung* 16, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 141 – 140 e, em 2015, publicou o artigo *Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches*. In.: *Revista Sofia*, Vitória, vol.4, n.1, jan/jun 2015, p. 17 – 37, nestes textos o comentador apresenta o conceito de autogenealogia. Em 2008, Werner Stegmaier publicou na revista *Nietzsche-Studien* o artigo *“A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Ecce homo, Por que sou um destino 1”*, publicado no Brasil no livro SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Filosofia e cultura: Festschrift para Scarlett Marton*, São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 195 - 231. Neste artigo, Stegmaier afirma que Andreas Urs Sommer e Enrico Müller adotaram a sua posição ao utilizar o termo “genealogia de si” ou “autogenealogia” quando se referiram ao texto *A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: Para uma interpretação de O Anticristo e Ecce homo*. Em 2010, Jorge Viesenteiner publicou o artigo *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’ em Nietzsche*. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, p. 327-353, em que inaugura o termo na pesquisa Nietzsche brasileira. Desde então, o intérprete tem publicado uma série de textos com o conceito de autogenealogia. Em 2015, Antonio Edmilson Paschoal publica o texto *Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”*. In.: *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, Vol. 42, 2015, p. 27 – 44, texto inserido em sua pesquisa sobre os últimos textos de Nietzsche, particularmente, o *Ecce homo*. Entre esses intérpretes há diferenças e similaridades semânticas no uso do termo autogenealogia, não se trata, portanto, de um entendimento unívoco sobre o conceito.

⁷⁶⁸ Cf. STEGMAIER, Werner. *A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: Para uma interpretação de O Anticristo e Ecce homo*. In.: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 65 – 90. Curiosamente, os dois editores da edição crítica das obras de Nietzsche, Giorgio Colli eazzino Montinari, conferem indicações diferentes para a compreensão da produção de Nietzsche em 1888. Montinari, ao fazer o mapeamento filológico dos textos preparatórios, abre as portas para uma interpretação dedicada dos textos de 1888; Colli, por sua vez, já concebe nos textos do *Anticristo* e do *Ecce homo*, um declínio de originalidade, e o desespero em não encontrar novos temas o teria levado a uma repetição estéril de temas da juventude e a uma fuga para a narrativa autobiográfica, numa autoexaltação desmedida que revelaria a sombra do colapso que se avizinha.

Coube à pesquisa Nietzsche nos últimos anos ponderar a relevância e a originalidade das obras e escritos do filósofo em 1888, visto que do ponto de vista dos conteúdos, aparentemente Nietzsche não teria encontrado nenhuma nova ideia ou avanço filosófico que já não estivesse presente em sua obra anterior⁷⁶⁹. Ao estruturarem o conceito de autogenealogia, os estudiosos do filósofo alemão lançam mão de uma novidade interpretativa: o empreendimento crítico da genealogia, antes voltado à cultura e ao questionamento de que tipo de homem se deve cultivar⁷⁷⁰ se direciona para o próprio Nietzsche. Pertencente à sua época e à sua cultura, o filósofo se reconhece como “filho de seu tempo” e “decadente”, mas, no entanto, ele identifica em sua filosofia a força para subverter o seu tempo e se tornar atemporal⁷⁷¹. A passagem da crítica genealógica da moral para uma autogenealogia, corresponde, segundo nossa interpretação, pela reavaliação do projeto da transvaloração dos valores como proposição cultural, para uma transvaloração dos valores que só pode ser mostrada por uma vida que se converte em símbolo.

No intuito de desvendar a originalidade dos escritos de Nietzsche de 1888, Enrico Müller, em seu artigo sobre a representação de si na obra tardia de Nietzsche⁷⁷², destaca que no filósofo alemão o pensamento se realiza pessoalmente por meio de figurações, nas quais os filósofos nominados, figuras históricas e tipos são personificações e tornados responsáveis por certa forma de pensar⁷⁷³. A partir dessa proposição, Müller estabelece um paralelo entre os domínios de formação dos ideais ascéticos, apontados na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, com as últimas obras de Nietzsche⁷⁷⁴. Assim, a interpretação genealógica dos artistas decadentes da

⁷⁶⁹ A aparente falta de originalidade dos últimos escritos de Nietzsche não se sustenta, se do ponto de vista terminológico dos conceitos não há a proposição de novas ideias, o filósofo continua a ressignificar os seus conceitos anteriores como, por exemplo, o par apolíneo-dionisíaco, que em 1888 assume conotações diferentes daquelas propostas anteriormente.

⁷⁷⁰ Cf. AC 3; BM 39; BM 188; BM 203; BM 242.

⁷⁷¹ Cf. CW Prólogo.

⁷⁷² MÜLLER, Enrico. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. In.: *Revista Sofia*, Vitória, vol.4, n.1, jan/jun 2015, p. 17 – 37.

⁷⁷³ Tal forma de pensar a filosofia por meio de figurações ou tipos, retoma a diferença entre Kant e Nietzsche, pois se o primeiro questiona as “condições de possibilidade” em busca do transcendental, o segundo questiona as “condições de vida” que motiva a busca pela verdade. Cf. RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 287-305.

⁷⁷⁴ Jorge Luiz Viesenteiner utiliza as indicações de Müller para erigir a defesa semântica do argumento autogenealógico. Para estruturar formalmente a autogenealogia, Viesenteiner se fundamenta em três citações de Nietzsche (GM, Prólogo 6; GC 354; BM 1) para sustentar a tese que o “programa crítico” de Nietzsche vai em direção a uma “práxis interrogativa” na qual o genealogista, ao examinar os valores morais, inevitavelmente se coloca também em questão. Assim, a genealogia ultrapassa os objetivos de se constituir como “história da proveniência” para se mover numa interrogação na qual a genealogia da

*Genealogia*⁷⁷⁵ se personifica em Richard Wagner na obra *O caso Wagner*; a crítica à filosofia⁷⁷⁶ e à ciência⁷⁷⁷ se personifica em Sócrates no *Crepúsculo dos Ídolos*; o discurso sobre a religião⁷⁷⁸ encontra seu endereçamento em Cristo e no apóstolo Paulo no *Anticristo*; e, por fim, Nietzsche tematiza a si mesmo no *Ecce homo*, pois a transvaloração dos valores se personifica em sua própria vida e ele sabe que ela estará sempre associada ao nome Nietzsche.

Diante disso, podemos afirmar que em 1888, a grande originalidade de Nietzsche é extrair de seu próprio pensamento novas relações e consequências conceituais. Tendo empreendido uma grande crítica à tradição ocidental, à verdade e ao cristianismo em seus livros anteriores, em seu último ano de produção intelectual o filósofo intencionava elaborar o projeto literário da transvaloração dos valores, mas é levado a encerrar prematuramente tal projeto porque a transvaloração não é algo que se possa realizar na história, não é um projeto para o futuro, mas a transvaloração será descoberta como o destino pessoal do próprio Nietzsche, que ao narrar a si mesmo só pode *mostrar* a transvaloração dos valores. Nesse sentido, o estatuto da *Transvaloração dos valores* como projeto literário não ocupará o mesmo lugar dos planos da *Vontade de poder*, porque uma interpretação global e sistemática e afirmativa de todos os eventos seria um retrocesso num nível de reflexão já alcançado por Nietzsche em 1888.

Enrico Müller destaca o papel fundamental do *Crepúsculo dos Ídolos*⁷⁷⁹ para a compreensão da produção filosófica de Nietzsche em 1888. Idealizada como uma espécie de apresentação geral do pensamento do autor antes da publicação de sua *Transvaloração dos valores*⁷⁸⁰ há, na obra, a proposição de elementos que permitem uma nova compreensão contextual da produção de Nietzsche em seus últimos meses de produção intelectual. No prefácio, Nietzsche afirma que a transvaloração dos valores é um “ponto de interrogação tão negro, tão intenso, que arroja sombras sobre quem o coloca”, mas a missão de tal tarefa não se faz sentir mais como um “peso”, ao contrário,

moral necessariamente envolve o questionamento do próprio genealogista, de modo que é possível perguntar “Quem é Édipo?”, “Quem é a Esfinge?” (BM 1). Cf. VIESENTEINER, Jorge Luiz. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche. In.: *Cadernos de Filosofia Alemã*, Campinas, vol. 20, n. 2, jul/dez 2015 p. 105 – 119.

⁷⁷⁵ Cf. GM III, 2 a 4.

⁷⁷⁶ Cf. GM III, 5 a 10.

⁷⁷⁷ Cf. GM III, 23 a 26.

⁷⁷⁸ Cf. GM III, 11 a 22.

⁷⁷⁹ A obra começou a ser redigida no final de 1887, (cf. cadernos W II 1, W II 2) e no começo de 1888 (cf. caderno W II 3).

⁷⁸⁰ Na datação do *Prólogo* do CI lê-se: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*”.

o filósofo fala em “manter a jovialidade” e a “sacudir de si a seriedade pesada”. É no sentido de uma leveza frente uma difícil tarefa que o *Crepúsculo dos Ídolos* é proposto tanto um “descanso”, um “ócio de um psicólogo” quanto uma “declaração de guerra”. A transvaloração dos valores, a grande guerra que o filósofo pretende traçar em seus últimos livros, leva-o a uma compenetração pessoal que o levará a encerrar o projeto editorial da *Transvaloração* antecipadamente, no tempo em que escreverá o *Ecce homo*. No prefácio ao *Crepúsculo*, Nietzsche lança a indicação de que o empreendimento genealógico de médico da cultura se converterá, em seus últimos trabalhos, num médico de si mesmo: “A guerra sempre foi a grande inteligência dos espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundos demais; até no ferimento se acha o poder curativo”⁷⁸¹. A *décadence*, o adoecimento e o niilismo, temas caros a este período, são assumidos de forma pessoal por Nietzsche, que lançará mão de sua própria vida como argumento filosófico.

A imagem metafórica do martelo, presente no prefácio e na conclusão do *Crepúsculo dos Ídolos*, oferece uma interessante indicação da filosofia de Nietzsche em 1888 e a tarefa filosófica da transvaloração dos valores. No prefácio, o martelo é invocado como um diapasão, sob cujo toque o som revela se tratar de ídolos vazios, ocos, que somente sob a falsidade podem permanecer como ídolos. No entanto, o martelo como diapasão não destrói os ídolos, eles apenas revelam o que eles são. O diapasão equivale ao estetoscópio do médico da cultura, que procura diagnosticar pelos sintomas as causas do adoecimento do organismo. Ao se referir ao *Crepúsculo*, no *Ecce homo*, Nietzsche afirma “o que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade”⁷⁸². A declaração de guerra feita pelo psicólogo Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, toca a partir de sua sintomatologia a *décadence* moderna, que teve em Sócrates e na metafísica as bases para a construção de pretensas verdades como a ordem moral do mundo. Assim como o diapasão não tem o poder de efetivamente destruir ídolos, mas apenas revelar sua mendacidade, a transvaloração dos valores de Nietzsche não pode demolir dois mil anos de cultura platônica-cristã, mas pode revelar o que ela é: uma perspectiva historicamente hegemônica, mas não a única possível.

Ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche lança mão do conceito de sentimento da distância (*Pathos der Distanz*) de forma muito pessoal, um uso que se estenderá para as outras obras de 1888. De forma análoga, mas menos literal, o conceito de

⁷⁸¹ CI Prólogo.

⁷⁸² EH CI, 1.

ordenamento ou hierarquia (*Rangordnung*) é usado como um contraste pessoal de Nietzsche em relação à modernidade. Exploraremos brevemente esses conceitos, porque eles nos permitirão compreender como a transvaloração dos valores se personaliza de forma acentuada em seu último ano de produção filosófica.

No *Crepúsculo dos ídolos*, na seção § 37 das *Incursões de um extemporâneo*, Nietzsche apresenta mais uma vez um tema caro à sua crítica à moral, ele se contrapõe à ideia de que haja um progresso ou uma evolução histórica da moral⁷⁸³. Não vamos nos deter agora nas objeções que Nietzsche traça à ideia de progresso moral, pois acreditamos ter tratado do assunto de forma suficiente no segundo capítulo, quando abordamos a obra *Genealogia da moral*. Queremos destacar, neste momento, o conceito de sentimento da distância, que é utilizado como um contraponto ao declínio fisiológico do homem moderno e das instituições modernas, porque tanto do ponto de vista fisiopsicológico quanto político, a modernidade é marcada por um nivelamento humano pautado pela passividade e pela negatividade. Moralmente, a modernidade continua cristã porque entroniza em seus costumes a compaixão, que é concebida por Nietzsche como um sentimento niilista. Do ponto de vista político, a modernidade pós-revolucionária concebe na igualdade de direitos o valor final de cada ser humano, uma igualdade formal que não somente anula a distinção entre os homens, mas delimita os limites das aspirações humanas, que são massificadas na lógica do trabalho maquinal e no desejo de acúmulo econômico⁷⁸⁴. A *décadence* da modernidade, segundo Nietzsche, termina por fazer de todos os homens “iguais”, e assim ignora “o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância*”⁷⁸⁵.

O sentimento de distância é próprio de indivíduos e épocas fortes que, por um excesso de vida e de poder, são capazes de se diferenciar da *décadence* porque

⁷⁸³ É interessante notar a clareza expositiva de Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*, livro que cumpre o seu papel de ser uma introdução geral à filosofia do autor. Enquanto a crítica genealógica se caracterizava por sua forma aforismática, o *Crepúsculo dos ídolos*, assim como o *Anticristo*, organizam-se em seções sistemáticas, no qual o desenvolvimento dos argumentos segue de forma contínua.

⁷⁸⁴ Na seção seguinte do *Crepúsculo dos ídolos*, a § 38, Nietzsche afirma que o liberalismo tem por consequência o prejuízo da própria ideia de liberdade, porque ao construir a noção de liberdade intrinsecamente associada à noção de desenvolvimento econômico, o ideário liberal e suas instituições massificam o homem sob a égide do sonho burguês. Segundo Nietzsche: “os homens pequenos e ávidos de prazer – com elas [as instituições liberais] triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. Liberalismo: em outras palavras, *animalização em rebanho*”. No prólogo 5 do *Zaratustra*, Nietzsche já havia associado ao “último homem” a busca de “prazeres do dia e prazeres da noite” como o rebaixamento da ideia de felicidade.

⁷⁸⁵ Cf., *Incursões de um extemporâneo* 37.

estabelecem uma hierarquia (*Rangordnung*) interna que permite a esse tipo nobre de homem distinguir-se dos demais⁷⁸⁶. Na seção seguinte do *Crepúsculo*, Nietzsche continua desenvolvendo sua argumentação e, frente aos ideais modernos de liberdade e de igualdade, o filósofo afirma que o tipo nobre se distancia das massas porque sua economia interna estabelece um conflito que não desarticula o conjunto, mas o eleva⁷⁸⁷, porque é esse conflito interno que estabelece a hierarquia e permite ao indivíduo “ser responsável por si” e “ser livre”, em suma, a tomar distância das massas:

Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas⁷⁸⁸.

A responsabilidade por si mesmo e tornar-se livre, no horizonte interpretativo de 1888, em nada lembram o sujeito livre da modernidade, mas reúnem em si, de forma madura, diversas conquistas do pensamento de Nietzsche. Dois anos antes, em 1886, no novo prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já havia indicado sua concepção de autonomia e maturidade moral, que é o problema da

⁷⁸⁶ O tema do ordenamento é muito caro a Nietzsche em *Além de bem e mal*. Em diversos aforismos (BM 62; 213; 221; 224; 268), o filósofo opõe à *Rangordnung* o rebaixamento humano ao nível das massas, o que acontece por obra da moral da compaixão, da religião cristã ou por conta da política do igualitarismo moderno. Da perspectiva do indivíduo, o ordenamento fisiopsicológico está na gênese da moral aristocrática, da forma nobre de estipular valores. Nesse sentido, Nietzsche afirma: “Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia (*Rangordnung*) inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam a *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ele vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (BM 268). Ordenamento e sentimento da distância pertencem ao mesmo universo semântico, pois a elevação do homem nobre necessita tanto do ordenamento de seus instintos, afetos e pulsões quanto do sentimento de diferenciação em relação às formas decadentes: “Sem o *pathos da distância* [...] não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral” (BM 257).

⁷⁸⁷ Ao se referir a essa tensão interna do homem em Nietzsche, Edmilson Paschoal utiliza, em suas aulas, a metáfora do “arco tenso”, cuja tensão não retesa a corda nem a deixa frouxa, ou seja, é essa tensão que permite o lançamento da flecha, tratando-se, portanto, de uma tensão criativa e não destruidora.

⁷⁸⁸ Cf. *Incursões de um extemporâneo* 38.

hierarquia dos afetos, instintos e pulsões que estão na base das valorações morais⁷⁸⁹. Neste texto, no qual o espírito livre conversa consigo mesmo, Nietzsche afirma que o espírito livre conquista o domínio sobre “seu pró” e “seu contra”, o que exige o olhar perspectivo sobre si e sobre o mundo, de forma que lhe é permitido (*dürfen*), como um excesso perdulário de vida e de poder, ordenar seus afetos numa economia interna. É interessante notar que por trás dessa hierarquia e economia fisiopsicológica não há um “eu quero” ou a ação de um “sujeito livre”, mas, ao contrário, o querer e o sujeito decorrem dessa disposição interna.

A hierarquia dos instintos e afetos, ou a sua falta ou má ordenação, estão na base do diagnóstico de Nietzsche sobre a modernidade em 1888. No *Crepúsculo dos ídolos*, o “problema de Sócrates” é o problema da “anarquia dos instintos”⁷⁹⁰ que o conduzem à *décadence* e a uma supervalorização da razão, ou seja, o destino do moribundo Sócrates é o retrato da tradição filosófica. No *Caso Wagner*, o músico alemão é usado como uma figuração da própria modernidade, Wagner “resume”⁷⁹¹ a modernidade porque Nietzsche reconhece em Wagner a entronização cultural das virtudes de uma vida declinante⁷⁹², e entre o músico e a modernidade, particularmente entre Wagner e o “gosto alemão”, haveria em comum “a diminuição da força organizadora”⁷⁹³. Enquanto Wagner é a semiótica para a compreensão da *décadence* na cultura superior, no

⁷⁸⁹ Devido à sua extensão, faremos aqui a citação do texto no qual o espírito livre dialoga consigo mesmo: “‘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 guardá-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 apreender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua 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 mesquinamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia (Rangordnung)*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve” — basta, o espírito livre sabe agora a qual “você deve” (*sollen*) obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é — permitido (*dürfen*)...” (HHI, Prefácio 6).

⁷⁹⁰ CI, O problema de Sócrates 4.

⁷⁹¹ CW, Prefácio.

⁷⁹² “Darei minha concepção do que é *moderno*. — Toda época tem, na sua medida de força, também uma medida de quais virtudes lhe são permitidas, quais proibidas. Ou tem as virtudes da vida *ascendente*: então resiste profundamente às virtudes da vida declinante. Ou é ela mesma uma vida declinante — então necessita também das virtudes do declínio, então odeia tudo o que se justifica a partir da abundância, da sobre-riqueza de forças. A estética se acha indissolúvelmente ligada a esses pressupostos biológicos: há uma estética da *décadence*, há uma estética *clássica* [...]” (CW, Epílogo).

⁷⁹³ CW, Segundo pós-escrito.

Anticristo Nietzsche condena a degenerescência fisiológica promovida pela religião cristã de Paulo sobre as massas⁷⁹⁴.

A necessidade de ordenar os instintos e afetos e do olhar perspectivístico sobre as valorações, postuladas no diálogo do espírito livre consigo próprio⁷⁹⁵, são tornadas pessoais por Nietzsche no *Ecce homo*. Enquanto no *Crepúsculo dos ídolos*, no *Caso Wagner* e no *Anticristo*, Nietzsche estabelece um diagnóstico da *décadence* e da corrupção fisiopsicológica, no *Ecce homo* Nietzsche se apresenta como *saudável* porque aprendeu, com sua experiência, a se diferenciar da *décadence*. Nietzsche foi cristão na infância, wagneriano quando jovem e é filósofo. Ele só pode conhecer tanto a *décadence* porque se reconhece experimentado em tais questões. Sendo um decadente, Nietzsche aprendeu também a ser o seu contrário⁷⁹⁶ – alguém saudável, com a força necessária para curar a si mesmo⁷⁹⁷ e a olhar para o problema dos valores sob a ótica das perspectivas. Tal “saúde” e “olhar perspectivístico” permitem a Nietzsche transvalorar os valores:

Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para a frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* — este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “transvaloração dos valores”⁷⁹⁸.

Textualmente, o conceito de hierarquia não é empregado acima, mas seu universo semântico é utilizado por Nietzsche para afirmar, de forma muito pessoal, que ele se tornou mestre, por meio da experiência, a deslocar perspectivas. Destacamos que nestas afirmações de Nietzsche não há vestígios do sujeito do livre-arbítrio da modernidade, nem o sujeito do autoconhecimento de Platão, mas é o olhar de Nietzsche para suas experiências passadas que lhe permite compreender melhor que a

⁷⁹⁴ AC 47.

⁷⁹⁵ HHI, Prefácio 6

⁷⁹⁶ EH, Por que sou tão sábio 2.

⁷⁹⁷ EH, Por que sou tão sábio 3.

⁷⁹⁸ EH, Por que sou tão sábio 1.

transvaloração dos valores é algo que vem ocorrendo em sua vida e em sua obra de forma inevitável, como o seu destino pessoal. Por isso, no *Ecce homo*, mais do que propor novos conceitos, Nietzsche lança mão de sua vida como prova, como um argumento filosófico, ou seja, ele utiliza sua vida como *testemunho* de seu pensamento. A inferência regressiva⁷⁹⁹, que é o prisma psicológico que vai da “obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda” é empregado por Nietzsche sobre ele mesmo, o que só é possível de ser realizado por meio da narrativa.

Nesse sentido, ao comentar o *Caso Wagner* no *Ecce homo*, Nietzsche mais uma vez critica a *décadence* do músico e a corrupção do gosto alemão. O psicólogo Nietzsche se indaga sobre o sentimento da distância que está nas bases do gosto de um homem e de um povo – no caso, os alemães; e se há ou não um ordenamento saudável em seus instintos, ou seja, se o homem ou o povo avaliado é capaz de se distinguir ou se pertence às massas:

Ao imaginar uma espécie de homem que vai de encontro a todos os meus instintos, sempre me sai um alemão. A primeira coisa em que peso o coração de um homem é se ele tem dentro de si um sentimento de distância, se enxerga em toda parte posição, ordem, grau entre um homem e outro, se *distingue*: com isso é um *gentilhomme*; em qualquer outro caso o indivíduo submerge irremediavelmente na magnânima — oh, quão bondosa! — categoria da *canaille*. Mas os alemães são *canaille* — oh, são tão bondosos!... Rebaixamo-nos no trato com alemães: o alemão *nivela*...⁸⁰⁰

Na sequência do texto, o filósofo utiliza sua vida como um argumento, como relato testemunhal de que nele há uma diferenciação em relação à *décadence*: “Minha vida inteira é prova de *rigueur* [rigorosa] dessas frases”⁸⁰¹. Em seguida, Nietzsche afirma, utilizando sua vida como argumento, que jamais sofreu com a indiferença e com a má compreensão de suas obras, incluindo seus amigos mais íntimos. As cartas de Nietzsche revelam que essas afirmações não são verdadeiras do ponto de vista factual, pois Nietzsche sofria com a recepção fria de suas obras desde o *Nascimento da tragédia*, e a falta de leitores para seu *Zarathustra*, considerada desde sua concepção como a obra principal do autor, trouxe a ele grande decepção. O testemunho de Nietzsche publicado no *Ecce homo* de que ele não sofreu com a indiferença em relação

⁷⁹⁹ Cf. GC 369 e NW Nós antípodas.

⁸⁰⁰ EH, O caso Wagner 4.

⁸⁰¹ EH, O caso Wagner 4.

às suas obras não pode ser julgado do ponto de vista moral da mentira ou da falsificação, ou seja, essas afirmações de Nietzsche não podem ser julgadas à luz da biografia, mas devem ser lidas à luz de seu propósito filosófico. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche havia afirmado que “a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” e que o “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte”⁸⁰², e essas considerações são assumidas pessoalmente no *Ecce homo*, e porque Nietzsche quer mostrar que ele é a figuração da transvaloração dos valores, ficcionalmente ele poetiza, numa criação artística, elementos biográficos que permitem a ele fazer de sua vida um argumento. O conceito de dionisíaco, por exemplo, é assumido pessoalmente pelo filósofo como sua própria natureza, como *amor fati*: “— Eu mesmo nunca sofri por tudo isso; o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima”⁸⁰³.

Por fim, o horizonte interpretativo inaugurado pelo *Crepúsculo dos Ídolos* para a produção filosófica de Nietzsche em 1888 já apresenta uma consideração que será levada adiante para o *Ecce homo*: a visão retrospectiva de que toda a produção filosófica de Nietzsche o conduz à transvaloração dos valores, e que essa tarefa o leva a uma identificação crescente com seu personagem Zarathustra. No final da penúltima seção do *Crepúsculo*, “O que devo aos antigos”, Nietzsche afirma ter feito no *Nascimento da Tragédia* sua primeira transvaloração, e se identifica como o “último discípulo do filósofo Dioniso” e “mestre do eterno retorno”⁸⁰⁴. Tal revisão retrospectiva do *Nascimento da Tragédia*, que será levada a termo no *Ecce homo* em relação a toda obra publicada, levará Nietzsche a conclusão que a transvaloração dos valores não é um projeto para o futuro, nem algo que possa a ser proposto de forma universal. A transvaloração dos valores somente pode ser mostrada por meio de figurações, por meio de uma vida que se apresenta como uma transvaloração. Neste sentido, a última seção do *Crepúsculo dos ídolos*, como destaca Müller, revela sutilmente a própria posição filosófica de Nietzsche em 1888. A última seção do *Crepúsculo*, intitulada “Fala o martelo” é uma citação do terceiro livro do *Zarathustra*, do capítulo “De velhas e novas tábuas, 29”, na qual o martelo assume sua conotação destruidora e criadora, pois a “dureza” do “cortar e retalhar” é colocada como condição para “criar” e “imprimir a mão nos milênios como se fossem cera”. A pretensão de Nietzsche em 1888 de

⁸⁰² BM 270.

⁸⁰³ EH, O caso Wagner 4.

⁸⁰⁴ CI, O que devo aos antigos 5.

inscrever seu nome como um marco divisório na história é análoga à situação de seu personagem Zaratustra no início do capítulo “De velhas e novas tábuas”, em que se lê:

Aqui me acho sentado, esperando, com velhas tábuas partidas ao meu redor, e também novas tábuas pela inscritas metade. Quando chegará minha hora?

— a hora de minha descida, meu declínio: pois ainda uma vez quero ir até os homens.

(...) Entrementes falo comigo mesmo, como uma pessoa que tem tempo. Ninguém me conta algo novo: assim, conto-me a mim mesmo⁸⁰⁵.

Nietzsche se encontra na mesma situação de seu Zaratustra. As “tábuas quebradas” podem ser compreendidas como a moral e a noção de verdade, que foram colocadas à prova pelo seu programa crítico e genealógico. As “tábuas inscritas pela metade” têm paralelo com o projeto da *Transvaloração dos valores* enquanto um programa literário, um plano que Nietzsche não pode concluir, mas que será alterado quando passará a “contar-se a si mesmo” no *Ecce homo*. A narração de si para si de Zaratustra é reassumida pelo filósofo na última frase da seção não nomeada após o prólogo do *Ecce homo*: “E assim me conto a minha vida”. “Falar consigo próprio”, é descrito na *III Consideração extemporânea*, como a coincidência da honestidade do franco falar com a receptividade afetiva de bem ouvir: “trata-se de um falar honesto, austero e generoso diante de um ouvinte que ouve com amor”⁸⁰⁶. Na última filosofia de Nietzsche, na qual o pensamento se configura pessoalmente em tipos e personagens, a transvaloração dos valores também só será possível de ser mostrada por meio de uma figura de pensamento, o próprio Nietzsche. O contar-se a si mesmo⁸⁰⁷ nos leva a

⁸⁰⁵ ZA III, De velhas e novas tábuas 1.

⁸⁰⁶ SE 2. Tradução Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan.

⁸⁰⁷ A expressão latina “*Mihi ipst scripsi*” (escrever para mim mesmo) pode ser encontrada em diversos fragmentos póstumos (FP 1875, 2 [2]; FP 1884, 26 [338]; FP 1884, 26 [467]; FP 1885, 34 [196]; FP 1885, 37 [2]) e em cartas do filósofo (a Henrich Romundt em 26/09/1875, a Paul Rée em 29/05/1882 e 10/06/1883, a Erwin Rohde em meados de 07/1882 e em 19/05/1887). Em 1867, nos “*Apontamentos para um ensaio sobre Demócrito*”, um conjunto de textos que serviriam de base para um livro em homenagem a Ritschl, seu mestre na filologia, Nietzsche destaca uma aprofunda admiração por um comentarista de filosofia antiga, Valentin Rose, que apesar de hermético haveria contribuído muito para sua compreensão sobre Aristóteles e Demócrito. Segundo Nietzsche, Rose tinha adoto o lema *sibi quisque scribit* (cada um escreve para si mesmo), o que despertou seu respeito, pois essa “inaudita falta de claridade, essa acumulação de pensamentos em frases enigmáticas e alusões, essas citações remotas e sempre incompletas” oferecem “uma mão ao leitor enquanto com a outra o preserva do contato com o público” (FP 1867, 58 [3]). A edição Colli-Montinari recorda a referência de Nietzsche, nessa mesma época, a frase de Ralph Emerson em seus *Ensaio*s: “Quem escreve para si mesmo, escreve para um público imortal”.

investigar de que modo a transvaloração dos valores só pode ser mostrada numa narração de si, numa autogenealogia.

3.5 A transvaloração dos valores na narrativa do *Ecce homo*

Analisaremos os dois primeiros capítulos do *Ecce homo* para demonstrar que a narração autogenealógica de Nietzsche coincide com a construção da figura de pensamento Nietzsche, uma figura filosófica que personifica a transvaloração dos valores. Nos dois primeiros capítulos, *Por que sou tão sábio* e *Por que sou tão esperto*, Nietzsche olha para sua vida de forma retrospectiva a fim de mostrar aquilo que constituiu a sua sabedoria (*Weisheit*) e a sua esperteza (*Klugheit*).

Sabedoria e esperteza não são estritamente as mesmas coisas, tanto em alemão quanto em português, porque a primeira tem um sentido amplo, de um conhecimento que não é voltado para as coisas imediatamente aplicáveis, o que corriqueiramente é significado com a expressão “sabedoria de vida”, um conhecimento abrangente que se volta para o conjunto da vida. A esperteza, por sua vez, é um conhecimento de caráter prático, algo cuja contingência oferece margem para escolha e aplicação exitosa; a esperteza é um saber que envolve domínio das condições e a extração de bons resultados. Embora pertençam a domínios distintos, sabedoria e esperteza se conectam em seu *sujeito*: ao descrever a si mesmo, Nietzsche surge no texto como uma figuração de sua própria filosofia, um “ego” que não é uma unidade substancial, mas uma hierarquia de pulsões e instintos, cuja unidade é mantida por um instinto sadio de “preservação” ou “autodefesa”, e foi esse instinto dominante que o levou a ser “tão sábio” e “tão esperto”.

Nesses dois capítulos, Nietzsche fala exaustivamente de si, o que de certa forma autorizaria a leitura do *Ecce homo* como uma autobiografia, no entanto, os elementos biográficos que o autor lança mão não são suficientes para a reconstrução da vida de Nietzsche, isto é, não há uma narrativa consequente da vida do autor, mas encontramos uma descrição de si a partir de episódios biográficos, ou seja, a vida serve como elemento para a construção da figura Nietzsche. No *Ecce homo*, o argumento biográfico serve a um propósito filosófico, a composição de uma figura de pensamento que,

construída com elementos em parte reais e em parte ficcionais, termina por personificar a filosofia de seu autor.

Nietzsche inicia a primeira seção de *Por que sou tão sábio* com uma proposição que ele qualifica ao mesmo tempo como “singularidade” (*Einzigkeit*), “fortuna” (*Glück*) e “fatalidade” (*Verhängnis*):

Diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e começo — isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que acaso me distingue. Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* — conheço ambos, sou ambos.⁸⁰⁸

No início do *Ecce homo* (§ 1), Nietzsche discursa sobre sua ascendência paterna. Relaciona a memória de seu pai morto à suas doenças, e o parentesco com sua mãe será associado, na sequência, ao seu germanismo, ao espírito alemão que se faz presente no sobrenome Nietzsche, uma filiação que o autor quer se distanciar ficcionalmente (§ 3)⁸⁰⁹. Como genealogista, Nietzsche sabe que o “dizer quem ele é” e o dar “testemunho de si”⁸¹⁰ significam revelar sua própria filiação. A “fatalidade” da filiação é o drama que esmagou Édipo, mas a filiação a um pai morto e a uma mãe que ainda vive – o significado freudiano poderia ser aqui muito explorado – é assumido de forma filosófica por Nietzsche. Ao “enigma” da filiação de Nietzsche não queremos oferecer uma resposta que se pretenda definitiva, mas almejamos oferecer uma interpretação condizente com o texto do autor e que vai ao encontro de nossas pretensões exegéticas. O discurso sobre a própria ascendência pode ser compreendido a partir da exposição das ideias que estão ao seu fundo: o problema da degenerescência fisiológica, um problema médico de cunho darwinista que fazia parte das leituras de Nietzsche em 1887 e 1888.

Grosso modo, Nietzsche se interessou muito pela teoria da degenerescência dos médicos franceses de sua época, mais receptivos ao darwinismo do que os médicos alemães e ingleses. Para esses fisiologistas franceses, como Benedict Morel e,

⁸⁰⁸ EH, *Por que sou tão sábio* 1.

⁸⁰⁹ Cf. Trata-se do terceiro parágrafo da edição Colli/Montinari, que na edição brasileira consta nas notas de rodapé.

⁸¹⁰ EH, *Prefácio* 1,

principalmente, Charles Féré, a degenerescência⁸¹¹ é um problema fisiológico que acomete certos seres vivos, uma forma de adoecimento e de enfraquecimento que, nos seres humanos, leva a uma incapacidade de reação frente a estímulos hostis, a neurastenia e, por fim, a uma hipersensibilidade⁸¹². O problema da *décadence*, antes de ser um problema axiológico, é um problema de saúde, de fisiologia, e a busca pelas condições de vida e o prisma psicológico de questionamento sobre vida ascendente ou vida declinante, problemas aplicados à cultura na *Genealogia da moral*, voltam-se para o próprio Nietzsche que passa a descrever a si mesmo, num exercício em que a narrativa de si é uma forma de distanciamento e de criação. O “problema global da vida”, sobre o qual Nietzsche não pode ser partidário e que, ao mesmo tempo o distingue, é o fato dele se reconhecer como decadente, e tal como seu pai morto há nele uma vida declinante que se manifesta em sua frágil saúde. No entanto, Nietzsche afirma que a doença não é para ele uma experiência filosoficamente estéril, nos períodos de sua mais baixa vitalidade o filósofo produziu obras (*Humano, demasiado humano* e *Aurora*).

Nietzsche atribui, retrospectivamente, a essa capacidade de questionamento fisiopsicológico o refinamento do olhar, o “dedo para *nuances*”, “aquela psicologia do ver além do ângulo”, capacidades que são vistas como “dádivas”⁸¹³ do período de sua maior doença. Vida declinante e valores que diminuem a vida estão indissociáveis, e a passagem da fisiologia aos valores, no primeiro parágrafo do *Ecce homo*, é feita de forma imediata, de tal modo que tal instantaneidade alude à indivisibilidade entre corpo e pensamento, entre vida e valor. Naqueles em que a *décadence* corrompeu profundamente, é impossível extrair da doença o seu contrário, mas Nietzsche reconhece em si a capacidade de deslocar perspectivas: “da ótica do doente ver

⁸¹¹ Segundo Féré: “a degenerescência consiste essencialmente na diminuição da vitalidade, traduzindo-se por uma atenuação geral das funções orgânicas, geralmente com certo predomínio sobre um órgão ou sobre um tecido” (FÉRÉ, Charles. *Sensation et mouvement: études expérimentales de psychomécanique*. Paris: Félix, 1887, p. 125. Disponível em: <<https://archive.org/details/sensationetmouve00fere>>. Acesso em 12.07.2019.

⁸¹² Em 1887 e 1888, Nietzsche foi fortemente influenciado pela leitura dos médicos franceses, pois encontrou neles um referencial fisiológico que coaduna com a concepção da vontade de poder, e tanto no *Anticristo* quanto no *Ecce homo* encontramos referências à obra de Féré. No *Anticristo* (§ 51), Nietzsche associa o cristianismo a uma doença nervosa que tem no mecanismo da excitação e do esgotamento uma “*folie circulaire*” (loucura circular), um conceito proveniente da obra de Charles Féré. No *Ecce homo* (Por que sou um destino 8), Nietzsche novamente cita a ideia de *folie circulaire*, associando o conceito à “histeria da salvação”. Para uma vasta pesquisa de fontes a respeito dos fisiologistas franceses cf. SENA, Allan Davy Santos. *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor*, 535 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

⁸¹³ EH, Por que sou tão sábio 1.

conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*". Essa inclinação a deslocar perspectivas, que adiante no texto será nomeada fisiologicamente de "instinto de autodefesa", é proveniente de uma saúde forte, que não é sinônimo de ausência de adoecimento, mas é a capacidade de resistir e superar a doença. Nietzsche atribui à sua capacidade de deslocar perspectivas "a razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma "transvaloração dos valores"". Se a transvaloração dos valores é possível para a "singularidade", "fortuna" e "fatalidade" que ele mesmo é, Nietzsche só poderá, então, mostrar a transvaloração dos valores ao narrar a si mesmo, ao construir uma figura de pensamento que empresta dados biográficos de seu autor, uma figura que surgirá no texto como um signo, como o símbolo da transvaloração.

Nietzsche se reconhece inicialmente como doente e decadente, para imediatamente, no parágrafo seguinte (§ 2) se apresentar como sadio. De forma retrospectiva, o filósofo afirma que soube escolher os "remédios *certos* contra os estados ruins" e só soube curar a si mesmo porque a condição para isso "é *ser no fundo sadio*". A hipocondria que a correspondência de Nietzsche revela não é argumento para atestar biograficamente sua capacidade de recuperar a saúde. Ou seja, o argumento biográfico tem de ser interpretado em seu sentido filosófico: Nietzsche possui instintos sadios que se distanciam da *décadence*, seu "instinto seletivo" o ensinou a lidar com "homens", "livros" e "paisagens". Nietzsche se mostra como médico de si⁸¹⁴, condição para se apresentar também como médico da cultura⁸¹⁵, porque a crítica feita à *décadence* é personificada: "fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...". Ao descrever a si mesmo, Nietzsche fala impessoalmente de um "homem que vingou" que alude ao tipo nobre da *Genealogia*, e ao homem saudável que supera o ressentimento:

Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram — interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de "infortúnio" como de "culpa": acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* — é forte o bastante para que tudo *tenha* de

⁸¹⁴ Sobre o tema da medicina no *Ecce homo*, cf. MARTON, Scarlett. "Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...". Nietzsche e o problema da medicina em "Ecce homo". In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 141, p. 891 – 903, dez/2018.

⁸¹⁵ Sobre Nietzsche como médico da cultura, cf. TONGEREN, Paul van. O filósofo como clínico da crítica à cultura. Tradução Jorge Viesenteiner. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265 - 286, jan./jun. 2010.

resultar no melhor para ele. — Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*.⁸¹⁶

Nietzsche afirma que é o oposto de um *décadent* porque descreveu a si mesmo. A descrição de si pode ser entendida como uma capacidade proveniente do sentimento de distância e, contrariamente, uma das marcas do inveterado *décadent* é a incapacidade de se distanciar de sua doença, e por observar o mundo somente partir da ótica do declínio, ele é incapaz de almejar novas possibilidades. No entanto, a descrição de si não tem a ver com o autoconhecimento objetivo ou o autoconhecimento platônico, porque se trata, por um lado, de um conhecimento retrospectivo, cuja narrativa se fundamenta em memórias do passado e, por lado, na saúde forte que permite descolar perspectivas. Ao narrar a si mesmo, Nietzsche se reconhece como uma “fatalidade”, o “tornar-se o que se é”⁸¹⁷, subtítulo da obra, não é objeto da deliberação de um “eu” autônomo.

O parágrafo § 3 de *Por que sou tão sábio* da edição Colli e Montinari necessita de um esclarecimento filológico. Nietzsche alterou a redação desse parágrafo em dezembro de 1888, quando ele já havia terminado a redação do *Ecce homo* e estava organizando a compilação de textos dos *Ditirambos de Dioniso*. Ou seja, esse parágrafo está cronologicamente às vésperas do colapso, e ele está mais à luz da influência da organização dos *Ditirambos*. O *pathos* dionisíaco que perpassa esse parágrafo, no entanto, não pode ser confundido com a loucura, a forma da escrita não permite atribuir essas linhas à irracionalidade. Apesar do sentimento de exaltação, há uma coerência intratextual com o *Ecce homo*. Nesse parágrafo, Nietzsche perscruta sua ascendência materna, o que ele denomina como o “problema da raça”. Aqui, a descrição de Nietzsche sobre sua filiação vai em direção ao ficcional, uma forma de discurso que caracterizamos, quando tratamos da *Genealogia da moral*, de “forma hiperbólica” e “gestos dramatizadores”⁸¹⁸. O filósofo quer se distanciar da *décadence* que carrega o germanismo do nome “Nietzsche”, e por isso ele afirma ser “um nobre polonês *pur sang*”⁸¹⁹ e que “não há, em minhas veias, uma gota sequer de sangue ruim, para não falar de sangue alemão”.

⁸¹⁶ EH, Porque sou tão sábio 2.

⁸¹⁷ O subtítulo de *Ecce homo* é uma citação modificada de Píndaro: “Torna-te aquilo que és”.

⁸¹⁸ Cf. SAAR, Martin. SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. In.: *European Journal of Philosophy*, Vol.10, n 2. Dezembro 2002. p. 239.

⁸¹⁹ O permite a Nietzsche se considerar polonês é o fato de ele ter sido confundido como tal, em sua estadia em Veneza, cf. Carta a Peter Gast em 20 de agosto de 1880.

Ainda neste § 3 parágrafo, mais uma vez o autor utiliza um argumento de sua vida como prova de sua filosofia, no caso, uma contraprova: “Confesso que a mais profunda objeção ao ‘eterno retorno’, que é o meu pensamento verdadeiramente *abismal*, são sempre minha mãe e minha irmã”. E “é com os pais que se tem *menos parentesco*: estar aparentado com eles seria o signo de extrema vulgaridade”. O repentino rompimento com a filiação pode parecer uma contradição com o discurso autogenealógico, mas Nietzsche está inserindo gradativamente as “faculdades” que lhe permitem ser uma singularidade e transvalorar os valores: a negação do parentesco tem a ver com a extemporaneidade (*Unzeitgemässheit*) de Nietzsche, o que se relaciona sutilmente com o “acaso feliz”⁸²⁰ e o “homem raro”⁸²¹ da *Genealogia da moral*. No parágrafo § 1, Nietzsche afirma que sua existência é uma “fatalidade” (*Verhängniss*), uma palavra que carrega em si tanto o sentido de *catástrofe* quanto de *destino*. A “catástrofe” que o nome de Nietzsche carrega é a da transvaloração dos valores, uma tarefa que não se apresentou a Nietzsche como uma escolha, mas tal tarefa foi descoberta como seu próprio destino. O destino, ou a fatalidade de algumas individualidades é ser reconhecido futuramente como signo de uma mudança, de uma inversão ou de uma catástrofe, e reduzir o destino a um grau de parentesco é, nas palavras de Nietzsche, uma “blasfêmia à minha divindade”⁸²². Tal extemporaneidade leva Nietzsche a tecer sua origem “miraculosa”: “As naturezas superiores têm sua origem em algo infinitamente anterior, e para chegar a elas foi preciso acumular, reter, reunir durante muitíssimo tempo...”. Enquanto um extemporâneo e um destino, Nietzsche afirma que “Júlio César” ou “Alexandre”, “este Dioniso que se fez homem”, poderiam ser seus pais.

Os três primeiros parágrafos apresentam o “enigma” da filiação de Nietzsche, numa alusão ao enigma da Esfinge que conduz Édipo a descobrir sua filiação e o seu destino. Na narração autogenealógica, Nietzsche se reconhece filho de seus pais e herdeiro de suas doenças, ou seja, ele vê em si traços da doença e, por pertencer ao seu tempo, vê-se como *décadent*. No entanto, a narrativa autogenealógica não é meramente uma descrição, mas também é narrativa criadora: Nietzsche descreve uma saúde forte e uma ascendência extemporânea, que criam uma tensão no personagem: um doente apto

⁸²⁰ Cf. GM I, 12.

⁸²¹ Na GM I, 16 o “homem raro” é Napoleão.

⁸²² A autoproclamada “divindade” de Nietzsche é uma passagem de difícil compreensão, que abordaremos mais adiante.

a curar-se; filho de seu tempo, mas capaz de elevar-se sobre ele; e embora seja filho de seus pais, a história lhe reserva um destino superior.

Os parágrafos § 4, 5 e 6 de *Por que sou tão sábio* apresentam a figuração em Nietzsche da filosofia da fisiopsicologia da saúde, uma filosofia que se contrapõe à culpa, à má consciência e ao ressentimento, doenças do corpo que se estendem para a cultura, tipificadas na *Genealogia*. No parágrafo § 4, Nietzsche afirma que nunca se indispôs consigo próprio, uma boa predisposição que ele afirma ser “pouco cristã”, uma condição muito diferente daquela propícia aos “vermes” da má consciência e da culpa, descritas na *Genealogia*. Neste parágrafo, o filósofo afirma que, por experiência, desconfia dos “impulsos desinteressados”, do “amor ao próximo” e da “compaixão”, esta é uma incapacidade de resistir aos estímulos fracos, o que faz desse sentimento uma virtude entre os *décadents*. É interessante notar que Nietzsche cita o encontro com o jovem Heinrich von Stein, um jovem wagneriano que havia se interessado pela filosofia de Nietzsche, mas que morreu de forma prematura. As cartas de Nietzsche revelam que o filósofo sofreu muito com essa perda, o que colocou à prova sua contraposição filosófica à compaixão. E o parágrafo termina com uma citação ao *Zaratustra*, justamente sobre a superação da compaixão como uma virtude superior e “*demonstração de força*”. No *Ecce homo*, a identificação de Nietzsche com Zaratustra é cada vez mais intensa.

Nos parágrafos § 5 e § 6, Nietzsche aborda a superação do ressentimento, um dos temas centrais da *Genealogia da moral*, e usa, novamente, de sua vida como argumento. O filósofo afirma que em “mais outro ponto sou apenas meu pai novamente”, que não é de sua natureza se prestar a retaliações (§ 5), o que não significa silenciar diante de uma ofensa ou “engolir as coisas”, porque “todos os calados são dispéuticos”, mas a sua forma de retribuição “consiste em fazer seguir à estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente”, retribuindo grosserias com docilidade e educação, mas nunca com indiferença. Nietzsche cita um ensinamento de Buda: “Não pela inimizade termina a inimizade, mas pela amizade termina a inimizade”, o que para ele não é uma prescrição moral, mas uma questão fisiológica, porque num organismo forte, o ressentimento não se instala; enquanto que para o doente o ressentimento é “sua mais natural inclinação” (§ 6). E após, descrever o adoecimento promovido pelo ressentimento⁸²³, Nietzsche vincula estritamente sua filosofia à sua vida, fazendo seu

⁸²³ “E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o

pensamento derivar de seus instintos: “Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor [...] compreenderá por que coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática” (§ 6). Se Nietzsche havia se mostrado, no início do *Ecce homo*, como doente e *décadent*, agora ele se apresenta com estômago e instintos saudios, fortes o bastante para superar o ressentimento.

A docilidade com a qual Nietzsche se apresenta logo é contrastada com sua “natureza guerreira” (§ 7), o que se mostra em sua forma de filosofar que estabelece conflitos e disputas endereçadas, porque um “filósofo guerreiro” provoca o “duelo”⁸²⁴. Nesse parágrafo, Nietzsche estabelece sua prática de guerra: 1) atacar somente causas vitoriosas; 2) atacar causas em que se compromete sozinho; 3) nunca atacar pessoas, mas servir-se da pessoa como “lente de aumento”; 4) atacar somente coisas em que não há diferenças pessoais. Sobre esse ponto Nietzsche destaca, de forma pessoal, que sua guerra contra o cristianismo não é uma guerra contra os cristãos, nem contra “o indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios”.

No último parágrafo (§ 8) da seção *Por que sou tão sábio*, há um grande contraste com o início da seção (§ 1), porque neste parágrafo Nietzsche se apresenta como fisiologicamente saudável porque tem a sensibilidade do “instinto de limpeza” que o leva a se apartar de naturezas *décadents*. Sua habilidade em “perceber fisiologicamente”, seu “faro” o leva ao perigo do “nojo” pela humanidade. Nietzsche se coloca na mesma situação de seu personagem Zaratustra: o desafio da superação do nojo, que é a reação de um sentimento niilista frente à vida. O tema da superação de si (*Selbstüberwindung*), um dos temas centrais do *Zaratustra*⁸²⁵, é personificado por Nietzsche no *Ecce homo*: “Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo”⁸²⁶. Não à toa, Nietzsche termina a seção com uma longa citação do *Zaratustra*, na qual o profeta anseia pela solidão restauradora e mira os olhos para o futuro. Assim

revolver venenos em todo sentido — para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo” (EH, Por que sou tão sábio 6). Cf. GM I,10; II,1; III 17.

⁸²⁴ Cf. BM 5, 6 e 10.

⁸²⁵ Nicolao Julião estabeleceu uma ampla pesquisa sobre o *Zaratustra* no Brasil, com ênfase no ensinamento da superação e no eterno retorno como “imperativo existencial”. cf. JULIÃO, José Nicolao. *Para ler o Zaratustra de Nietzsche*. Barueri, SP: Manole, 2012; do mesmo autor, cf. *O Ensino da Superação em Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Ediora Phi, 2016, A terceira parte de *Zaratustra*: eterno retorno como imperativo existencial. In.: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p. 80-112.

⁸²⁶ EH, Por que sou tão sábio 8.

como seu *Zarathustra*, o nome Nietzsche, segundo as pretensões do autor no *Ecce homo*, está reservado ao futuro da humanidade.

Se filiação e nacionalidade são fatalidades, sobre as quais a margem de manobra entre destino e criação recai sobre a autodescrição e a autocompreensão retrospectiva, Nietzsche revela que houve outros aspectos de sua vida nos quais ele teve “escolha”. Em *Por que sou tão esperto*, o autor trata inicialmente da alimentação, clima, lugar e distrações que foram cultivadas pelo seu “gosto”, pelo seu instinto de “autoconservação” e de “autodefesa”⁸²⁷ que lhe permitiram se destacar da *décadence* e dar formas a si mesmo. A escolha por alimentos, lugares, clima, livros e músicas não é apresentada como o resultado da deliberação de uma razão distanciada da vida, cuja função seria de pesar e decidir o que é melhor. Nietzsche apresenta suas escolhas como uma seleção promovida pela sua própria saúde, seu corpo aprendeu a escolher o que promove sua defesa e o que proporciona ascensão. Embora não lance mão textualmente do conceito de vontade de poder, o autor usa sua base semântica para compreender suas experiências pessoais: a figura Nietzsche torna-se o que é por meio de um cultivo de si que lhe promove mais saúde, ascensão, autossuperação e o combate ao que lhe é ruim. A primeira negação que os instintos de Nietzsche conduzem é a religião, porque a religiosidade seria uma forma de corrupção do gosto. Outras negações e superações, conduzidas pelo instinto de “autodefesa”, conduzem o filósofo a descobrir alimentos, lugares, climas e distrações propícias para se elevar sobre a *décadence*.

Nietzsche inicia a seção (§ 1) com uma indagação que visa questionar a religião, ele argumenta que a religiosidade é algo que não lhe é natural porque não experimenta o sentimento de “ser pecador”:

Por que sei algo *mais*? Por que sou enfim tão inteligente? Nunca refleti sobre problemas que não o são — não me desperdicei. — Autênticas dificuldades religiosas, por exemplo, jamais experimentei. Escapa-me inteiramente o quanto deveria sentir-me “pecador”.

No *Anticristo*, Nietzsche afirma que o sentimento de culpa faz parte do mecanismo de uma “*folie circulaire*” para a qual é necessária uma “*morbidez*”⁸²⁸ fisiológica. De acordo com Nietzsche, a *décadence* não é uma invenção do cristianismo, mas o cristianismo é o centro convergente da decadência grega e o

⁸²⁷ EH, *Por que sou tão esperto* 8.

⁸²⁸ Cf. AC 51.

declínio do judaísmo, por isso o cristianismo é visto pelo filósofo como um “movimento europeu”⁸²⁹ que tem em sua gênese uma má compreensão⁸³⁰ do corpo. Recorrer à razão para negar o cristianismo seria recorrer a uma “sombra de Deus”, como bem destaca Yannick Souladie⁸³¹, por isso a refutação do cristianismo no *Anticristo* não será por meio da argumentação de uma razão especulativa, mas por um questionamento de seus fundamentos fisiológicos: o adoecimento do homem. E no *Ecce homo*, irmão gêmeo do *Anticristo*, o filósofo conta que seus instintos, sua saúde forte, não percebe os “objetos” da religião como uma realidade:

“Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação”, “além”, puras noções, às quais não dediquei atenção nenhuma, tempo algum, mesmo quando criança — talvez não fosse infantil bastante para isso. Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores — no fundo até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar!... De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que de qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*.

A afirmação do autor de nunca ter se dedicado à religião, mesmo na infância, corrobora nosso argumento de que a autonarração no *Ecce homo* não é o objeto de uma biografia empírica, mas a construção de uma figura de pensamento homônima ao autor. Na citação acima, Nietzsche afirma que seu instinto o conduziu a problemas mais prementes do que a religião, a questão da alimentação e, sucessivamente no texto, a escolha de lugar, clima e distrações. Importa destacar algo que poderia passar despercebido, quando nega a religião, o autor imediatamente passa a tratar de questões ligadas ao corpo, aos afetos, impulsos e instintos. Isso sutilmente aponta para aquilo que é transvalorado na transvaloração dos valores: inverter os valores não é propor valores diametralmente opostos ou criar novos valores de pretensão universal. O que é invertido na transvaloração de Nietzsche é o papel chave dado ao corpo, à saúde e à maneira de propor valores. Num ambiente marcado pela *décadence*, Nietzsche “sabe algo a mais” porque aprendeu a cultivar a si mesmo em questões que realmente importam, as questões que envolvem o corpo e sua saúde compõem uma instância

⁸²⁹ Cf. AC 24.

⁸³⁰ GC, Prefácio 2.

⁸³¹ SOULADIÉ, Yannick. Cristo e anticristo: figuras da inversão dos valores. Tradução Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253 - 279, jul./dez. 2011.

muito mais real do que as questões metafísicas, e foi a promoção dessas condições que permitiram a Nietzsche realizar a sua tarefa, de modo que o autor identifica sua produção filosófica como a espiritualização dessas condições, o que pode ser percebido não só em *Ecce homo*, mas também nos novos prefácios de 1886.

Depois de apresentar seu regime alimentar no § 1, o filósofo revela (§ 2) que sua experiência pessoal lhe ensinou que o clima e a meteorologia tem grande consequência em sua saúde, o que o levou a desprezar o clima alemão em busca de ar seco e céu puro, condições climáticas para grandes tarefas do espírito. Nietzsche apresenta quais são as distrações e lazeres que lhe são favoráveis (§ 3), e nomeia os autores da literatura que lhe são indispensáveis (§ 4), assim como divulga suas peças musicais preferidas (§ 5, § 6 e § 7). Por ilustrar apaixonadamente tantas páginas com curiosidades de sua vida, seus hábitos e preferências, o livro *Ecce homo* é frequentemente interpretado como uma autobiografia na qual o autor revelaria seus experimentos. No entanto, como destaca Scarlett Marton, a importância da descrição dessas curiosidades é a inseparabilidade entre corpo e espírito, o que se manifesta desde o início da seção quando o filósofo afirma que “todos os preconceitos vem das vísceras”⁸³². Com a descrição da casuística de seu gosto, Nietzsche rompe com a dicotomia “interior” e “exterior” do homem, essa própria divisão deixa de ter sentido para Nietzsche, que apresenta a figura construída no *Ecce homo* como um ser relacional, no qual corpo e espírito são palavras diferentes que designam a mesma natureza. Acerca dessa seção da obra, Scarlett Marton escreve:

Mas em vez de limitar-se a examinar seu caso particular, transformou em problema filosófico as questões relativas a seu estado de saúde. Da afirmação de que os modos de pensar dependem do sistema digestivo. No caso do espírito como no do estômago, trata-se sempre do poder de assimilação. Considerando a incorporação um dos mais importantes modos de funcionamento do ser vivo, Nietzsche afirma repetidas vezes que o “espírito é um estômago”. Assim formulada, essa ideia remete diretamente ao núcleo da vertente crítica de seu projeto filosófico. Ao encarar o corpo e o espírito como aliados inseparáveis, ou melhor, como sendo da mesma natureza, o autor de ‘Ecce Homo’ quer romper com o pensamento metafísico. Concebendo o ser humano como uma configuração pulsional ao mesmo tempo física e psíquica, ele se dedica a subverter e ultrapassar toda sorte de dualismos.⁸³³

⁸³² EH, Por que sou tão esperto 1.

⁸³³ MARTON, Scarlett. Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce homo”. In.: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 141, p. 897, dez/2018.

O aprendizado de Nietzsche em busca das condições propícias para sua filosofia, segundo seu próprio relato, o levou para mais perto da fisiologia e da medicina (§ 2). Nietzsche se apresenta como saudável porque aprendeu, na escolha de clima, lugar, alimentação e lazeres, a curar a si mesmo. O que significa resistir e combater a *décadence* fisiológica, que corrompe o corpo e o espírito. A imagem do médico filósofo não é frequente nos escritos de Nietzsche⁸³⁴, embora seus escritos sejam repletos de termos médicos. No *Ecce homo*, Nietzsche se apresenta como médico de si, condição para ser médico da cultura⁸³⁵. Nesse sentido, o paralelo entre a *Genealogia da moral* como um diagnóstico do adoecimento cultural e do *Ecce homo* como um autodiagnóstico se mostra profícuo. Enquanto o sacerdote da *Genealogia* é um doente que prescreve um tratamento que agrava ainda mais a doença do homem, Nietzsche comparece no *Ecce homo* como um médico que aprendeu a cultivar sua própria saúde. Aqui cabe observar, mais uma vez, que a saúde não é significativamente a ausência da doença, como destaca Marta Faustino⁸³⁶, pois não há em Nietzsche um estado de “normalidade” de saúde, mas a saúde pode ser descrita como um estado de tensão e de autossuperação na qual a doença é uma resistência necessária. No prefácio de 1886 à *Gaia ciência*, ao falar de si mesmo, Nietzsche apresenta o papel profícuo da doença para a saúde:

- Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos de espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia.⁸³⁷

Pouco antes no mesmo prefácio, o filósofo é irônico ao indagar: “que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?...”⁸³⁸. De fato, a alimentação, os hábitos e as preferências descritas no *Ecce homo* não tem o papel filosófico de servir como uma prescrição de caráter universal, nem mesmo figurar como uma espécie de

⁸³⁴ FP 1872 – 1873, 23 [15].

⁸³⁵ Sobre o tema cf. TONGEREN, Paul van. O filósofo como clínico da crítica à cultura. Tradução Jorge Viesenteiner. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265 - 286, jan./jun. 2010.

⁸³⁶ FAUSTINO, Marta. Da *Grande Saúde*. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 257-286, jul/dez. 2014.

⁸³⁷ GC, Prefácio 3.

⁸³⁸ GC, Prefácio 2.

autoajuda, como se aquilo que promove a saúde de Nietzsche pudesse promover a saúde de qualquer um. Antes, ao descrever a si mesmo, Nietzsche quer mostrar, primeiramente, que as questões do corpo antecedem e importam mais do que os “problemas” metafísicos, estes são apenas má compreensões do corpo⁸³⁹. Em segundo lugar, ao falar sobre seus hábitos e preferências, Nietzsche aponta que não há um substrato de fundo ao sujeito, mas este é formado pelas relações que estabelece com o mundo, e estas relações podem ser ascendentes, de uma saúde forte, ou de uma vida descendente, caracterizada pela *décadence*. E porque cada indivíduo é um conjunto pulsional, afetivo e instintivo próprio, não é possível prescrever em últimas instâncias, alimentos, lugares, climas e hábitos que seriam universalmente bons. Nesse sentido, há um aforismo esclarecedor da *Gaia ciência*: “não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, de seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo”⁸⁴⁰.

Perseguir a relação vasta e profícua entre saúde e doença nos conduziria a um estudo a parte sobre Nietzsche. Reservamo-nos a destacar o argumento autogenealógico, no qual o filósofo mobiliza memórias passadas que são ressignificadas em prol das intenções filosóficas de Nietzsche em 1888, tal reinterpretção da própria vida e do pensamento só é possível, segundo o autor, graças a uma saúde forte. No parágrafo § 2, ao se referir ao período de sua docência na Basileia, Nietzsche atribui sua “ignorância *in physiologicis*” [em questões de fisiologia] ao “idealismo” (as aspas são de Nietzsche). Certamente, tais idealistas são Schopenhauer e Wagner, figuras que exerceram grande influência sobre o filósofo neste período. Em momentos distintos, Nietzsche pesou de diferentes formas a importância de Wagner e Schopenhauer⁸⁴¹ sobre si e sua filosofia, mas em 1888 é veemente a reprovação da compaixão schopenhaueriana como um sintoma da *décadence*, e Wagner é eleito como o antípoda de Nietzsche, uma disputa cujos textos em 1888 conferem farto testemunho. No *Ecce homo*, ao recorrer a memórias de sua juventude, Nietzsche afirma:

⁸³⁹ GC, Prefácio 2.

⁸⁴⁰ GC 120.

⁸⁴¹ No caso de Schopenhauer, o epistolário revela a variação da apreciação de Schopenhauer em Nietzsche. Cf. MOREIRA, Fernando de Sá. Contribuições ao estudo das cartas de Nietzsche: Análise e levantamento de possibilidades a partir do caso Schopenhauer. In.: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 125 - 149, jan./jun. 2016.

No meu tempo na Basileia, toda a minha dieta espiritual, a divisão do dia incluída, era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias, sem cuidar de uma provisão para cobrir o consumo, sem mesmo refletir sobre consumo e compensação. Faltava um sutil “cuidado de si” (*Selbstigkeit*), a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si” (*Selbstlosigkeit*), um esquecimento da distância própria — algo que jamais me perdôo. Quando estava quase no fim, *por* estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida — o “idealismo”. Foi a *doença* que me trouxe à razão. —⁸⁴²

A opção do tradutor Paulo César de Souza em verter a intraduzível palavra *Selbstigkeit* por “cuidado de si” aponta para o significado do termo. O cuidado de si é contraposto à ausência de si, uma espécie de desinteresse consigo próprio, uma falta de ousadia para “ser si mesmo”, uma autenticidade que o jovem Nietzsche havia reconhecido em Schopenhauer na *Terceira Consideração Extemporânea*, a mesma ousadia e coragem que em 1888 ele crê possuir. Na *Tentativa à autocrítica* ao *Nascimento da tragédia*, em 1886, Nietzsche já se lamentava por “não possuir uma *linguagem própria* para intuições e atrevimentos tão próprios”⁸⁴³. Mas longe de considerar sua aproximação ao idealismo um desacerto de sua vida, Nietzsche afirma que se trata de uma “doença” que lhe foi benéfica. Neste sentido, para além de todas as linhas críticas a Wagner, a confissão do autor, pouco mais adiante no texto, é esclarecedora nas relações entre saúde/doença e vida/pensamento: “sendo como sou, forte o bastante para converter mesmo o mais discutível e perigoso em vantagem, tornando-me assim mais forte, chamo Wagner o grande benfeitor de minha vida”⁸⁴⁴. Nestas mesmas linhas, Nietzsche afirma que seu nome estará eternamente vinculado ao de Wagner, e possuir tão grande adversário é signo de extrema distinção. Ter sido wagneriano é a vivência mais profunda de Nietzsche⁸⁴⁵, uma vivência que lhe permitiu ser experiente em questões de doença e de *décadence*, e por isso mesmo capaz de ser o seu contrário.

No parágrafo § 8, Nietzsche desenvolve a ideia já anunciada que na questão da “escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração reina um instinto de autoconservação (*Instinkt der Selbsterhaltung*) que se expressa da maneira mais

⁸⁴² EH, Por que sou tão esperto 2.

⁸⁴³ NT, Tentativa de autocrítica 6.

⁸⁴⁴ EH, Por que sou tão esperto 6.

⁸⁴⁵ Cf. CW, Prefácio.

inequívoca como instinto de autodefesa (*Instinkt der Selbstvertheidigung*)⁸⁴⁶. A partir dessa proposição, Nietzsche afirma que a palavra popular “para esse instinto de autodefesa é gosto (*Geschmack*)”. “Gosto” significa tanto paladar quanto preferência, e podemos reconhecer um grau de naturalidade no gosto, mas ao mesmo tempo cabe ao gosto uma conformação ou aprendizado, o que permite afirmar, sem haver contradições, que o gosto é um pendor natural que pode ser educado. Nietzsche afirma que suas escolhas foram tomadas a partir da propensão de seu gosto, que o conduziu de forma natural por entre as possibilidades, de maneira quase involuntária. Podemos entender tais afirmações a partir do conceito de vontade de poder como conjunto fisiopsicológico que forma o corpo. Inclusive, tanto os planos das obras *A vontade de poder* quanto o projeto literário da *Transvaloração dos valores* previam uma elucidação do conceito. Tal aprofundamento e explicação doutrinal da vontade de poder não foi realizada nos escritos de 1888. O abandono da explicação da “doutrina” é análogo à sua figuração na vida de Nietzsche. Como figura de pensamento no *Ecce homo*, Nietzsche não descreve o conceito, mas o representa.

A vontade de poder, enquanto conflito pulsional que forma o corpo, busca expansão e domínio diante das resistências, e tal conflito é contínuo, o que impede que haja o predomínio incessante de um conjunto instintivo dominante sobre os dominados. Mudando-se as condições, dominados e dominadores mudam de papel. Nietzsche explicou na *Genealogia* que uma vontade de poder pode ser *forte* ou *fraca*, o que na linguagem médica do *Ecce homo* se traduz por uma saúde que busca superar o adoecimento e uma doença incapaz de se autossuperar. Nietzsche se apresenta como alguém esperto (*Klug*) porque soube cultivar as condições de sua saúde, o que está diretamente relacionado à escolha de alimentação, clima e lugar e distrações, escolhas feitas pelo seu *gosto*. De acordo com as palavras do filósofo, o “imperativo” do instinto de autodefesa ou do gosto, “obriga não só dizer Não onde o Sim seria um “altruísmo”, mas também a *dizer Não o mínimo possível*. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário”⁸⁴⁷. Tomar distância das circunstâncias que são contrárias ao gosto é uma prescrição de saúde e, por outro lado, o médico Nietzsche aprendeu quais são as condições que lhe foram mais favoráveis. Essas indicações não figuram uma novidade da perspectiva do conteúdo, uma vez que no já examinado aforismo 119 de

⁸⁴⁶ EH, Por que sou tão esperto 8.

⁸⁴⁷ EH, Por que sou tão esperto 8.

*Aurora*⁸⁴⁸ vimos que as vivências são metaforizadas na imagem dos pólipos, que crescem ou murcham de acordo com sua alimentação. E mais, a ideia de que o cultivo de si passa necessariamente pelo gosto vai ao encontro de outro aforismo de *Aurora*, no qual os impulsos são cultivados como um jardim, no qual a ornamentação se dá de acordo com o gosto⁸⁴⁹. A originalidade do parágrafo § 8 de *Por que sou tão esperto* é a figuração da filosofia no próprio autor, que se torna um avatar de seu próprio pensamento.

Por fim, ao mesmo tempo em que se torna uma figuração de alguém que soube cultivar gostos saudáveis ao abster-se de condições adversas, Nietzsche confere um valor positivo à existência, o que se opõe à lógica do niilismo. No célebre aforismo “*Nossa interrogação*”⁸⁵⁰ da *Gaia ciência*, Nietzsche afirma que o niilismo, sob diferentes formas, no budismo, na religião e na moral, constitui-se como desprezo pelo mundo. E quando o mundo perde valor, o homem passa a projetar valores em ficções vazias.

Toda atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem *e* mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”!⁸⁵¹

Como ser relacional, homem e mundo são esferas inseparáveis, enquanto indivíduo o homem só existe em relação ao seu mundo, que em termos mais concretos significa justamente o vínculo com o lugar, clima, alimentação, companhias e hábitos. Viver em condições não favoráveis, numa relação com o mundo em que a negação é a disposição afetiva predominante, seria abrir as portas para o desprezo niilista do mundo, enquanto a atitude figurada por Nietzsche no *Ecce homo* é o *pathos* afirmativo de vida, que ele julga ter encontrado numa pousada de Turim, onde, segundo suas palavras, “jamais vivi um tal outono, nem julguei possível algo semelhante sobre a Terra – um Claude Lorrain ao infinito, cada dia da mesma imperfeição indomável”⁸⁵². Recorrer ao

⁸⁴⁸ Cf. nosso capítulo 1.

⁸⁴⁹ Cf. A 560 e o nosso capítulo 1.

⁸⁵⁰ GC 346.

⁸⁵¹ GC 346.

⁸⁵² EH, Crepúsculo dos ídolos 2.

argumento da própria vida, mais uma vez, não é uma simples apresentação biográfica, mas se trata da figuração da filosofia do autor num personagem homônimo. No parágrafo § 8, o instinto de autopreservação de Nietzsche, o seu gosto, preservou-o do niilismo, do desprezo do mundo, ao lhe ensinar a cultivar sua saúde e a vida ascendente, belamente aludida na imagem das “mãos abertas”:

Supondo que ao sair de casa encontrasse, em vez da tranquila e aristocrática Turim, uma pequena cidade alemã: meu instinto teria de bloquear-se para repelir tudo o que desse mundo estreito e covarde o assaltaria. Ou encontrasse uma grande cidade alemã, esse vício edificado onde nada cresce, onde cada coisa, boa ou má, é arrastada de fora. Não deveria então tornar-se um porco-espinho? — Mas possuir espinhos é um esbanjamento, uma dupla luxúria inclusive, quando somos livres para ter não espinhos mas mãos *abertas*...⁸⁵³]

O cuidado de si (*Selbstigkeit*) anunciado no parágrafo § 2 é explorado no parágrafo § 9 como resposta de Nietzsche à questão de *como alguém se torna o que é* (*Wie man wird, was man ist*), subtítulo da obra. Neste parágrafo, o filósofo não se exime em oferecer sua própria concepção de sujeito, que é muito distinta da noção do sujeito da metafísica por ele criticado anteriormente. Para isso, ele propõe uma reabilitação filosófica do conceito de *egoísmo*, fora do campo moral em que o termo é empregado. O egoísmo⁸⁵⁴ é um conceito visto de forma quase sempre negativa, tanto pela religião quanto pela filosofia moral⁸⁵⁵, que opõem ao egoísmo os valores da compaixão, da dedicação altruísta ao outro e da abnegação pessoal⁸⁵⁶, e confunde o egoísmo saudável

⁸⁵³ EH, Por que sou tão esperto 8.

⁸⁵⁴ Jelson Oliveira faz um levantamento do conceito de egoísmo na obra do filósofo alemão: “Pode-se afirmar que Nietzsche evoca dois tipos de egoísmo: um que nasce da abundância e outro da pobreza. Além disso, há pelo menos três expressões usadas por Nietzsche e que conduzem à noção de egoísmo: *Selbstsuch* (frequente no segundo período, como se denota das várias citações: HH I, 37, 285; A, 147, 449, 552; GC 21, 28, 55, 99, 143, 291, 328, 335; além de inúmeros fragmentos póstumos até 1884), *Selbstzucht* (usada poucas vezes nos primeiros escritos e nos últimos – nenhuma citação no segundo período) e *Selbstliebe* (raramente usada, mas sempre no segundo período, entre os quais em: HH I, 162; HH I, OS 75). *Selbstliebe* remeteria ao amor-próprio, enquanto *Selbstzucht* está ligado ao cultivo-de-si, procura-de-si e autodomínio. *Selbstsucht*, por sua vez, está ligado mesmo ao egoísmo, no sentido de uma busca por si mesmo”. Cf. OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 51.

⁸⁵⁵ Sobre o egoísmo, além de Schopenhauer, Nietzsche se opõe ao seu antigo amigo Paul Rée, que escreveu a obra *“A origem dos sentimentos morais”* em 1877, na qual o autor valoriza a naturalidade de impulsos altruístas e da compaixão em oposição aos impulsos egoístas. Sobre o livro de Rée, Nietzsche afirma na *Genealogia* que “talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse “não” de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão” (GM, Prólogo 4). Cf. RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. Tradução André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

⁸⁵⁶ Para uma leitura da reabilitação filosófica do conceito de egoísmo na crítica de Nietzsche à moral, cf. SOUSA, Flávio de. *A reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche*, 175, pg. Dissertação (Mestrado

com o egoísmo doente⁸⁵⁷. No *Ecce homo*, Nietzsche afirma que a oposição altruísmo-egoísmo já é uma proposição moral, porque não existiriam impulsos e afetos “desinteressados”, o que pode haver é uma espécie de variação de grau e mau entendimento sobre a natureza de tais impulsos: “a crença de que “altruísta” e “egoísta” são opostos, quando o *ego* não passa de um “embuste superior”, um “ideal”... Não existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico”⁸⁵⁸. Um pouco mais adiante no *Ecce homo*, ao tratar da obra *Aurora*, o filósofo afirma que desde o início de suas investigações sobre a moral ele suspeitou do altruísmo como a entronização da *décadence* na elaboração dos valores e o análogo desprezo ao egoísmo:

O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (— inclusive os sacerdotes mascarados, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de fim, é tida como moral *em si*, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, e a hostilidade ao que é egoísta (*Egoistischen*).⁸⁵⁹

Uma vez acenada à reabilitação da ideia de egoísmo que Nietzsche aproveita em seu conceito de sujeito, estamos em condições de avançar na interpretação do parágrafo § 9 de *Por que sou tão esperto*. Ao abordar a questão de como “alguém se torna o que é”, Nietzsche afirma que “toca na obra máxima da arte da preservação de si mesmo — do *egoísmo*⁸⁶⁰ (*Selbstsucht*)...”. Para compreendermos as proposições de Nietzsche neste parágrafo podemos recorrer ao *Zarathustra*, uma vez que no *Ecce homo* a figura de pensamento Nietzsche personifica progressivamente o Zarathustra, pois Nietzsche se mostra no *Ecce homo* envolto nas mesmas questões de seu personagem. Em seu sonho, no qual pesava o mundo, Zarathustra encontra sobre uma balança o egoísmo como algo “pesado”, e o profeta lança um olhar “mais leve” sobre essa visão, para isso ele opõe ao “egoísmo enfermo” — que é o egoísmo mesquinho do último homem — o *egoísmo sadio*:

E também aconteceu então — em verdade, pela primeira vez! — que sua palavra beatificasse o *egoísmo* (*Selbstsucht*), o sadio, inteiro

em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.

⁸⁵⁷ Zarathustra fala sobre um o “egoísmo dos doentes”, cf. ZA I, Da virtude dadivosa.

⁸⁵⁸ EH, Por que escrevo tão bons livros 5.

⁸⁵⁹ EH, Aurora 2.

⁸⁶⁰ Tradução modificada. O tradutor Paulo César de Souza verteu o termo “*Selbstsucht*” por “amor de si”.

egoísmo que brota de uma alma poderosa: — — de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho: O corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si. O prazer-consigo (*Selbst-Lust*) desses corpos e almas chama a si mesmo “virtude”. Com suas palavras sobre o que é bom e ruim, esse prazer-consigo se protege como com bosques sagrados; com os nomes de sua felicidade, bane de sua presença tudo que é desprezível⁸⁶¹.

Para superar o “peso” da palavra egoísmo, Zaratustra aprenderá a saltar, a escalar e a dançar com pés leves. Mas um severo obstáculo e desvio do “tornar-se o que é” é a autodeterminação de um “ego”, seja ele pensado como um substrato idêntico a si mesmo que se revelaria no decorrer de uma biografia, ou de uma substância racional que seria comum ao gênero humano, mas que se personificaria num indivíduo. No *Ecce homo*, Nietzsche adverte: “Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”⁸⁶². Essas afirmações vão ao encontro das palavras iniciais da *Genealogia*: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos”⁸⁶³. Seria no mínimo surpreendente e contraditório se Nietzsche, em pouco mais de um ano, distância cronológica da *Genealogia* para o *Ecce homo*, passasse de uma postura cética para uma visão “construtivista” da identidade pessoal.

A tarefa de “tornar-se o que é”, em Nietzsche, é uma transvaloração do “conhece-te a ti mesmo”, o imperativo délfico que estava no pórtico do templo de Apolo quando foi revelada a missão de Sócrates. O “tornar-se o que é” não é a autodeterminação de um *ego* ou o entendimento de si por meio da compreensão dos outros seres humanos, ou seja, não é a busca pela natureza humana. Nas palavras de Nietzsche:

Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para

⁸⁶¹ ZA III, Dos três males 2.

⁸⁶² EH, Por que sou tão esperto 9.

⁸⁶³ GM, Prólogo 1.

outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação do mais duro cuidado de si⁸⁶⁴ (*Selbstigkeit*)⁸⁶⁵.

Antes de apontarmos como os “desacertos” e “vias secundárias” são importantes para o “tornar-se o que é” evidenciaremos o contraponto socrático que é invertido por Nietzsche. O lema “conhece-te a ti mesmo” (do grego *γνωθι σεαυτόν* e transliterado por *gnôthi seautón*) possui grande importância para o Sócrates platônico. Na *Apologia*, Sócrates passa a questionar os sábios de Atenas para pôr a prova a si mesmo; e tanto no *Fedro* quanto no *Fédon*, o conhecimento de si levou Sócrates a revelar a natureza da alma. Para Nietzsche, o aspecto mais relevante do “conhece-te a ti mesmo” platônico é aquele que também mais influenciou as tradições filosóficas e morais das escolas helenísticas e romanas: o conhecimento de si platônico conduz, necessariamente, ao cuidado dos outros. A busca platônica por uma essência revela a existência da “alma” racional, essa mesma natureza é comum a todos os humanos, e por uma exigência de dignidade, a natureza que existe em todos os homens precisa ser cuidada. Michel Foucault e Pierre Hadot, grandes intérpretes da filosofia, destacaram a passagem do “conhecimento de si” para o “cuidado de si” e o conseqüente “cuidado do outro”. De acordo com Foucault:

Há uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre o *gnôthi seutón* e a *epiméleia heautoû* (conhecimento de si e cuidado de si). Essa sobreposição, esse apelo recíproco, é, creio, característico de Platão. Será reencontrado em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios diferentes, diferentes relações, tônicas diferentemente atribuídas a um ou a outro, distribuição dos momentos entre conhecimento de si e cuidado de si também diferentes nos diversos tipos de pensamentos. Contudo, é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro.⁸⁶⁶

Nas aulas que compõem a *Hermenêutica do sujeito*, Foucault explica por meio do diálogo *Alcebiades I* como o conhecimento de si platônico leva ao conhecimento da natureza humana e do conseqüente reconhecimento da dignidade do outro. O autor platônico desse diálogo apresenta Sócrates numa conversa com Alcebiades, e Sócrates propõe a metáfora do olho para o conhecimento de si. Sócrates afirma que a pupila dos

⁸⁶⁴ Tradução modificada. Nesta ocorrência do termo, Paulo César de Souza optou por traduzir *Selbstigkeit* por “subjetividade”.

⁸⁶⁵ EH, Por que sou tão esperto 9.

⁸⁶⁶ FOUCAULT, MICHEL. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Márcio Alves Fonseca e Sama Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 87, aula de 13 de janeiro de 1982.

olhos é uma espécie de espelho no qual o homem pode ver a si mesmo ao se fixar nos olhos de outra pessoa. Ver a si mesmo nos olhos de outro é um autorreconhecimento e uma descoberta, na qual existe uma identificação, que é denominada no diálogo como o reconhecimento da “parte divina da alma”. Descobrir que a parte divina da alma é algo comum a todos os homens levaria, necessariamente, a uma vida de autocontrole, de modulação moral e dedicada ao aperfeiçoamento da cidade, o espaço público onde os gregos se reconhecem como iguais.

Pierre Hadot, grande historiador da filosofia que se tornou conhecido por interpretar o pensamento antigo como uma *maneira de viver*, também reconhece claramente a conjunção entre cuidado de si e cuidado dos outros em Platão. Ao comentar o cuidado de si platônico, ele afirma: “O cuidado de si é, portanto, indissolúvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros”⁸⁶⁷. Para justificar textualmente sua interpretação, Hadot cita uma passagem da *Apologia de Sócrates*, na qual o filósofo grego reconhece sua missão como a tarefa de convencer as pessoas a serem melhores: “Eu estou à disposição tanto do pobre como do rico, sem distinção [...]. Podeis reconhecer que sou bem um homem dado pelo deus à cidade por esta reflexão: não é conforme à natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses [...] para me ocupar do que diz respeito a vós [...] para persuadir cada um a tornar-se melhor”⁸⁶⁸.

Frente ao “conhece-te a ti mesmo” platônico que conduz ao “cuidado do outro”, as afirmações de Nietzsche ganham em contraste. O filósofo alemão inverte o sentido da missão socrática, o “tonar-se o que é” não passa pelo “conhecimento de si”, acreditar que possa haver uma causa única e identificável para o eu, ou lhe atribuir uma finalidade orientadora que reúne em si suas causas, seria apenas uma simplificação do conflito de pulsões, instintos e afetos que compõem o corpo. Atribuir-se uma causa única e autodeterminante, seja ela denominada de *alma* ou *ego*, conduz a uma crença de si mesmo que ignora o conflito e pluralidade dos impulsos, do qual o ego só emerge como uma unidade de efeito, nunca como causa, e cuja “unidade” só subsiste sob regras da linguagem. Em sua concepção de sujeito, Nietzsche também se contrapõe à postulação da igualdade entre os homens, um dos sentidos mais antimodernos da crítica

⁸⁶⁷ HADOT, Pierre. Tradução Dion Davi Macedo. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 67.

⁸⁶⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates* (31b e 32b). APUD: HADOT, Pierre. Tradução Dion Davi Macedo. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 67.

nietzschiana. No último parágrafo do *Anticristo*, Nietzsche condena o desenvolvimento histórico da ideia de igualdade universal, uma ideia que teve no cristianismo sua entronização definitiva na cultura ocidental, de modo a influir na concepção moderna de direitos universais: “A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse pretexto para as *rancunes* [os rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que afinal se tornou revolução, ideia moderna e princípio declinante de toda a organização social — é dinamite *cristã*...”⁸⁶⁹. A *grande política*, aquela que se iniciaria com o pensamento de Nietzsche, tem como pressuposto o *pathos* de distância das almas, seu ponto de partida é a individualidade e a diferença, ou seja, pretende ultrapassar o nivelamento humano da *décadence* moderna⁸⁷⁰.

O egoísmo, com o qual Nietzsche sustenta seu conceito de sujeito, é um egoísmo “sem ego”. Após se contrapor ao conhecimento de si platônico, o filósofo afirma no parágrafo § 9: “Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados” (*Selbstlos*): eles aqui trabalham a serviço do egoísmo (*Selbstsucht*) do cultivo de si (*Selbstzucht*)”. Nietzsche não está advogando em prol do altruísmo e de ações desinteressadas, ele cita a palavra *Selbstlos* entre aspas, e com isso ele quer chamar atenção para seu sentido. O radical “Selbst”, como destaca o tradutor Paulo César de Souza para a edição brasileira, refere-se ao próprio sujeito, cujo sentido em português seria vertido pelos termos “auto” ou “ego”, o sufixo alemão “los” denota o sentido de perda. Ao contrário do que se poderia entender numa leitura menos atenta, Nietzsche não está defendendo “impulsos altruístas” – o que seria um grande contrassenso –, mas ele afirma que são os impulsos “sem eu”, no qual não há um reconhecimento de um eu autorreflexivo, que conduzem involuntariamente o sujeito a “tornar-se o que é”.

Na citação acima, Nietzsche afirma que são os impulsos sem ego que “trabalham a serviço do egoísmo (*Selbstsucht*) do cultivo de si (*Selbstzucht*)”⁸⁷¹. Optamos pela tradução do termo alemão *Selbstsucht* por egoísmo, uma tradução literal, enquanto nas traduções de Paulo César de Souza e Rubens Rodrigues Torres Filho⁸⁷², há a opção

⁸⁶⁹ AC 62.

⁸⁷⁰ Conhecemos o tema da *grande política*, um dos últimos textos da vida lúcida de Nietzsche, através de textos preparatórios. Cf. NIETZSCHE, F. *“Grande Política”: Fragmentos*. Col. Cadernos de tradução. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.

⁸⁷¹ EH, Por que sou tão esperto 9.

⁸⁷² Cf. *Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1974. No parágrafo § 43 do AC, o tradutor verte “*Selbstsucht*” por “amor próprio”.

interpretativa pela expressão “amor de si” e “amor próprio”, respectivamente, cuja vantagem semântica é compor um par com o “cultivo de si”, uma vez que essas traduções mantêm em evidência a referência ao “si”. A opção de traduzir *Selbstsucht* por “amor de si” se justifica pela carga semântica do termo “*sucht*”, que significa “vício”, “mania”, “anseio”, “forte desejo por algo” e eventualmente “doença”, que se referem a si mesmo, ao prefixo “*Selbst*”. O egoísmo do amor de si é, portanto, um anseio por si mesmo, uma forte pendor que se volta para si mesmo, um sutil cuidado de si que se contrapõe a “amar o próximo” a “viver para os outros”, que é uma forma de desperdício e mau entendimento, “a medida da conservação do mais duro cuidado de si”. Nietzsche valoriza um “sutil cuidado de si”, que se expressaria nos “desacertos”, “desvios”, “vias secundárias”, “adiamentos” e “desperdícios” em contraposição a um “duro cuidado de si”, cuja expressão platônica é o autoconhecimento e seu correspondente moral é a dedicação ao outro.

Nesse sentido, todo o “desperdício” com as distrações, a valorização do clima e do lugar, o cuidado com a alimentação são meios que trabalham em segredo e lentidão num “cultivo de si” (*Selbstzucht*), e Nietzsche mais uma vez potencializa o sentido da palavra, visto que o termo “*Zucht*” significa “aperfeiçoamento”, “criação” e “cultivo”, uma palavra que pertence ao universo da agricultura, que o autor desloca para o cultivo do animal homem. No meio do parágrafo § 9, Nietzsche desenvolve melhor a ideia de que as pequenas coisas que envolvem a vida individual são mais *autênticas*, para usar uma expressão existencialista, na formação do “que se é” do que os “grandes imperativos”.

É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície — limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais. — Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora, a destinada a dominar — ela começa a dar ordens, lentamente *conduz de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. — Constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre “fim”, “meta”, “sentido”.⁸⁷³

A explicação de Nietzsche conceitualmente corresponde a vários aspectos de sua crítica à metafísica do sujeito: a superficialidade da consciência, a multiplicidade de

⁸⁷³ EH, Por que sou tão esperto 9.

impulsos da vontade de poder, e o sutil cultivado do gosto que se realiza nas vias secundárias. As “faculdades auxiliares” são formadas sutilmente, em segredo, algo que só se revela ao sujeito de forma *a posteriori*, de modo que o “sentido” e a “finalidade” só se revelam ao se olhar para trás, para o passado de uma biografia. Neste ponto do texto, Nietzsche explica porque a transvaloração dos valores é o seu “destino”, porque se trata de uma tarefa que surgiu, cresceu e tomou corpo sutilmente no decorrer de toda a sua vida e obra, de maneira que há uma intensa e progressiva identificação entre Nietzsche do *Ecce homo* com a transvaloração dos valores. Assim o filósofo descreve o “milagre” (*Wundervoll*) de sua vida:

Encarada por este lado minha vida é simplesmente miraculosa. Para a tarefa de uma *transvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos — esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto. Sua *tutela suprema* revelou-se de tal maneira forte que não pressenti sequer o que em mim crescia — que todas as minhas capacidades *brotavam* um dia subitamente maduras e em sua perfeição última.⁸⁷⁴

Nietzsche parte da explicação conceitual para a figuração do pensamento, ele mobiliza argumentos provenientes de sua vida para corroborar a tese exposta, nesse sentido, de forma hiperbólica ele afirma que “não tenho na recordação de haver alguma vez feito esforço”. Ao negar que tenha se empenhado para a tarefa da transvaloração, Nietzsche quer dizer que tal tarefa foi ao mesmo tempo *natural*, pois crescia em silêncio em si e em sua obra, e também foi algo *inevitável*, um *destino*. Numa proposição que preconiza o *amor fati*, o filósofo afirma que não deseja algo diferente para seu futuro e tampouco quer ser diferente: “Ainda neste momento olho para meu futuro — um *vasto* futuro — como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa. Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre. Não tive desejo algum.”⁸⁷⁵ Dessa mesma forma, o passado de Nietzsche é compreendido por ele, em 1888, como parte inevitável para que ele tenha se tornado o que é, “um dia fui professor catedrático”, “assim também um dia fui filólogo”. Em 1888, Nietzsche acredita que sua vida de filósofo está em seu ponto mais

⁸⁷⁴ EH, Por que sou tão esperto 9.

⁸⁷⁵ EH, Por que sou tão esperto 9.

alto, ele já tem consciência que o futuro lhe reserva uma recepção que seus contemporâneos negam, e neste ponto ele julga que todo o seu passado o conduziu para esse momento, no qual ele se revelará como o símbolo de um tempo vindouro.

No parágrafo § 10, Nietzsche encerra a seção reafirmando a importância das “pequenas coisas”, ele assevera: “alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo — são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*”. O filósofo reitera o argumento de que as ideias supervalorizadas da metafísica, da moral e da religião – “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade” e “vida eterna” – são provenientes de “instintos ruins” e de “naturezas doentes”. E segundo seu diagnóstico, a *décadence* prolifera entres homens porque se toma os “homens mais nocivos” como modelos, justamente modelos “heroicos” que desprezam ou desvalorizam as “pequenas coisas”: “todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes — por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma...”⁸⁷⁶.

Mais uma vez, em contraposição à *décadence*, Nietzsche lança mão da descrição psicológica do personagem *Nietzsche*, que reúne em si uma pluralidade de faculdades que se expressam na transvaloração dos valores. Ele atribui sua saúde à “finura suprema para os sinais de instintos sãos”, pois o contato com as “pequenas coisas” desperta reações fisiopsicológicas, sinais que indicam a saúde dos instintos que estão à sua base. De acordo com sua autonarração, a doença não o tornou doente, porque no fundo seus instintos são sadios, e não haveria nele sequer um “traço de fanatismo”. Essas afirmações aludem ao conceito de grande saúde em Nietzsche, assim como referenciam ao tipo fanático construído por Ernest Renan em sua *Vida de Jesus*⁸⁷⁷ e à fisiologia da degenerescência de Charles Féré. Nietzsche, ao contrário dos “grandes homens”, dos “santos” e dos “heróis”, quer se apresentar como um homem. “*Ecce homo*”, eis o homem, um homem que só pode se tornar “a fatalidade de milênios” porque aprendeu a cultivar, de forma involuntária, por meio das “vias secundárias” de seus instintos, grandes coisas que cresciam em segredo. O filósofo não quer que o confundam com um “santo”⁸⁷⁸, como um fundador de religião, porque todos os fundadores de religião são

⁸⁷⁶ EH, Por que sou tão esperto 10.

⁸⁷⁷ Cf. AC 31.

⁸⁷⁸ EH, Por que sou um destino 1.

loucos e doentes⁸⁷⁹, mas quer ser reconhecido como um “bufão”, um “sátiro” e “discípulo do filósofo Dioniso”⁸⁸⁰.

A figuração dionisiaca de Nietzsche é evidente nos dois trechos do *Ecce homo* em que a biografia do autor se refere ao momento da escrita do livro, o outono de 1888, período em que usufrui de ótimas condições para seu trabalho filosófico. No interlúdio não nomeado entre o prefácio e o primeiro capítulo, o filósofo constrói uma imagem de satisfação e de alegria:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me um raio de sol: olhei para trás, olhei para frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me *lícito* sepultá-lo — o que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*, as *Canções de Zaratustra*, o *Crepúsculo dos ídolos*, meu ensaio de filosofar com o martelo — tudo dádivas desse ano, aliás de seu último trimestre! *Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* — E assim me conto minha vida.

O mesmo tom dionisiaco se lê no final do parágrafo § 10, quando Nietzsche se refere ao último trimestre de 1888:

A vida tornou-se-me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado. Quem me viu nos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem, que ninguém fará — ou faz diante de mim —, com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria. Jamais comi com maior prazer, jamais dormi melhor. —

A leveza da tarefa alude sutilmente aos “pés leves” do dançarino Zaratustra, quando o personagem passa a entoar o canto do eterno retorno, que não é mais visto como o “maior dos pesos”⁸⁸¹, mas é o canto da vida, do prazer consigo (*Selbst-Lust*). Para afirmar a roda do retorno, Zaratustra ensina que é preciso superar o niilismo, a *décadence* e todas as imagens da doença por meio da afirmação da vida, o que só pode ser feito pela potência do prazer e da alegria. Em seu arroubo dionisiaco, Zaratustra ouve a mensagem que a vida lhe transmite: “Mas o prazer não quer herdeiros, não quer

⁸⁷⁹ Os textos preparatórios do *Anticristo* são profícuos para compreender a identificação feita por Nietzsche entre doença, degenerescência fisiológica e esgotamento psíquico. Cf. FP 1888 14 [65], 14 [66], 14 [68], 14 [69].

⁸⁸⁰ Cf. EH, Prólogo2.

⁸⁸¹ Cf. GC 341.

filhos — o prazer quer a si mesmo, quer eternidade, quer retorno, quer tudo eternamente igual a si mesmo”⁸⁸².

Nietzsche no outono de 1888 está numa posição de identificação com seu personagem Zaratustra, com “tábuas partidas” aos seus pés, e “tábuas escritas pela metade”⁸⁸³ e contando a si mesmo. Os conceitos que operam a transvaloração dos valores na crítica de Nietzsche à moral se personificam na figura de pensamento construída no *Ecce homo*. Tanto no interlúdio de abertura quanto no final do parágrafo § 10 de *Por que sou tão esperto*, a imagem dionisíaca do dadivoso outono de 1888 leva Nietzsche a afirmar a e a bendizer sua própria vida, de forma que o eterno retorno é reformulado autogenealógicamente. Após narrar o prodigioso último trimestre de 1888, momento em que escreve o *Ecce homo*, o filósofo apresenta sob o *amor fati* a figuração em si mesmo do eterno retorno: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo...*”⁸⁸⁴.

CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

“Tudo que é profundo ama a máscara. Esse homem oculto (...) *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos”⁸⁸⁵. Essas palavras de Nietzsche, extraídas de *Além de bem e mal*, podem ser direcionadas ao personagem que é construído de forma autogenealógica no *Ecce homo*. A *figura de pensamento Nietzsche*, em parte ilustrada com elementos biográficos e as preferências de seu autor, não é idêntica ao sujeito empírico que assina a obra. O Nietzsche que se mostra no *Ecce homo* é uma personificação, uma máscara de sua última filosofia, a transvaloração dos valores.

“Para a tarefa de uma transvaloração dos valores eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo”⁸⁸⁶, assim Nietzsche descreve de forma enigmática o “milagre” de sua vida. O leitor atento, sem se deixar afetar pela autoexaltação das palavras do autor, sabe que a vida do sujeito empírico

⁸⁸² ZA IV, O canto do ébrio 9.

⁸⁸³ ZA III, De velhas e novas tábuas 1.

⁸⁸⁴ EH, Por que sou tão esperto 10.

⁸⁸⁵ BM 40.

⁸⁸⁶ EH, Por que sou tão esperto 9.

Nietzsche não tem nada de prodigioso. Seu único feito é a filosofia pela qual o seu nome se tornou conhecido e com o qual assina suas obras, e que permite afirmar uma filosofia *de* Nietzsche. E como autor, Nietzsche jamais privilegiou o conteúdo em detrimento da forma, o estilo e a transmissão do pensamento são questões filosóficas de grande importância. A última filosofia de Nietzsche, a escrita e preparada em 1888, é a filosofia da transvaloração dos valores, um projeto editorial que se transformou à medida que seu autor passou a redigir o *Ecce homo*. Numa filosofia em que as condições de vida e a verdade e mentira são determinadas pela força e a fraqueza, a transvaloração dos valores só pode ser *mostrada* a partir das condições em que ela surge, as faculdades que silenciosamente se somam para inverter os valores e a saúde que essa tarefa necessita. Ao descrever a si mesmo, Nietzsche ilustra o seu personagem homônimo com as faculdades que tornam possível a transvaloração dos valores e o “milagre” de sua vida: jovialidade (*Heiterkeit*), extemporaneidade (*Unzeitgemässheit*), *pathos* da distância, estômago forte, perspectivismo, grande saúde, superação de si (*Selbstüberwindung*), solidão e cuidado de si, são conceitos nomeadamente expressos ou simbolicamente aludidos quando Nietzsche fala de si mesmo no *Ecce homo*⁸⁸⁷.

Os planos para a *Vontade de poder* e para o projeto literário da *Transvaloração dos valores* esboçavam, respectivamente, uma elucidação dos conceitos de vontade de poder e do eterno retorno. Esses conceitos não são mais explicados na obra publicada, mas Nietzsche oferece uma figuração da vontade de poder ascendente ao descrever a grande saúde e ao oferecer sua visão de sujeito. Nos esboços para títulos, o eterno retorno encerraria o projeto da *Transvaloração dos valores*. Na obra publicada, o eterno retorno é figurado pessoalmente pelo *amor fati* e pela imagem do deus Dioniso, um deus filósofo, do qual Nietzsche se apresenta como porta voz, assumindo o posto de “mensageiro alegre”⁸⁸⁸ de Dioniso que pertencia exclusivamente a Zaratustra. A identificação do personagem Nietzsche do *Ecce homo* com o profeta Zaratustra é progressiva, o *Zaratustra* é citado de uma ponta a outra no *Ecce homo*. A identificação da figura de pensamento Nietzsche no *Ecce homo* com o personagem Zaratustra conduz a um Dédalo interpretativo, o leitor se vê “predestinado ao labirinto”⁸⁸⁹ diante das máscaras de Nietzsche em *Ecce homo*. À questão da pluralidade de máscaras que se sucedem nos “espíritos profundos”, Nietzsche já havia advertido em *Além de bem e mal*,

⁸⁸⁷ É o caso da jovialidade (*Heiterkeit*) que não é expressa conceitualmente, mas é aludida metaforicamente na imagem do maravilhoso outono de 1888.

⁸⁸⁸ EH, Por que sou um destino 1.

⁸⁸⁹ Cf. AC, Prólogo.

quando o andarilho, um personagem no aforismo, questionado sobre o que deseja, responde: “Mais uma máscara! Uma segunda máscara!...”⁸⁹⁰. Diante da pluralidade de máscaras vestidas por Nietzsche no *Ecce homo*, no qual a figura construída sob o nome *Nietzsche* também é uma máscara, o leitor se vê incapacitado de chegar ao sujeito empírico que assina a obra, o que desautoriza a compreensão do *Ecce homo* como uma biografia tradicional. Filosoficamente, a leitura e interpretação do *Ecce homo* como uma autogenealogia é mais profícua, trata-se de uma autonarração que constrói a figura de pensamento da transvaloração dos valores.

Ao lado da narrativa autogenealógica, a transvaloração dos valores é fundamental para a compreensão do *Ecce homo*. No capítulo, procuramos demonstrar que o conceito de transvaloração dos valores, um conceito que reúne em si uma pluralidade semântica interna à filosofia de Nietzsche, passa a ser idealizado em 1887 como um projeto literário que substitui os planos da *Vontade de poder*. Inicialmente pensado como um projeto em quatro partes, os planos para a *Transvaloração* são alterados por Nietzsche durante a elaboração do *Ecce homo*, e o *Anticristo* passa a ser o único volume da *Transvaloração dos valores*, que nos rascunhos passa a ser o subtítulo da obra para então ser abandonado e suplantado por “*O anticristo: maldição ao cristianismo*”. Cronologicamente, em 1888, a intensificação da linguagem pessoal e a inserção de si mesmo no texto, cumpririam um programa filosófico coerente com a crítica direcionada à *décadence* da cultura, diagnosticada na *Genealogia da moral*: Nietzsche faz seu “acerto de contas” com Richard Wagner, uma máscara que “resume” a modernidade em *O caso Wagner*; o *Crepúsculo dos Ídolos*, obra que é um “descanso” diante da seriedade da *Transvaloração* e serve como uma apresentação geral do pensamento de Nietzsche, ao passo que em Sócrates há a personificação e o endereçamento da crítica à decadência da filosofia e da ciência; e a fim de apresentar-se para a humanidade do futuro e “não ser confundido”, Nietzsche escreve o *Ecce homo* para se tornar o símbolo da transvaloração dos valores; e dessa maneira o *Anticristo* passa a ser editorialmente a transvaloração, um livro que é uma “guerra mortal” ao cristianismo. A modo de conclusão do capítulo, queremos apresentar os últimos aspectos – ou novas máscaras – de Nietzsche como figura de pensamento da transvaloração dos valores, que é Nietzsche como o “mensageiro alegre” de Dioniso e como “anticristo”, imagens que são reunidas na figura do martelo.

⁸⁹⁰ BM 278.

Nietzsche se apresenta como “antiasno” e “anticristo” no *Ecce homo*, e faz questão de esclarecer que sua postura anticristã têm significados “em grego e não só em grego”⁸⁹¹. A referência ao asno, que sempre diz “sim”⁸⁹², e que termina por se tornar um “deus” para os “homens superiores” no *Zarathustra* é bastante clara. Ao comparar Deus com o “bicho de orelhas longas”, Nietzsche sabe que será visto pelo povo como “um monstro universal”⁸⁹³, por isso ele escolhe, como aponta Yannick Souladié⁸⁹⁴, o termo alemão *der Antichrist*, expressão comum ao povo e que causa medo, e não o termo *der Widerchrist*, expressão teológica, encontrada na *Bíblia* de Lutero e usual entre os teólogos da época de Nietzsche. Ao escolher a denominação popular, além de deliberadamente provocar o temor, Nietzsche faz uma escolha antiteológica, ou seja, seu *Anticristo* não se coloca sob a ótica do cristianismo, ele não é uma crítica interna ou reforma do cristianismo, mas é sua oposição grega. Vem daí a identificação progressiva de Nietzsche com seu personagem Zarathustra, o “primeiro imoralista” no *Ecce homo*: por ter sido “o primeiro a ter visto na luta entre bem e mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas”, por ter criado o “mais fatal dos erros”, Zarathustra deve ser o primeiro a “reconhece-lo”⁸⁹⁵.

Ao se colocar como um “mensageiro alegre” de Dioniso Nietzsche assume seu anticristianismo como uma transvaloração da maneira como o cristianismo elabora seus ideais, se o *Evangelho* é a “boa nova” cristã, a boa notícia de Dioniso é a abolição do cristianismo como destino da humanidade. E o anticristianismo proposto por Nietzsche não é apenas um esclarecimento da razão científica frente às crenças obtusas (embora exista em Nietzsche, em suas diversas fases de pensamento, objeções racionais à religião), mas se trata essencialmente de uma “guerra” contra uma doença. Mas para entendermos isso é preciso fazer uma rápida distinção conceitual entre a *autossuperação* (*Selbstaufhebung*) da moral e a transvaloração dos valores.

No final da *Genealogia da moral*, em forma de conclusão da obra, Nietzsche afirma que a mentalidade científica já desenvolvida na Europa de seu tempo é um *ateísmo* porque “se proíbe a mentira de crer em Deus”⁸⁹⁶, mas isso não significa que o ateísmo esteja em oposição ao “ideal ascético”, mas é uma “de suas últimas fases do

⁸⁹¹ EH, Por que escrevo tão bons livros 2.

⁸⁹² Cf. ZA IV, O Despertar e A festa do asno.

⁸⁹³ EH, Por que escrevo tão bons livros 2.

⁸⁹⁴ SOULADIÉ, Yannick. Cristo e anticristo: figuras da inversão dos valores. Tradução Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253 - 279, jul./dez. 2011.

⁸⁹⁵ EH, Por que sou um destino 3.

⁸⁹⁶ Cf. GM III, 27.

seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas”⁸⁹⁷, e a catástrofe do cristianismo é sua autossuperação interna por postular a “educação para a verdade”, e como “todas as coisas perecem por obra de si mesmas”, o cristianismo na modernidade perece “por um ato de autossupressão” (*Selbstüberwindung*) da própria moral⁸⁹⁸. Nas palavras do filósofo:

Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer — estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”...⁸⁹⁹

Por ter seu nome eternamente ligado a “algo tremendo”, à crise do cristianismo⁹⁰⁰, e por ter um lugar especial na “gradual consciência de si da vontade de verdade”⁹⁰¹, a crítica de Nietzsche ao cristianismo e à moral são vistas por muitos comentadores como uma espécie de crítica interna do próprio cristianismo. No entanto, o anticristianismo do último Nietzsche, a nosso ver, se move por exigência da honestidade intelectual da crítica⁹⁰², porém, não tem na crítica seu próprio fim e apresenta sob o nome de Dioniso um *anticristianismo trágico*, fora das rubricas do cristianismo. Por isso, a transvaloração dos valores exige a autossuperação da moral⁹⁰³, mas não é seu sinônimo. A autossuperação da moral cristã é implosão interna da moral por exigência da moralidade⁹⁰⁴ – por verdade –, sendo que a transvaloração dos valores confere passos para além da crítica, ao propor novas formas de valorar que não são cristãs, isto é, os valores sadios são produzidos pelas forças ascendentes do corpo.

⁸⁹⁷ GM III, 27.

⁸⁹⁸ Sobre o tema da autossuperação da moral cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e auto-superação da moral*. Col. Nietzsche em Perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2009 e GIACOIA Junior, Oswaldo. Autossupressão como catástrofe da consciência moral. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

⁸⁹⁹ GM III, 27.

⁹⁰⁰ Cf. EH, Por que sou um destino 1.

⁹⁰¹ GM III, 27.

⁹⁰² Cf. BM 223.

⁹⁰³ Sobre a autossuperação da moral por exigência da verdade, escreve Nietzsche na *Genealogia*: “[...] Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (GM III, 27).

⁹⁰⁴ No *Anticristo*, Nietzsche chega a afirmar que na modernidade, com o advento da racionalidade científica, é “indecente ser cristão hoje em dia”, pois a racionalidade moderna não se permite crer no “livre-arbítrio” e na “ordem moral do mundo”, tais artigos de fé são desautorizados porque “a profunda autossuperação do espírito já não *permite* a mais ninguém *não* saber a respeito disso...” (AC 38).

Os “filósofos do futuro” não podem permanecer apenas no efeito da crítica, porque rechaçar a Deus e a metafísica em nome da razão seria conservar a ótica do niilismo, que substitui velhos ídolos por novos. Por isso, no *Anticristo* há severas advertências ao ateísmo cristão, que é o tipo de ateísmo que se afasta de Deus, mas que se mantém sob a sombra da verdade científica, das fórmulas morais dos costumes cristãos⁹⁰⁵, e da igualdade universal dos homens derivada da visão cristã antropocêntrica. Refutar o cristianismo e abraçar os ideais nascidos em seu interior, de acordo com Nietzsche, ainda é permanecer cristão. Yannick Souladíé, assim explica o ateísmo cristão que é criticado por Nietzsche:

O ateísmo cristão erige em ideal o Progresso, a Ciência e o Espírito, a Razão, que nada mais são do que sombras de Deus. Ele nega a figura de Deus, mas perpetua o ideal do Cristo, reconhece-se nos valores morais e políticos do cristianismo. Por mais que ele esteja liberto do além, seu ideal do homem permanece similar ao ideal de homem do cristianismo. A maioria dos inimigos filosóficos de Nietzsche são, assim, ateus cristãos. Que se pense em David Strauss, Schopenhauer, Richard Wagner e os socialistas de seu tempo. “O que nos separa”, diz-nos Nietzsche, “não é que não encontremos nenhum deus nem na história, nem na natureza, nem por trás da natureza, – mas que nós sentimos aquilo que foi venerado como Deus, não como “divino”, mas como lastimável, como absurdo, como nocivo, não somente como erro, mas como *crime contra a vida* [...]. Nós negamos Deus enquanto deus” (AC 47)⁹⁰⁶.

Por isso, na promulgação da *Lei contra o cristianismo*, Nietzsche afirma que “o que há de mais criminoso no fato de ser cristão aumenta à medida que alguém se aproxima da ciência” e o “criminoso dos criminosos é o filósofo”⁹⁰⁷. No *Anticristo*, a guerra contra o cristianismo é uma guerra de morte contra uma *doença*, ou o homem sucumbe ou sai vencedor. Na história do judaísmo traçada no *Anticristo*, vemos que Nietzsche concebe o judaísmo monoteísta como uma *décadence* do judaísmo primitivo. E além de surgir no seio de uma religião corrompida, o cristianismo agrega em si o movimento da *décadence* europeia que se inicia com o declínio da Grécia clássica. Ou seja, o cristianismo é visto por Nietzsche como a única doença incurável, porque o tipo de homem seduzido pelo cristianismo já é um tipo doente. Por isso Nietzsche se reconhece como doente e decadente, mas jamais como cristão. De forma exagerada, ele

⁹⁰⁵ Cf. GC 344, onde Nietzsche afirma que “nós, ateus, ainda somos *piadosos*”.

⁹⁰⁶ SOULADIÉ, Yannick. Cristo e anticristo: figuras da inversão dos valores. Tradução Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253 - 279, jul./dez. 2011.

⁹⁰⁷ AC, Lei contra o cristianismo.

escreve num póstumo que “não fui cristão nem mesmo um único segundo de minha vida”⁹⁰⁸. Dessa interpretação do cristianismo como a mais terrível doença, Nietzsche afirma que se trata da “maior desgraça da humanidade”⁹⁰⁹ e a “única e mortal desonra”⁹¹⁰.

Diante da *décadence* da cultura, que encontra na adoração do Redentor na cruz seu signo de universalização e de predomínio cultural, Nietzsche se apresenta como imoralista e anticristo: sua transvaloração dos valores – *O anticristo* – cobre de maldições o que foi mais honrado sobre a Terra. O novo subtítulo do *Anticristo*, *Maldição ao cristianismo (Fluch au das Christentum)*, é a maldição nietzschiana à maldição cristã. “Macular”, “cobrir de opróbrio” e “amaldiçoar”⁹¹¹ o cristianismo só é uma *heresia* para aqueles que concebem a maldição de acordo com a ótica cristã. Rechaçar o cristianismo, para Nietzsche no *Anticristo*, é um ato de força e de saúde de um corpo que renega a doença e a antinatureza⁹¹² do cristianismo. O *Anticristo* é encerrado com a proclamação de uma “nova salvação” e o reinício do calendário, como “dia primeiro do ano um”. Ao invés de se estender para mais três obras, a transvaloração dos valores é encerrada com uma página na qual Nietzsche se apresenta como um legislador, cujas leis cobrem de injúria e proíbem o cristianismo.

Ao cobrir o cristianismo de ofensas e estabelecer simbolicamente a “*Lei contra o cristianismo*”, como destaca Yannick Souladié, Nietzsche quer “depor o cristianismo do trono que ele usurpou com a ajuda de uma linguagem falsa em que os valores são invertidos, em que aquilo que é ruim se adorna de nomes santos. Amaldiçoar, cobrir de opróbrio o cristianismo, é designar o ruim enquanto ruim, desmascarar a pobreza e a mediocridade que se escondem atrás de suntuosos ideais, atrás de nomes sagrados”⁹¹³. Nietzsche sabe que historicamente não se pode cancelar o cristianismo, por isso a “catástrofe”⁹¹⁴ da moral é o seu descobrimento, a identificação da falsidade que se

⁹⁰⁸ FP 1888, 11 [251].

⁹⁰⁹ AC 51.

⁹¹⁰ AC 62.

⁹¹¹ Tais são os sentidos do termo alemão “*Fluchen*”, como destaca Yannick Souladié.

⁹¹² No *Artigo quarto da Lei contra o Cristianismo*, Nietzsche proíbe o discurso sobre a castidade como “incitação pública à antinatureza”.

⁹¹³ SOULADIÉ, Yannick. Cristo e anticristo: figuras da inversão dos valores. Tradução Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253 - 279, jul./dez. 2011.

⁹¹⁴ Oswaldo Giacoia destaca que o movimento de autossupressão da metafísica segue a lógica da catástrofe: “A esse movimento gostaria de denominar lógica da catástrofe. A expressão recorre à etimologia do termo, a partir de *katastrophe* (reviravolta) e *katastrephein*, com sentido de revirar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original, o termo remete ao acontecimento decisivo que conduz ao desenlace da tragédia grega, revelando, portanto, o sentido oculto do curso dos

esconde por trás das palavras “bem” e “mal”, o que não interdita, de forma alguma, a percepção e a afirmação do “bom” e a proibição do “ruim”. De forma propositiva, a transvaloração dos valores só pode ser declarada como maldição, como proibição do que arruína a vida, como interdição do que denega o corpo e suas criações. Mas Nietzsche não poderia substituir os valores cristãos por novos valores de pretensão universal, ele não pode propor uma regra para o futuro da humanidade senão a “*Lei contra o cristianismo*”. Com tábuas partidas e tábuas escritas pela metade, Nietzsche está no mesmo cenário que ele havia criado para o seu Zaratustra, e tal como o seu personagem, “narra a si mesmo”, ou seja, Nietzsche só pode *mostrar* a transvaloração dos valores em sua vida, porque o que é transvalorado na transvaloração é a forma como os valores são criados e o seu papel: é o corpo sadio que produz valores, e estes não têm a pretensão de ser uma regra universal, mas são formas de criação de sentido para além da lógica do niilismo, porque na transvaloração a vida é afirmada sob a ótica de um *pathos* dionisíaco de força e abundância.

As severas acusações e maldições que Nietzsche direciona ao cristianismo, no entanto, não são dirigidas à figura de Jesus de Nazaré, mas ao Cristo construído por Paulo, o “apóstolo da vingança”⁹¹⁵ e pelos discípulos de Jesus, que não compreenderam seu mestre e transformaram a mensagem evangélica do amor em uma “propaganda”, o que somente foi possível a partir de progressiva “distorção”⁹¹⁶ da prática evangélica de Jesus de Nazaré. Como adverte Paschoal⁹¹⁷, a figura de Jesus é polissêmica nas obras de Nietzsche, e Jesus é citado conforme os propósitos mobilizados em tela pelo filósofo, de modo que é preciso destacar que tratamos somente da imagem de Jesus delineada no *Anticristo* e no *Ecce homo*. Em 1888, no meio do *Anticristo*, como bem destaca Werner

acontecimentos. Uma produtiva ambiguidade constitui o nó górdio de tais processos: por um lado, há um movimento na direção de perempção, esgotamento (catástrofe aqui significando esvaziamento e consumação); por outro lado, ao perfazer-se integralmente um movimento circular, a volta sobre si mesmo (catástrofe no sentido de reversão e retorno ao princípio)”. Cf. GIACIOIA, Oswaldo Junior. Nietzsche: o fim da metafísica e os pós-modernos. In.: IMAGUIRE, Guido et al. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 27.

⁹¹⁵ AC 22 e 45.

⁹¹⁶ AC 31.

⁹¹⁷ PASCHOAL, Antonio Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. In.: *Aurora Revista de Filosofia*, Curitiba, vol. 28, n. 44, maio/ago, 2016, p. 633 – 652.

Stegmaier⁹¹⁸, Nietzsche elabora uma cristologia⁹¹⁹, cujo propósito é traçar o perfil psicológico de Jesus que se desprende do *Evangelho*. De acordo com Stegmaier:

Nietzsche apresenta em *O anticristo* o cristianismo como o maior exemplo histórico de um “grosseiro e sempre progressivo mal-entendido”, como um mal-entendido histórico-universal”, através do qual uma boa-nova foi cunhada em seu contrário (AC 37). Nietzsche tenta revelar esse mal-entendido e, com isso, descobre aquilo que denomina como “tipo Jesus”⁹²⁰.

Nietzsche utilizou a expressão “tipo Jesus”⁹²¹ nos póstumos, e na obra publicada utiliza o termo “tipo psicológico do redentor”⁹²², que de acordo com suas palavras “*pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios”⁹²³. Ou seja, o olhar de Nietzsche não é pela busca do Jesus histórico⁹²⁴, mas se volta para a psicologia do tipo Jesus, que foi grosseiramente preservada em “formas conhecidas” como “o profeta, “o messias”, “o futuro juiz”, “o pregador de moral”, “o fazedor de milagres”⁹²⁵. Guiados por um amor fanático e pela necessidade de levar a “propaganda” do Evangelho tanto a povos mais cultos quanto aos bárbaros, os primeiros discípulos “traduziram para sua própria crueza uma existência totalmente imersa em símbolos e incompreensibilidades”⁹²⁶.

Em seu artigo seminal sobre o *Ecce homo* e o *Anticristo*, Werner Stegmaier destaca que em 1888, ao mesmo tempo em que se autocompreende no *Ecce homo* como

⁹¹⁸ STEGMAIER, Werner. A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*. In.: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

⁹¹⁹ Cf. AC 29 a 40.

⁹²⁰ STEGMAIER, Werner. A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*. In.: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 76.

⁹²¹ FP 1887, 11 [368].

⁹²² Assim como Stegmaier, preferimos “tipo Jesus” porque a alcunha “redentor” conduz a uma interpretação cristã.

⁹²³ AC 29.

⁹²⁴ Nietzsche se contrapõe, no *Anticristo*, à interpretação do Jesus histórico apresentado pelo historiador francês Ernest Renan em sua *Vida de Jesus* (1863), que apresenta Jesus como *gênio, herói e fanático*. Para Nietzsche, o conceito de gênio é totalmente antitético por se tratar de um conceito moderno, que não pode ser aplicado a Jesus; Jesus não seria heroico porque não haveria traço de combatividade em sua psicologia; e ele não seria um fanático porque o Evangelho seria “apenas” a prática do amor e a abolição da separação entre Deus e homem. Para um estudo de fontes, cf. CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. In.: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul/dez. 2018.

⁹²⁵ AC 31.

⁹²⁶ AC 31.

anticristão, Nietzsche descobre “vivências em comum”⁹²⁷ com Jesus ao traçar o tipo psicológico do redentor. Essa surpreendente identificação entre Nietzsche e Jesus aponta para uma incorporação parcial do tipo Jesus na figura do Nietzsche dionisíaco que encerra o *Ecce homo*, o que nos permite compreender a afirmação do filósofo que ele é “em grego e não apenas em grego” o anticristo, ou seja, Nietzsche tem uma visão radicalmente crítica do Cristo do cristianismo, mas não uma condenação total da figura de Jesus, esse “grande simbolista” e que está acima do ressentimento. Desde os planos do projeto literário da *Transvaloração*, o primeiro subtítulo para o *Anticristo* seria “*uma tentativa de crítica ao cristianismo*”, mas isso não justificaria a ideia de que o *Anticristo* seria uma crítica interna ao cristianismo, mas que a compreensão de Nietzsche sobre Jesus promove uma imagem que apenas corrompida pode se tornar “Igreja”⁹²⁸.

No *Anticristo*, Nietzsche oferece sua própria interpretação da mensagem do *Evangelho* não como doutrina, mas como uma prática de vida e uma realidade interna de Jesus: “Que significa “boa nova”? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor sem subtração nem exclusão, sem distância”⁹²⁹. A “boa nova” de Jesus é que não mais existem oposições”⁹³⁰ entre espírito e mundo, e “negar o mundo” seria impossível para Jesus, pois para esse “antirrealista”, as palavras são apenas signos para sua realidade interior “vida”, “verdade”, “luz”⁹³¹. Para esse “grande simbolista”⁹³², o “amor é a única, a última possibilidade de vida...”⁹³³. Esses traços, levam Nietzsche a afirmar que Jesus “é com alguma tolerância na expressão um “espírito livre””⁹³⁴.

Da mesma forma como descreveu Jesus como o oposto de um herói no *Anticristo*, por não haver em sua personalidade uma oposição ao mundo, Nietzsche afirma sobre si mesmo no *Ecce homo* que “nenhum traço de *luta* pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heroica”⁹³⁵. E assim como para Jesus “o “reino do céu” é um estado do coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a

⁹²⁷ STEGMAIER, Werner. A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*. In.: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 77.

⁹²⁸ AC 44.

⁹²⁹ AC 29.

⁹³⁰ AC 32.

⁹³¹ AC 32.

⁹³² AC 34.

⁹³³ AC 31. Essa imagem do “amor de Jesus” é contrária àquela descrita em BM 269, o que justifica o cuidado de se auscultar o contexto e as intenções do uso da figura de Jesus nos escritos de Nietzsche.

⁹³⁴ AC 32.

⁹³⁵ EH, Por que sou tão esperto 9.

morte”⁹³⁶, a transvaloração dos valores de Nietzsche é uma realidade eminente para os espíritos livres, de modo que ele afirma, conferindo ênfase à companhia do leitor ideal: “*nós mesmos, nós, espíritos livres, já somos uma “transvaloração de todos os valores”*”⁹³⁷. E para além de seu efeito tétrico e simbólico, a maldição ao cristianismo não tem poder de revogar o cristianismo, mas como a verdade só é demonstrada pela sua prova de força, a transvaloração dos valores é uma realidade interior do espírito livre que se efetiva em sua vida, como *testemunho*. E assim como “o reino de Deus é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar...”⁹³⁸; a transvaloração dos valores é a forma como o espírito livre experimenta sua vida a partir dos valores ascendentes, e no caso de Nietzsche, essa experiência de transvaloração é “divina” porque se identifica sob a máscara do dionisíaco, que é a última forma de autorreconhecimento de Nietzsche no *Ecce homo*.

Tão logo Nietzsche se reconhece parcialmente no tipo psicológico Jesus, ele o subsumi e o ultrapassa. No *Anticristo*, Nietzsche caracteriza Jesus como uma “mistura de sublime, enfermo e infantil”⁹³⁹. A primeira comunidade de discípulos, segundo o filósofo, “*não* compreendeu o principal” em Jesus, que é “a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentimento*”⁹⁴⁰, no entanto, o mundo interior de Jesus é diagnosticado sob a rubrica de um “um estado de doentia excitabilidade do *tato*”, uma hipersensibilidade que faz de Jesus um “idiota” (*Idiot*)⁹⁴¹. A idiotia com a qual Nietzsche descreve Jesus é “familiar aos fisiologistas”⁹⁴², trata-se de uma morbidez fisiológica que leva a uma “extrema capacidade de sofrimento e excitação”⁹⁴³, e esse “ódio instintivo a *toda* realidade” levou Jesus a buscar refúgio no “inapreensível”, no “incompreensível”⁹⁴⁴ na aversão a tudo o que é temporal. A ausência de resistência ao mundo do tipo Jesus se deve a uma morbidez, a uma hipersensibilidade que encontra na não-resistência ao mundo uma forma espiritual de transfiguração, Jesus seria um “Buda

⁹³⁶ AC 34.

⁹³⁷ AC 13.

⁹³⁸ AC 34.

⁹³⁹ AC 31.

⁹⁴⁰ AC 40.

⁹⁴¹ AC 30. O tradutor Paulo César de Souza transcreveu o termo *Idiot* entre aspas, mas na edição *online* da *Nietzsche Source* o termo está sem aspas.

⁹⁴² AC 32. Nietzsche se refere à psiquiatria de sua época, especialmente Charles Feré. Sobre a idiotia do tipo psicológico do redentor, cf. SENA, Allan Davy Santos. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico Jesus em *O Anticristo*. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

⁹⁴³ AC 30.

⁹⁴⁴ AC 29.

sobre um solo bem pouco indiano”⁹⁴⁵, e para esse antirrealista e simbolista as palavras são apenas signos com as quais ele expressa sua realidade interior. O simbolismo da linguagem de Jesus estaria “fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte”⁹⁴⁶. No *Ecce homo*, ao exaltar seu *Zarathustra*, Nietzsche afirma que ultrapassou nesta obra o maior simbolismo jamais imaginado pela humanidade: “A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é brincadeira, frente o retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”⁹⁴⁷. Assim como identificou em Jesus um grande simbolista, Nietzsche se apresenta como o maior simbolista, pois nele fala a linguagem do *ditirambo*⁹⁴⁸.

A não-oposição ao mundo e o simbolismo da linguagem são formas de reconhecimento entre o tipo Jesus e o dionisíaco no último Nietzsche, que se expressa como *amor fati* e com a identificação de Nietzsche com Zarathustra. No entanto, apesar das similaridades, há diferenças fundamentais entre o tipo Jesus e o Nietzsche dionisíaco apresentado no *Ecce homo*. Enquanto a não-negação do mundo de Jesus é fruto de uma morbidez fisiológica, a afirmação dionisíaca do mundo de Nietzsche é a expressão da grande saúde, uma tensão fisiopsicológica que não descarta a doença, mas faz dela ocasião para constante autossuperação, de um organismo que é “no todo sadio, como especialidade *décadent*”⁹⁴⁹. Jesus, de acordo com Nietzsche no *Anticristo*, por meio de sua interioridade e simbolismo, colocou-se fora do conceito de tempo, sua prática, a “boa nova”, era uma experiência de uma vida fora do tempo, por isso a constituição da Igreja, como domínio temporal do cristianismo está “com base no oposto do evangelho”⁹⁵⁰.

No *Anticristo*, Nietzsche vê em Jesus a psicologia de um homem que se coloca no mundo sem se opor ao mundo, portanto, sem ressentimento; mas seu infantilismo e sua morbidez não podem fazer de Jesus um destino desejável para a humanidade. O filósofo não se vê na prática do tipo Jesus no que diz respeito “ao grau de sensibilidade com a dor”⁹⁵¹ e da afirmação do mundo no tempo, ideias presentes no conceito de dionisíaco do último Nietzsche. A afirmação do mundo por meio do tempo e a relação

⁹⁴⁵ AC 31.

⁹⁴⁶ AC 32.

⁹⁴⁷ EH, ZA 6.

⁹⁴⁸ EH, ZA 7.

⁹⁴⁹ EH, Por que sou tão sábio 2.

⁹⁵⁰ AC 37.

⁹⁵¹ NT, Tentativa de autocrítica 4.

com a dor são ideias que fazem paralelo com o eterno retorno e com o além-do-homem, e Nietzsche reúne essas ideias no conceito de dionisíaco em 1888 e se compreende por meio dele: “Quem não só compreende a palavra “dionisíaco”, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer”⁹⁵².

No *Ecce homo*, Nietzsche se compreende no conceito de dionisíaco ao tratar de duas grandes obras: *O nascimento da tragédia*, que é reavaliada como a primeira transvaloração⁹⁵³; e *Assim falou Zaratustra*, vista como o “ato supremo”⁹⁵⁴ do dionisíaco. Ao tratar do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche explica o *pathos* dionisíaco da destruição e da criação, a prática do martelo, uma imagem que evoca a repetição contínua de golpes, que são tanto destruidores quanto criadores.

Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* [...] A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” [...] A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas — essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito.⁹⁵⁵

Em 1888, Nietzsche não se propõe a explicar o eterno retorno nem o além-do-homem, mas reafirma esses conceitos e os personifica no *pathos* dionisíaco, que é “o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*”⁹⁵⁶. Nietzsche se anuncia filosoficamente como “o último discípulo do filósofo Dionísio — eu, o mestre do eterno”⁹⁵⁷, e quando o filósofo busca seus pares para se identificar e se compreender encontra companhia apenas entre os poetas trágicos. Na seção “O que devo aos antigos” do *Crepúsculo dos ídolos*, seção que foi escrita durante a elaboração do *Ecce homo*, Nietzsche descreve o *pathos* dionisíaco como o meio de acesso à psicologia do poeta trágico: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos — a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*”⁹⁵⁸.

⁹⁵² EH, NT 2.

⁹⁵³ CI, O que devo aos antigos 5.

⁹⁵⁴ EH, ZA 6.

⁹⁵⁵ EH, NT 3.

⁹⁵⁶ EH, ZA 1.

⁹⁵⁷ CI, O que devo aos antigos 5.

⁹⁵⁸ CI, O que devo aos antigos 5.

Condizente com sua própria filosofia, em que o pensamento não é um incondicional, mas é produto da vida e das condições de vida, Nietzsche explica no *Ecce homo* que o *Zarathustra* é consequente de uma mudança de gosto⁹⁵⁹ e foi gestado durante sua estadia em pousadas na Itália e na França, e afirma que o pathos dionisíaco que perpassa o *Zarathustra* tem como “pressuposto fisiológico a *grande saúde*”⁹⁶⁰. É a tensão da grande saúde que permite ao poeta trágico ser “mera encarnação, mero porta-voz, mero *médium* de forças poderosíssimas”⁹⁶¹ da inspiração dionisíaca.

Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de *Zarathustra*, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos.⁹⁶²

Essas considerações, que podem ser lidas ao lado da seção “O que devo aos antigos” do *Crepúsculo dos ídolos*, conduzem-nos na autocompreensão de Nietzsche na psicologia do poeta trágico, a inspiração dionisíaca que o filósofo só encontra par na época pré-platônica: “Esta é a *minha* experiência da inspiração; não duvido que seja preciso retroceder milênios para encontrar alguém que me possa dizer: “é também a minha””.⁹⁶³ A “energia para o símbolo e o retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”⁹⁶⁴ fazem de *Zarathustra* a expressão máxima com a qual Nietzsche se identifica, o personagem foi criado como o mensageiro da vida, do eterno retorno e do além-do-homem, e essas ideias são unificadas e reassumidas sob o conceito de dionisíaco.

Ao lado do dionisíaco, Nietzsche apresenta o “problema psicológico do tipo *Zarathustra*”⁹⁶⁵, que pode ser posto em contraste com o tipo psicológico Jesus. Se o tipo Jesus é um inocente por sua infantilidade e idiotia, o tipo *Zarathustra* possui a dureza do martelo e carrega em si o imperativo “tornai-vos duros!”⁹⁶⁶. A dureza do “cortar e

⁹⁵⁹ EH, ZA I.

⁹⁶⁰ EH, ZA 2.

⁹⁶¹ EH, ZA III.

⁹⁶² EH, ZA III.

⁹⁶³ EH, ZA III.

⁹⁶⁴ EH, ZA IV.

⁹⁶⁵ EH, ZA VI.

⁹⁶⁶ EH, ZA VIII, citado também em CI, Fala o martelo, citação de ZA III, De velhas e novas tábuas 29.

retalhar” não é oposta ao espírito de criação dionisíaco: “O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação”⁹⁶⁷.

O personagem Nietzsche construído no *Ecce homo* se exhibe com o *pathos* dionisíaco e se reconhece no tipo psicológico do Zaratustra, essa complexa descrição nos permite chegar à identificação de Nietzsche com Zaratustra, que assim como *Ariadne* é um decifrador de enigmas, amante do labirinto e de Dioniso. Afirmar a vida e “justificar, redimir tudo o que passou” é a tarefa de Zaratustra “ – e também é a minha”⁹⁶⁸, revela Nietzsche. No parágrafo § 8, o último da seção dedicada ao *Zaratustra*, o filósofo faz citações que descrevem a tarefa de Nietzsche-Zaratustra, a afirmação dionisíaca da vida, que traz em si a ideia do eterno retorno⁹⁶⁹.

Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro que contemplo. Pois nisso consiste todo o meu Criar e Buscar: eu componho e junto em um o que é fragmento e enigma e medonho acaso. Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso?⁹⁷⁰
Redimir os que passaram e transmutar todo “Foi” em um “Assim o quis” — isto sim seria para mim redenção.⁹⁷¹

Como “último discípulo do filósofo Dioniso” e “mestre do eterno retorno”⁹⁷², Nietzsche é um mensageiro alegre da “boa nova” dionisíaca e afirma um futuro possível para a humanidade a partir de sua filosofia, por isso ele se anuncia no *Ecce homo* como um “destino”, como uma “fatalidade” e até mesmo como “divino”. A “*force majeure*” de Nietzsche seria o fato de nele haver a “catástrofe” da moral cristã e a transvaloração dos valores: “parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele...”⁹⁷³. Como anticristo, Nietzsche se coloca numa equiparação com Jesus porque em ambos há o reinício da contagem do tempo, a lei contra o cristianismo é uma “salvação” da salvação cristã, e em seus artigos há a maldição do cristianismo e do

⁹⁶⁷ EH, ZA VI.

⁹⁶⁸ EH, ZA VIII

⁹⁶⁹ Compreendemos o eterno retorno, desde o *Zaratustra*, como um imperativo existencial. Sobre o tema, cf. JULIÃO, José Nicolao. A terceira parte de *Zaratustra*: eterno retorno como imperativo existencial. In.: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p. 80-112.

⁹⁷⁰ ZA II, Da redenção.

⁹⁷¹ ZA III, De velhas e novas tábuas 3.

⁹⁷² CI, O que devo aos antigos 5.

⁹⁷³ EH, Por que sou um destino 7.

sacerdote. Mas como anticristo dionisíaco, Nietzsche se mostra mais forte do que o tipo Jesus porque falta neste a “dureza” do criador, “*faltava* esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não”⁹⁷⁴. Para Nietzsche, Jesus morreu na cruz como prova de sua mensagem⁹⁷⁵, não se opondo aos “malvados” e não oferecendo resistência⁹⁷⁶. Mas “todos os criadores são duros”, fala o martelo do *Crepúsculo dos Ídolos*, e a dureza do martelo, o “dizer o Não” o “fazer o Não” é condição para o criar: “se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo – criar?”⁹⁷⁷. Nietzsche cita o *Zaratustra* “quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador”⁹⁷⁸ e se reconhece na imagem dionisíaca dos golpes do martelo:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme à minha *força* para destruir — em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*.⁹⁷⁹

A tarefa de *Zaratustra* é assumida por Nietzsche em 1888 como a tarefa de sua vida, as esperanças e força que ele depositava em seu *Zaratustra* passa a conceber em si mesmo como figura de pensamento, o filósofo crê que o nome *Nietzsche* se tornará signo da transvaloração dos valores, do eterno retorno e do além-do-homem. Ao encerrar seu comentário sobre *Zaratustra* no *Ecce homo*, o filósofo anuncia que a afirmação do mundo no tempo está associada ao trabalho do martelo, que a partir da “mais feia das pedras” quer dar formas à “beleza do além-do-homem”.

Mas em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar; assim é levado o martelo à pedra. Ah, vós homens, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das imagens! Ah, que ela tenha de dormir na mais dura e mais feia das pedras! *Agora se enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua prisão*. Da pedra saltam pedaços — que me importa?

⁹⁷⁴ AC 40.

⁹⁷⁵ AC 40.

⁹⁷⁶ AC 32: “Uma tal fé não se encoleriza, não repreende, não se defende: não traz ‘a espada’”. Nessa passagem, Nietzsche faz uma citação do Evangelho de Mateus (10, 40).

⁹⁷⁷ CI, Fala o martelo. Citação de ZA III, De velhas e novas tábuas 29.

⁹⁷⁸ EH, Por que sou um destino 2.

⁹⁷⁹ EH, Por que sou um destino 2.

Quero terminá-lo, pois uma sombra chegou a mim — a mais leve e silente de todas as coisas chegou a mim! A beleza do além do homem⁹⁸⁰ chegou a mim como sombra: que me interessam ainda os deuses!...⁹⁸¹

Por fim, os últimos três parágrafos (§ 7, 8 e 9) da seção *Por que sou um destino* de *Ecce homo* iniciam com a interrogação persistente “fui compreendido?”. Depois de lançar mão de uma miríade de máscaras ao longo do texto, o autor questiona diretamente seu leitor, de modo a induzir o leitor a se posicionar diante do texto e pôr em revisão todas as máscaras que o autor se exibiu. Essas últimas seções do *Ecce homo* podem ser lidas ao lado da *Lei contra o cristianismo do Anticristo*, e lançarão uma compreensão condizente da “maldição contra o cristianismo” com a transvaloração dos valores.

Quando tratamos da *Genealogia da moral*, chegamos à conclusão de que o homem cultivado no processo civilizatório não pode realizar naturalmente seus instintos primitivos de forma imediata, por isso o “verdadeiro problema do homem” é a má-consciência. Desnaturalizado na civilização, o animal homem precisa conferir significado à sua própria vida, e esse movimento de busca por sentido caracteriza o homem como *animal decadente*. A *décadence* marca a cultura porque os ideais civilizatórios da filosofia e do cristianismo buscam a diminuição do humano ao invés de lhe conferir um sentido ascendente. Nietzsche não é contrário à busca do homem por significados à sua existência, mas para serem afirmadores da vida e ascendentes, os sentidos precisam ser criados a partir da “fidelidade à terra”⁹⁸². O cristianismo reuniu em si os movimentos de *décadence* do helenismo e do judaísmo, e a vitória cultural do cristianismo se reflete na universalização da imagem de Cristo crucificado como modelo ideal da moral da compaixão e da contranatureza, uma vez que o cristianismo propagado por Paulo e pelos primeiros discípulos se tornou guerra aos “vícios do corpo”. Diante da primeira interrogação “fui compreendido?”, Nietzsche resumidamente apresenta as motivações de sua guerra ao cristianismo e ao sacerdote.

A moral cristã — a mais maligna forma da vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a *corrompeu*. Não é o erro como erro que me assusta à visão disto, *não* a milenar falta de “boa vontade”, de disciplina, de decência, de valentia nas coisas do espírito,

⁹⁸⁰ Tradução modificada.

⁹⁸¹ ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas.

⁹⁸² ZA, Prólogo 3.

que se revela em sua vitória — é a falta de natureza, é o fato terrível inteiramente de que a própria *antinatureza* recebeu as supremas honras como moral [...] ⁹⁸³

Para Nietzsche, o pensamento e os ideais não existem sem aqueles que os personificam, e por isso o sacerdote é condenado de forma veemente na *Lei contra o cristianismo*: “Viciosa é toda espécie de antinatureza. A mais viciosa espécie de homem é o sacerdote: ele ensina a antinatureza. Contra o sacerdote não há razões, há o cárcere” ⁹⁸⁴. A *Lei contra o cristianismo* pode ser compreendida como a dureza do martelo que não separa a destruição da criação, um despedaçamento que só destrói de forma figurativa, porque o martelo de Nietzsche só possui efeito real como diapasão, como estetoscópio da cultura.

Possuir clareza da doença promovida pelo cristianismo não é o suficiente. O “dizer não” do anticristo Nietzsche não é apenas se subtrair da lógica do cristianismo, mas é “declarar guerra” contra o promotor de seus ideais, o sacerdote. Ao interrogar o leitor se foi compreendido, Nietzsche afirma que o combate ao cristianismo, que se personifica no sacerdote – o representante do Cristo –, abre possibilidades originais para a humanidade, que pode encontrar novas formas de criação de sentido, numa nova relação entre homem e moral, cujo “centro de gravidade” é a vida.

— Ficaria aberta a possibilidade de que não a humanidade estivesse em degenerescência, mas aquela espécie parasitária de homem, a dos *sacerdotes*, que através da moral elevou-se fraudulentamente a definidora dos valores, que na moral cristã divisou o seu meio de alcançar o *poder*... E esta é de fato a *minha* percepção: os professores, os guias da humanidade, teólogos todos, foram todos também *décadents*: daí a transvaloração ⁹⁸⁵ de todos os valores em algo hostil à vida, daí a moral... *Definição da moral*: Moral — a idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* — e com êxito. Dou valor a esta definição. ⁹⁸⁶

Ao concluir o *Ecce homo*, Nietzsche se identifica com Zaratustra: “Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zaratustra. — O *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino — ele parte a história da

⁹⁸³ EH, Por que sou um destino 7.

⁹⁸⁴ AC, Lei contra o cristianismo.

⁹⁸⁵ Tradução modificada.

⁹⁸⁶ EH, Por que sou um destino 7.

humanidade em duas”⁹⁸⁷. Nietzsche-Zaratustra é um legislador, suas leis restritivas proíbem o cristianismo e condenam o sacerdote. Partir tábuas com o martelo é um movimento necessário para a transvaloração dos valores, no entanto, não é possível apresentar novas tábuas, criar valores de pretensão universal e incondicional seria apresentar novos ídolos no lugar dos antigos. O sétimo e último artigo da *Lei contra o cristianismo* afirma tão somente: “Tudo o mais se segue disso”⁹⁸⁸. Nietzsche-Anticristo não pode propor uma nova transvaloração dos valores senão a dureza do martelo que revela a mendacidade do cristianismo. A alegria do martelo que cria o novo só pode ser *mostrada* na exibição de uma figura que reúne em si as faculdades da transvaloração, uma vida que não se identifica numa unidade, mas se revela como uma pluralidade de máscaras. Dioniso é o deus da exuberância da vida, do sexo, do vinho, mas também é o deus que é despedaçado para sempre ressurgir novamente. Na frase final do *Ecce homo*, assim como nos *Ditirambos de Dioniso*, Nietzsche se identifica com o próprio Dioniso, uma identificação que o filósofo só pode encontrar expressão em sua vida lúcida por meio da poesia. “Fui compreendido? — *Dioniso contra o Crucificado...*”⁹⁸⁹.

⁹⁸⁷ EH, Por que sou um destino 8.

⁹⁸⁸ AC, Lei contra o cristianismo.

⁹⁸⁹ EH, Por que sou um destino 9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso de nossa tese partiu da apresentação do conceito de metafísica em Nietzsche, vista pelo filósofo como a dicotomia perpetrada pela filosofia platônica entre o sensível e o inteligível, entre o ser e devir. A desvalorização do mundo efetivo em favor das idealidades metafísicas é o motor do niilismo, um fenômeno que se estende desde o declínio da cultura trágica dos gregos, encontrou sua maior expressão na religião cristã e se estende até a Europa moderna, que tem seus ideais antropológicos derivados da imagem universal do Cristo.

A massificação do trabalho maquinal, a identificação da felicidade no acúmulo econômico, o nivelamento de todos os homens sob a égide da igualdade universal, o gregarismo socialista e o otimismo nacionalista que entroniza o antissemitismo, são formas decorrentes da morte de Deus. O ateísmo cristão da Europa moderna, embora refute a crença em Deus, elege a crença em outros deuses: a razão, a verdade, o bem, os costumes e o *sujeito* moderno. Para Nietzsche, a filosofia procura justificar de forma conceitual as crenças populares, e o sujeito moderno – responsável, livre, racional e igual entre iguais – traz em si uma concepção metafísica do ser humano, embora já esvaziada de suas justificativas cristãs.

Por outro lado, os fanatismos tão acentuadamente contestados por Nietzsche, não são contrários ao niilismo, mas são também seus sintomas. O sacerdote ascético só consegue exercer seu poder sobre as massas já fisiologicamente enfraquecidas, e sobre elas ministra técnicas de entorpecimento que aprofundam ainda mais o niilismo, a negação do corpo e a afirmação da existência de um “eu” verdadeiro, que subsiste para além deste mundo. No *Zarathustra*, o mar é uma das imagens do niilismo, cuja vastidão tudo cobre, no entanto, as montanhas no horizonte – imagem da elevação – surgem do mar⁹⁹⁰. O que é simbolicamente aludido no *Zarathustra* é explorado na última filosofia de Nietzsche: as mesmas condições que formam seres humanos decadentes e uniformes podem formar novos tipos humanos. Os tipos elevados são persistentemente almejados ao longo do pensamento do autor: o poeta trágico, o espírito livre, o além-do-homem, o homem redentor, o tipo nobre, o indivíduo soberano, o tipo Zarathustra e, por fim, a figura de pensamento Nietzsche, que se torna o símbolo da transvaloração dos valores.

⁹⁹⁰ Cf. ZA III, O andarilho.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche explicou por meio da má-consciência que o niilismo é decorrente do processo civilizatório. O homem, por ser o animal desnaturalizado na civilização, é o único animal que se propõe a pergunta pelo sentido. Após a morte de Deus, e recusando-se a entronizar outros ídolos, os filósofos do futuro têm a missão de criar novos valores, cujo centro de gravidade deve ser livre de “moralina”, e para isso têm de possuir dedos de artistas para modular a própria vida a partir do corpo e de suas relações. A figura de pensamento Nietzsche, já presente nos prefácios de 1886, apresenta-se como modelo da transvaloração dos valores, mas não se trata de um modelo a ser seguido e imitado, mas como a transvaloração não pode ser uma prescrição universal, Nietzsche só pode mostrar a transvaloração em sua vida, como ela surgiu involuntariamente em si e se realizou em suas obras.

Nosso objetivo foi perseguir o conceito de sujeito em Nietzsche, e descobrimos que ao lado de sua crítica há indicações de outra forma possível para se pensar o sujeito, uma forma não-metafísica que a última filosofia do autor confere um testemunho pessoal sob a figura de pensamento Nietzsche. No primeiro capítulo, depuramos a crítica de Nietzsche à metafísica do *cogito* cartesiano e do sujeito transcendental de Kant, e vimos também que ao lado de sua crítica, por meio do conceito de vontade de poder, Nietzsche lança as bases para a construção de uma visão não-metafísica do sujeito, concebido a partir de sua fisiopsicologia como uma pluralidade de impulsos, instintos e afetos dos quais a consciência surge como último processo.

Corpo e alma não são coisas distintas para Nietzsche, mas o corpo é a *grande razão* proclamada pelo profeta Zarathustra. O filósofo subverte a pergunta pelas “condições de possibilidade” pelas “condições de vida”, visto que a razão não é capaz de “pureza”, mas lhe é possível sutileza⁹⁹¹. A sutileza das coisas próximas forma uma continuidade entre corpo e mundo, e a pergunta pelas as condições de pensamento vai ao encontro de uma vida individual, uma ponderação que pode ser encontrada na filosofia de Nietzsche desde sua fase intermediária. Desde a época de *Humano, demasiado humano*, o filósofo pensou a questão da liberdade individual fora da dicotomia determinismo/libre-arbítrio, porque ambas visões são reducionistas, a primeira inscreve o homem numa casualidade mecanicista, enquanto a segunda postula uma autodeterminação ficcional. Desde quando lança mão da ideia de “espírito livre”,

⁹⁹¹ Para Stegmaier: “A razão é sempre a razão de uma vida individual; ela pode perscrutar-se a si mesma apenas como um ‘ídolo’, ela não é capaz de ‘pureza’ (*Reinheit*), mas sim apenas de ‘sutileza’ (*Feinheit*)”. STEGMAIER, Werner. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 66.

Nietzsche passa a idealizar um tipo de homem capaz de superar o nivelamento gregário feito pela cultura moderna, que abraçou na ideia universal do Cristo os valores engendrados em sua moral, que sob a égide da igualdade de direitos termina por nivelar os homens. A massificação crescente das grandes cidades europeias, o trabalho maquinal e a lógica da prosperidade econômica que se apresenta como o ideal de felicidade traça um perfil no qual o homem moderno é cultivado como um “pulgão”⁹⁹², no diagnóstico de Zarathustra. Diante desse processo de cultivo uniforme do humano, Nietzsche aponta para um sutil cultivo de si que passa pela “superação de seu tempo em si mesmo”, o que é uma “prova de força”⁹⁹³.

Iniciamos o segundo capítulo com uma ponderação sobre o papel da crítica na filosofia madura de Nietzsche. A crítica é um instrumento nas mãos dos filósofos, e o objetivo desses não é simplesmente demolir ideais, mas também acenar para novas possibilidades para o homem, que potencializem o corpo e suas criações. Vimos que na *Genealogia da moral* Nietzsche traça uma narrativa hiperbólica e cenas primordiais, cujo fim não é oferecer uma história “definitiva” da moral, mas se trata de um empreendimento que estabelece uma história possível, no qual as figuras descritas possuem um perfil psicológico e servem como base avaliativa do presente. A genealogia é um exercício de poder do genealogista Nietzsche, que se engaja na crítica à moral e à religião como formas de subjetivação hegemônicas, visto o enraizamento que a moral e a religião possuem na cultura, de modo a se confundirem com ela. No entanto, a crítica de Nietzsche à moral não possuiria sentido se não fosse possível indivíduos diferentes se desprenderem das mesmas condições que formam seres humanos massificados, e por isso ele indica que novos tipos de subjetividades são possíveis e, até mesmo, necessários. Nietzsche diagnostica a autossupressão da moral como consequência do niilismo, e a emergência de tipos humanos destacados se mostra como movimento de esgotamento da própria noção de verdade. Ao contrário do que se poderia imaginar o “adeus à verdade”, a morte de Deus, não é o esvaziamento axiológico pelo pessimismo frio, mas é o anúncio de novas possibilidades, o “mar aberto”, para os filósofos do futuro.

Com o esgotamento da metafísica, com a morte de Deus, com a moral colocada sob perspectiva e o cristianismo desmistificado como uma forma de vida degenerescente faria sentido ainda em falar em sujeito na filosofia tardia de Nietzsche?

⁹⁹² ZA I, Prólogo 5.

⁹⁹³ GC 380.

Postulamos que sim, pois “ainda cremos na gramática”⁹⁹⁴. Nietzsche é um dos filósofos que mais criticou a noção de “eu” da modernidade, ao mesmo tempo em que construiu uma filosofia do “eu” historicamente precursora do existencialismo. Nietzsche apontou para a constituição de uma “interioridade” ou “espiritualidade” sem Deus, no qual bem e mal não possuem mais qualquer proveniência autossuficiente, no entanto, isso não significa que *bom* e *ruim* não tenham sentido, o sentido pode ser avaliado como aquilo que leva ao crescimento e à autossuperação e o ruim como aquilo que adoece e que diminui a vida.

Tendo superado o sujeito cartesiano no interior de sua crítica à metafísica, qual seria a necessidade filosófica de Nietzsche em propor um novo conceito de sujeito? No interior de sua teoria das forças, no conflito dos instintos que compõem o homem, o conjunto dominante impõe sentidos e significados ao mundo, ao mesmo tempo em que assimila os estímulos provenientes de seu entorno, de modo que o sujeito decorre como produto desse conflito pulsional. A consciência reflexiva é resultado tardio desse processo, e sem a consciência a vida poderia ser possível, como pondera Nietzsche na *Gaia Ciência*⁹⁹⁵, mas esse animal não seria mais o humano, porque lhe faltaria o conflito interior que demanda a imposição de sentidos. O “eu” e o “sujeito” não são noções de fundamento para Nietzsche, mas o sujeito é concebido como uma relação complexa na qual o sentido é o exercício de poder que almeja por mais poder, ou seja, o sujeito precisa interpretar, impor significados e dizer o que é o mundo. Sem sujeito, não existe o mundo dos significados, a linguagem se silenciaria.

Desde 1886, com a elaboração de novos prefácios para suas obras anteriores, Nietzsche quis conferir uma unidade *a posteriori* para sua filosofia com a ideia de transvaloração dos valores. No entanto, quando passou a escrever o *Ecce homo*, o filósofo modificou seus planos literários para identificar em sua própria vida a transvaloração que sua filosofia anuncia. A transvaloração não é algo a ser proposto para o futuro longínquo da humanidade, Nietzsche não pode ser um novo Moisés com novas tábuas para os homens. A transvaloração só poder ser proposta como *maldição* ao que é ruim e ao que torna doente, a transvaloração só pode ser uma reprovação de quem promove a mendacidade, por isso o *Anticristo* é uma condenação do cristianismo e do sacerdote. A transvaloração dos valores é descoberta na própria vida do filósofo, algo que se fez “gênio” e “carne”, o destino para o qual todas as suas “escolhas” e desvios

⁹⁹⁴ CI, A razão na filosofia 5.

⁹⁹⁵ GC 354.

conduziram. Nietzsche só pode *mostrar* a transvaloração ao narrar a si mesmo, ao dizer quem ele é e como ele pôde superar a *décadence*.

A verdadeira crítica não pode ser entendida como da razão, mas somente de uma vida individual e do tempo no qual ela se inscreve. O conceito de sujeito existe no Nietzsche tardio, mas somente como um *conceito*, como um *nome* para designar algo que só existe individualmente. Quando Nietzsche diz insistentemente – “eu” –, ele rompe com a formalidade fria da linguagem filosófica para se constituir como um personagem que orbita seus livros, principalmente *Ecce homo*. Afirmamos que esse livro pode ser compreendido como uma autogenealogia porque há uma autodescrição com elementos biográficos e ficcionais, na qual Nietzsche se identifica com a tarefa de seu pensamento e narra como conseguiu superar seu tempo e se tornar extemporâneo, ou seja, a genealogia no *Ecce homo* não é uma crítica da pureza da razão, mas é a “crítica da razão da minha vida”⁹⁹⁶. Coincidentemente, o destino de Nietzsche é descoberto como o destino que o autor havia traçado para seu personagem Zaratustra, que é despedaçar tábuas e entoar uma grande afirmação da vida, que em 1888 é um dos significados da palavra *dionisiaco* na pena de Nietzsche.

O sujeito precisa continuar existindo no Nietzsche maduro, não como um princípio metafísico, mas como uma ficção construída pela linguagem, da qual não podemos abrir mão, pois ela nos permite *viver*, e não somente a comunicação semântica, mas também nos permite construir novos significados, e com eles construímos a nós mesmos. O “eu penso” é apenas um efeito de superfície de um longo processo fisiopsicológico, e a linguagem com a qual se expressa o pensamento é a forma mais estratificada dessa longa cadeia de impulsos do corpo. Ao contrário do que se comunica ordinariamente com a linguagem semântica, Nietzsche acredita que pode comunicar melhor suas vivências e o *pathos* com o qual escreveu seus livros, porque afirma ter um *grande estilo*, como herdeiro da tradição literária e poética europeia.

O último Nietzsche não fala de um sujeito abstrato ou genericamente aludido, ele discursa sobre si mesmo, sobre seus gostos, distrações e preferências. No *Ecce homo*, Nietzsche narra o “milagre” de sua vida, como as faculdades necessárias para a transvaloração dos valores silenciosamente nele cresceram e ganharam forma, de modo que ele não “teve escolha”, mas foi seu destino pessoal, uma tarefa com a qual ele se

⁹⁹⁶ Antes de se decidir pelo título “*Ecce homo*”, Nietzsche cogitou intitular o livro como “O espelho. Tentativa de uma autoavaliação” (FP 1888, 24 [5]) e como “*Vade mecum*. Sobre a razão de minha vida” (FP 1888, 24 [8]),

reconhece e retrospectivamente ressignifica sua vida. Nietzsche alerta que esse olhar para o próprio passado a fim de narrar a si mesmo não é o autoconhecimento platônico, este encontra na alma o fundamento do eu. “Como alguém se torna o que é” não é uma fórmula prescritiva para Nietzsche, mas uma forma de perceber a si mesmo por meio da história pessoal, por meio dos gostos e das preferências, algo que só é possível perceber pelas marcas deixadas pelo passado e pela observação do gosto.

O reconhecimento prestado a Schopenhauer na *Terceira Consideração Extemporânea* nos ajuda a compreender a tarefa assumida por Nietzsche de se tornar símbolo da transvaloração dos valores no *Ecce homo*, uma vez que o reconhecimento prestado a Schopenhauer e a Wagner nas *Extemporâneas* é redirecionado ao próprio Nietzsche em 1888. Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma: “A consideração que tenho por um filósofo aumenta na proporção exata em que ele é capaz de se oferecer como exemplo”⁹⁹⁷.

Ao analisarmos o *Ecce homo*, vimos que o conhecimento de si não é algo transparente à razão, não se trata de uma introspecção racional à maneira do *cogito*, mas o conhecimento de si só é possível por meio da relação do sujeito com o mundo que o circunscreve, na medida em que o indivíduo surge ao mesmo tempo como herdeiro de seu tempo e como extemporâneo. Nesse sentido, o olhar para o passado e a atenção ao próprio gosto são indícios que podem ser perseguidos para se chegar ao si-mesmo (*Selbst*). Nesse sentido, as linhas escritas em *Schopenhauer como educador* são instrutivas para compreendermos a autonarração feita no *Ecce homo*:

Mas como reencontramos a nós mesmos? Como o homem pode conhecer-se? Ele é algo obscuro e oculto; e se um coelho tem sete peles, o homem, por sua vez, pode se despir sete vezes setenta vezes e ainda não poderá dizer “este é você realmente, esta não é mais uma casca”. Além disso, cavar a si mesmo dessa maneira e, tomando o caminho mais curto, mergulhar com violência na mina subterrânea da própria essência é um início aflitivo e perigoso. Quão facilmente ele se fere aí, a tal ponto que médico algum o pode curar. E, ademais, por que isso seria necessário, quando tudo presta testemunho de nossa essência: nossas amizades e inimizades, nossos olhares e apertos de mão, nossa memória e aquilo de que nos esquecemos, nossos livros e os traços de nossa pena. Mas para estabelecer o mais importante inquirido há este meio. Que a alma jovem olhe retrospectivamente para a vida e pergunte: o que você amou verdadeiramente até agora, o que elevou sua alma, o que a dominou e, ao mesmo tempo, alegrou? Coloque diante de si a série desses objetos venerados e talvez eles lhe revelem, por meio de sua essência e de sua sequência, uma lei, a lei

⁹⁹⁷ SE 3. Tradução Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan.

fundamental de seu verdadeiro si. Compare esses objetos, veja como cada um se completa, estende, supera, transfigura o outro, como eles constituem uma escadaria que até agora você usou para subir na direção de si mesmo; pois sua verdadeira essência não se encontra profundamente escondida em você, mais imensuravelmente acima de você, ou ao menos acima do que você ordinariamente toma por seu eu.⁹⁹⁸

Mas o que importaria ao leitor saber se o “Sr. Nietzsche recuperou a saúde”?⁹⁹⁹ Respondemos a essa pergunta ao destacar que o Nietzsche que se apresenta no *Ecce homo* é uma figura de pensamento que realiza em si a transvaloração dos valores, então, na autodescrição de Nietzsche estão ilustradas as faculdades necessárias para a transvaloração: grande saúde, estômago forte, perspectivismo, *pathos* da distância, hierarquia, imoralismo e jovialidade. Tal figura de pensamento é em parte “verdadeira”, em parte ficcional, mas recontar o passado, dentro da margem de manobra da proibição, não seria uma ficção? Uma vez o que é contado, esquecido e destacado não atende às pretensões de quem o narra, no momento da narração e com propósitos diferentes dos de outrora? O sujeito ficcional do *Ecce homo* é o tipo de ficção necessária à vida porque *a eleva*. Os tipos elevados em Nietzsche, o poeta trágico, o espírito livre, o nobre, o homem redentor, o indivíduo soberano, o tipo Zaratustra, o além-do-homem e a figura Nietzsche de *Ecce homo* são ficções de elevação humana e da cultura postas em contraste com as metáforas do apequenamento, o último homem, o fraco, o dispéptico, o sacerdote, o rebanho, o histriônico, o filisteu da cultura, o nacionalista e o fanático.

No entanto, enquanto a elevação humana é projetada num futuro (ou no passado) da humanidade, como nos casos do além-do-homem e do homem redentor, a figura Nietzsche do *Ecce homo* mostra a elevação em sua própria vida, como ele soube ser tão sábio, esperto e saudável a ponto de se elevar acima da *décadence* não porque se manteve incólume, mas porque soube se defender e curar a si mesmo. Essas indicações são acenadas em 1874, um caminho de autossuperação do qual o *Ecce homo* pode ser lido como figuração tardia.

Se é preferível que se veja cada grande homem precisamente como filho legítimo de seu tempo e se ele, de toda forma, sofre todas as enfermidades de sua época de modo mais forte e sensível do que todos os homens menores, então a luta desse grande homem *contra* seu tempo é, aparentemente, apenas uma luta sem sentido e destruidora contra si mesmo. Mas apenas aparentemente; pois, em seu tempo, ele

⁹⁹⁸ SE 1.

⁹⁹⁹ GC Prefácio, 2.

luta contra aquilo que o impede de ser grande, e para ele isso quer dizer apenas: ser livre e ser completamente ele próprio.¹⁰⁰⁰

Essa elevação de si sobre o seu tempo exige a capacidade de olhar a vida individual a partir das condições de vida – a “vida em geral”, mas o significado da “vida em geral” só pode ser dado pela individualidade de cada vida. “Este é o quadro geral de toda vida, aprenda a partir dele o sentido da sua vida. E inversamente: apenas leia a sua vida e compreenda, a partir dela, os hieróglifos da vida em geral”¹⁰⁰¹. Não compreender as condições de vida, a ignorância em relação ao tempo em que se vive, é uma falta de senso histórico típico dos ingênuos moralistas. Desconsiderar a própria individualidade, em outro extremo, é uma falta de *finesse* artística, cujo objeto a receber formas é o si-mesmo.

Por fim, o egoísmo (*Selbstsucht*) que está no cerne do conceito de sujeito descrito no *Ecce homo* é o pendor de buscar a si mesmo, mas não se trata do egoísmo doentio do acúmulo e da busca hedonista por satisfação, essas são a outra-face do niilismo. O egoísmo sadio é aquele que busca a si-mesmo por meio da elevação e da autossuperação, um amor-de-si que exige o cuidado-de-si (*Selbstzucht*). Zaratustra assim descreveu o amor a si mesmo, como a liberdade do pássaro: “Mas quem quiser ficar mais leve, tornando-se pássaro, tem de amar a si mesmo: — é o que ensino *eu* [...] Deve-se aprender a amar a si mesmo — é o que ensino — com um amor são e saudável: de modo a se tolerar estar consigo e não vaguear”¹⁰⁰².

Zaratustra afirma que “*aprender a se amar*” é uma arte, sutil, astuciosa, a derradeira e mais paciente. Não é coisa fácil amar a si mesmo porque é preciso superar “o espírito de gravidade” que afirma: “a vida é um fardo!” e “o homem é um fardo para si mesmo!”¹⁰⁰³. A afirmação incondicional da vida só será possível no drama de Zaratustra quando houver a reconciliação da vontade com o tempo: a libertação da negatividade do passado por meio da afirmação do eterno retorno. Em 1888, Nietzsche conclui o *Crepúsculo dos Ídolos* apresentando-se como “último discípulo do filósofo Dioniso”, “eu, o mestre do eterno retorno”. O *amor fati* nos últimos escritos de Nietzsche orbita em torno da afirmação dionisíaca da vida: “nada querer diferente, seja

¹⁰⁰⁰ SE 3.

¹⁰⁰¹ SE 3.

¹⁰⁰² ZA III, Do espírito de gravidade 2.

¹⁰⁰³ ZA III, Do espírito de gravidade 2.

para trás, para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...], mas amá-lo!”¹⁰⁰⁴.

A transvaloração que a filosofia de Nietzsche anuncia e que ele figura pessoalmente no *Ecce homo* só pode ser a interdição da doença, a maldição do cristianismo e do ideal de universalidade do Cristo, mas para além do “ruim”, o “bom” não pode ser prescrito como universalizável, por meio e sua autodescrição Nietzsche só pôde mostrar como ele soube cultivar a si mesmo por meio do seu gosto saudável, ele dá seu *testemunho*, mas não quer ser seguido como um “santo”, mas adverte que cada um deve buscar seu próprio caminho para a autossuperação.

O maior risco para “tornar-se quem se é”, segundo Nietzsche, é o homem acreditar que exista um “ego” persistente¹⁰⁰⁵ ao *eu*, porque por trás da máscara há sempre outra máscara¹⁰⁰⁶. O profeta Zaratustra exorta que o “interior do homem é como a ostra, escorregadio e difícil de agarrar” de maneira que “necessita que uma casca nobre, com nobres adornos, interceda em seu favor”¹⁰⁰⁷. Para “aprender a ter casca” é preciso dizer “Eu”, “Sim” e “Não”, e para isso Zaratustra terá de aprender a ficar em pé, andar, correr, saltar e dançar. A metáfora de andar com as próprias pernas a ponto de saltar e dançar nos ajuda a concluir que os valores são transvalorados por uma vida individual, Nietzsche mostrou no *Ecce homo* a sua transvaloração, e a assim como “o rio da vida só pode ser atravessado individualmente”¹⁰⁰⁸, cabe aos “filósofos do futuro” criar o juízo individual sobre o que promove o crescimento e a autossuperação de si mesmo¹⁰⁰⁹. A respeito do caminho que leva a si mesmo, Zaratustra afirma: “Mas este — é meu gosto: — não que seja bom ou seja ruim, mas *meu* gosto, de que não me envergonho nem escondo. “Este — é o *meu* caminho, — qual é o vosso?”, assim respondi aos que me perguntaram pelo “caminho”. Pois o caminho — não existe!”¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁴ EH, Por que sou tão esperto 10.

¹⁰⁰⁵ Cf. EH Por que sou tão esperto 9.

¹⁰⁰⁶ Cf. BM 40; 278.

¹⁰⁰⁷ ZA III, Do espírito de gravidade 2.

¹⁰⁰⁸ Na citação completa de *Schopenhauer como educador*, lemos: “Ninguém pode atravessar por você as pontes sobre as quais apenas você deve atravessar o rio da vida, só você e ninguém mais. Com efeito, há incontáveis trilhas e pontes e semideuses que o podem carregar através do rio; mas apenas ao preço de si mesmo; se você se penhoraria e se perderia. Há no mundo apenas um caminho que ninguém além de você pode trilhar: aonde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o. Quem foi que proferiu a sentença: ‘um homem nunca se eleva tanto como nas ocasiões em que não sabe aonde seu caminho pode conduzir?’” (SE 1. Nietzsche cita Oliver Cromwell, que por sua vez cita Ralph Emerson).

¹⁰⁰⁹ Cf. BM 43.

¹⁰¹⁰ ZA III, Do espírito de gravidade 2.

Finalmente, como palavra de encerramento e despedida, citamos um texto que traz a audácia da pena de Nietzsche, e indica como sua filosofia é uma provocação pessoal contra o comodismo de todas as épocas. No texto preparatório para o aforismo 43 de *Além de bem e mal*, no qual Nietzsche afirma que “o meu bem” não é mesmo bem “na boca do vizinho” porque “o comum tem pouco valor”, o texto não-publicado termina com uma interessante interlocução do autor com o leitor, na qual Nietzsche olha para fora do livro, para quem o está lendo, e faz uma série de perguntas. O estilo performático de Nietzsche quer despertar alguma reação do leitor diante do texto:

– E o senhor, meu caro vizinho, que olha para mim justamente por cima do ombro em direção ao livro, o senhor até mesmo insiste em concordar comigo nesse ponto? O senhor olha para esse livro e diz sim para ele? Fora daqui com o senhor! Não quero ficar desconfiado do que acabei de escrever por causa do senhor. Eu mesmo, como todos o filósofos, também amo a verdade: todos os filósofos até aqui amaram as suas verdades.¹⁰¹¹

¹⁰¹¹ FP 1885, 37 [2].

REFERÊNCIAS

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A “Grande Política”: Fragmentos**. Col. Cadernos de tradução. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. **Aurora: reflexões sobre preconceitos morais**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

_____. **Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie**. Tradução e notas por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2012.

_____. **A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Correspondencia VI: octubre 1887 – enero 1889**. Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 4. ed. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 2007, 7 Letras.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe (eKKGWB)**. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Fragmentos do espólio: julho de 1882 ao inverno de 1883/1884**. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885.** Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos finais.** Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. **Fragmentos póstumos: vol VI: 1885 – 1887.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos: vol VII: 1887 – 1889.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Fragmentos póstumos: vol I: 1869 – 1874.** 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos: vol II: 1875 – 1882.** Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos: vol III: 1882 – 1885.** Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos: vol IV: 1885 – 1889.** 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. **Humano, demasiado humano: uma filosofia para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Humano, demasiado humano II: uma filosofia para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles.** Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. **La naissance de la tragédie.** Fragments posthumes : automne 1869 – printemps 1872. Traduit par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard, 1977.

_____. **Obras completas.** Vol. I. Escritos de Juventud. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2013.

_____. **Obras completas.** Vol. II. Escritos Filológicos. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2013.

_____. **Obras incompletas.** Col. Os Pensadores. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1974.

_____. **O anticristo: maldição ao cristianismo.** Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O caso Wagner: um problema para músicos.** Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo.** Trad. Jacó Guinsburg São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. **Schopenhauer como educador.** III Consideração extemporânea. Tradução Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.** Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

COMENTADORES DE NIETZSCHE

ANREAS-SALOMÉ, Lou. **Nietzsche em suas obras.** Tradução José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

ALISSON, Henry. E. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense.** New Haven: Yale University Press, 2004.

ARALDI, Clademir. **Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.** . Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. Os extremos do niilismo europeu. In.: **Estudos Nietzsche,** Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169 – 182, jul/dez. 2012.

BENCHIMOL, Márcio. **Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.** São Paulo: Annablume, 2002.

BLONDEL, Éric. **Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique.** Paris: L'Harmattan, 2006.

BRESSAN, Loidemar Luiz. A crítica kantiana ao idealismo material. In.: **Thaumazein,** v. 1, n. 1, Santa Maria, p. 1 – 14, 2007. Disponível em: <<https://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/191>> Acesso 28.05.2018.

BRUSOTTI, Marco. O “autoapequenamento do homem” na modernidade. In.: GARCIA, André Luis Muniz; ANGIONI, Lucas. **Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.** Campinas: Editora PHI, 2014, p. 101 – 175.

BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche.** Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

CAMPIONI, Giuliano. Nietzsche e a filologia, a filologia e Nietzsche. Minhocas e tesouros. A pesquisa das fontes e a “biblioteca ideal” de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 33, 2013, p. 15 – 40.

CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. In.: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul/dez. 2018.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Tradução Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2000.

CONSTÂNCIO, João. Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject. In.: Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer; Ryan, Bartholomew (Orgs.). **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 279 -316.

_____. “O que somos livres para fazer?”: Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. In.: MARTON, S.; MAYER BRANCO, M. J.; CONSTÂNCIO, J. Sujeito, decadência e arte: **Nietzsche e a modernidade**. Rio de Janeiro/Lisboa: Tinta da China, 2014.

D’IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

DALLA VECHIA, Ricardo Bazilio. A filosofia da filosofia de Nietzsche: uma releitura de F. Kaulbach. In.: **Revista Sofia**. Vitória, vol. 3, n.2, jul/dez 2014, p. 216 -230.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

FAUSTINO, Marta. Da *Grande Saúde*. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 257-286, jul/dez. 2014.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Loyola, 2014.

GERHARDT, Volker. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: MARQUES, Antônio. **Nietzsche: cem anos após o projeto “vontade de poder-transmutação de todos os valores”**. Lisboa: Veja, 1986.

GIACOIA Junior, Oswaldo. Autossupressão como catástrofe da consciência moral. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). **A fidelidade à terra**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 15 – 30.

_____. Nietzsche: o fim da metafísica e os pós-modernos. In.: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 14 – 45.

_____. **Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. Metafísica e subjetividade. In.: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. S. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Nietzsche: entre servo e livre-arbítrio. In.: MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** Vol. I e II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ITAPARICA, André Luís Mota. Crítica da modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n.1, jan/jun 2011, p. 59 – 79.

ISHIKAWA, Ítalo Kiyomi. **A metáfora do meio-dia em Nietzsche**, 156 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Federal do Paraná, 2015.

JANZ, Curt Paul. III Volumes. **Friedrich Nietzsche: uma biografia.** Tradução Markus A Hediger. Petrópolis, RJ: 2016

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Editorial, 2015.

JULIÃO, José Nicolao. A terceira parte de *Zaratustra*: eterno retorno como imperativo existencial. In.: **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p. 80-112.

_____. **O Ensino da Superação em Assim Falou Zaratustra.** Campinas: Ediora Phi, 2016.

_____. **Para ler o Zaratustra de Nietzsche.** Barueri, SP: Manole, 2012.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.** New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KOFMAN, Sarah. **De l'Ecce homo de Nietzsche.** Paris: Éditions Galilée, 1992.

KOKETSU, Carlos Kenji. **O prazer no absurdo: uma leitura contextual do aforismo 213 de Humano, demasiado humano**, 137 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2016.

KRAMMERER, François. **Nietzsche, le sujet, la subjectivation: une lecture d'Ecce homo.** Paris: L'Harmattan, 2008.

LOPES, Rogério. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. In.: **Dissertatio**, Pelotas, v. 35, p. 227-247, 2012.

LOUKIDELIS, Nikolaos. Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen *cogito, ergo sum*, in: **Nietzsche-Studien**, Berlin: W. De Gruyter, v. 34, 300–309, 2005.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**. Paris : Hachette Littératures, 1991.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNUS, Bernd. **Nietzsche's existential imperative**. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. “Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce homo”. In.: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 141, p. 891 – 903, dez/2018.

_____. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: questões de método. In.: **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2, 2018, p. 7 – 24.

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio. In.: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001, p. 143 – 166.

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? in: **Ética**. NOVAES, Adauto (Org.). Ética. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. O acervo Nietzsche na Biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimer. In.: *Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez. 2008.

MOREIRA, Fernando de Sá. Contribuições ao estudo das cartas de Nietzsche: Análise e levantamento de possibilidades a partir do caso Schopenhauer. In.: **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 125 - 149, jan./jun. 2016.

MONTINARI, Mazzino. **“La Volonté de Puissance” n’è existe pas**. Traduction: Patricia Farazi et Michel Valensi. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997.

_____. Ler Nietzsche: o Crepúsculo dos ídolos. In.: **Cadernos Nietzsche**, v. 3, p. 77-91, 1997.

MÜLLER, Enrico. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. In.: **Revista Sofia**, Vitória, vol.4, n.1, jan/jun 2015, p. 17 – 37.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

OLIVEIRA, Jelson. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Coleção Pensamento Contemporâneo, Curitiba: Champagnat, 2010.

_____. Educação como autolibertação na filosofia de Nietzsche. In.: **Pensamento Educacional**, Curitiba, V.8, n. 19, maio/ago 2013, p. 132 – 146.

_____. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. In.: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, vol. 10, n. 2, mai/ago 2009, p. 174 – 187.

_____. Nietzsche e a viagem como metáfora antimetáfisica. In.: **Revista portuguesa de filosofia**, Braba, vol. 71 (2-3), 2015, p. 629 – 650.

_____. O conceito de *Décadence* para a exumação de um Século. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZATTI Jr., Wilson Antonio (Orgs.). **120 anos de Para a Genealogia da moral**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. pg. 107 -127.

_____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem a metafísica**. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. In.: **Aurora Revista de Filosofia**, Curitiba, vol. 28, n. 44, maio/ago, 2016, p. 633 – 652.

_____. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

_____. A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 23, p. 105 – 120, 2007.

_____. Artes de hipnose e entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da moral. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZATTI Jr., Wilson Antonio (Orgs.). **120 anos de Para a Genealogia da moral**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. pg. 69 – 86.

_____. Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”. In.: **Dissertatio Revista de Filosofia**, Pelotas, Vol. 42, 2015, p. 27 – 44.

_____. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. In.: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, jan/abr, 2018, p. 93 -119.

Entre a *characterologia* de Schopenhauer e o *tornar-se o que se é* de Nietzsche. In.: **Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro, Vol. 7, n. 1, jan/jun 2016, p. 57 – 73.

_____. Entre a *décadence* e a *Rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. In.: **Cadernos de Filosofia Alemã**, Campinas, vol. 21, jan/jun 2013 p. 11 – 28.

_____. Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios. **Revista Sofia**, Vitória, Vol. 3, n. 2, jul/dez 2014, p. 127 – 141.

_____. Memória e esquecimento em Nietzsche. In.: AZEREDO, Vânia Dutra (Org.). **Falando de Nietzsche**. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 67 – 80.

_____. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Col. Nietzsche em Perspectiva. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

_____. Nietzsche e Kant: aproximações, usos e afastamentos. In.: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. S. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2015.

_____. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. In.: **Kant e-Prints**. Campinas, série 2, v. 4, n.2, jul/dez 2009, p. 329.

_____. O perdão como sinal de força e saúde: especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche. In.: **As dobras da memória**. Org. Barrenechea, Miguel Angel de. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. Transformação conceitual. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v.2 n. 2. p.17 - 30, 2º sem. 2009.

RABELO, Rodrigo. **A arte na filosofia madura de Nietzsche**. Londrina: Edue, 2013.

RICHARDSON, John. Nietzsche and transcendental argument. In.: **kriterion**, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 287-305.

ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

RUBIRA, Luís. A tarefa da transvaloração: esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888. In.: **Discurso**, v. 48, n. 2, 2018, o. 135 – 154.

SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. In.: **European Journal of Philosophy**, Vol.10, n 2. Dezembro 2002. p. 231 – 245.

SENA, Allan Davy Santos. **Nietzsche e o tipo psicológico do redentor**, 535 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

_____. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico Jesus em *O Anticristo*. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

SOULADIÉ, Yannick. Cristo e anticristo: figuras da inversão dos valores. Tradução Ernani Chaves e Allan Davy Santos Sena. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253 - 279, jul./dez. 2011.

SOMMER, Andreas Urs. **Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner**, Berlin: Walter De Gruyter, 2013

STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. Berlin /New York: W. De Gruyter, 1983.

SOUSA, Flávio de. **A reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche**, 175, pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.

STEGMAIER, Werner. *A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Ecce homo, Por que sou um destino, 1*. In.: SILVA JÚNIOR, Ivo da (Org.). **Filosofia e cultura: Festschrift para Scarlett Marton**. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 195

_____. **As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche**. VIESENTEINER, Jorge. L.; GARCIA, André. L. M. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce Homo. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.

_____. **Nietzsches “Genealogie der Moral”**. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre “Para além de bem e mal”**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

_____. O filósofo como clínico da crítica à cultura. Tradução Jorge Viesenteiner. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265 - 286, jan./jun. 2010.

WEBER, José Fernandes. Crítica à moral e educação: sobre o espírito livre de Nietzsche. In.: **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n.1, jan/abr 2011, p. 65 – 74.

WIENAND, Isabelle. Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche's Use of the Cartesian Model. In.: Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer; Ryan, Bartholomew (Orgs.). **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 49 – 64.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche. In.: **Revista Filosófos**, Goiânia, v. 21, n. 2, jul/dez 2016, p. 127 – 159.

_____. Estrutura formal e semântica do argumento autogenelógico em Nietzsche. In.: **Cadernos de Filosofia Alemã**, Campinas, vol. 20, n. 2, jul/dez 2015 p. 105 – 119.

_____. O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. In.: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 127, jun/2013, p. 141-155.

_____. Sobre a encenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, vol. 5, n. 2, jul/dez 2014, p. 189 – 214.

_____. Sobre o significado de uma genealogia de si no livro *Aurora* de Nietzsche ('Si' como o próprio Nietzsche e como filósofo). In.: **Philosophica**, Lisboa, vol. 45, 2015, p. 39 – 55.

_____. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, p. 327-353.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. O acervo Nietzsche na Biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimer. In.: **Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez. 2008.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

_____. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ZATTONI, Romano Scroccaro. **Genealogia como crítica em Nietzsche**, 181 pg. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017.

OUTROS AUTORES

ARISTÓTELES. **Metafísica: livros IV e V**, Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 14, tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2007.

_____. **Metafísica: livros VII e VIII**, Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n. 11, tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**, 167 pg. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, 2012.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant: uma revolução filosófica**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CASSIN, Barbara (Org.). **Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles**. Paris: Seuil, 2004.

DEBONA, Vilmar. Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. In.: **Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro, Vol 4, n. 1, jan/jun 2013, p. 33 – 65.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. In.: **Obra escolhida**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia, 1962.

ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**, vol. 1, tradução de Enio Paulo Giachini e glossário por Hermógenes Harada. Petrópolis: Vozes, 2008.

FÉRÉ, Charles. **Sensation et mouvement: études expérimentales de psychomécanique**. Paris: Félix, 1887. Disponível em: <<https://archive.org/details/sensationetmouve00fere>>. Acesso em 10.08.2018.

FERNANDES, Marco Aurélio. Subjetividade e Subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In.: **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 21, n. 36, jul – dez 2014, p. 121 – 152.

FOUCAULT, MICHEL. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981 – 1982). Tradução Márcio Alves Fonseca e Sama Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Conferência 1. In.: **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In.: **Microfísica do poder**. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GOLDSCHIMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In.: **A religião de Platão**. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1963. p. 139-147

GUEROULT, Martial. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Tradução Pedro Jonas de Almeida. In.: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.30, n.1, p. 235-246, 2007.

_____. O método na história em história da filosofia. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello. In.: **Revista Sképsis**, São Paulo, n. 12, s/d, p. 160 – 170.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução Denise Bottmann, Porto Alegre: LP&M Editores, 2009.

HADOT, Pierre. Tradução Dion Davi Macedo. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HECK, José Nicolau. Imperativo Categórico e doutrina dos deveres em Kant. In: **Revista Estudos**. Goiânia: v. 31, nº 3, 2004. P. 497 – 516.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Bulbenkian, 1997.

_____. **Crítica da razão pura** (Col. Os Pensadores). Tradução e introdução de Valério Rohden. São Paulo: 1983.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Traduzido por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Metafísica dos costumes**. Tradução Clélia Aparecida Martins. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? In.: **Textos Seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

LANGE, Friedrich Albert. **Historia del materialismo**. Traducción Vicente Colorado. Tomo II. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1903.

PASCAL, GEORGES. **Comprender Kant**. Introdução e tradução Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Edufpa, 2011.

_____. **Fedro**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Edufpa, 2011.

_____. **O banquete**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Edufpa, 2018.

PEREZ, Daniel Omar. **Kant e o Problema da Significação**, 2008. Curitiba: Champagnat, 2008.

RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

ROSENFELD, Denis L. **Descartes e as Peripécias da Razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Vol. 1. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.