

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado em Filosofia Moral e Política



Tese de Doutorado

O si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche:
uma investigação sobre seus múltiplos sentidos e seu significado

Paulo Rogério da Rosa Corrêa

Pelotas, 2024

Paulo Rogério da Rosa Corrêa

O si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche:

uma investigação sobre seus múltiplos sentidos e seu significado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de
Bibliotecas Catalogação da Publicação

C824s Corrêa, Paulo Rogério da Rosa

O si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche
[recurso eletrônico] : uma investigação sobre seus
múltiplos sentidos e seu significado

/ Paulo Rogério da Rosa Corrêa ; Luís Rubira,
orientador. — Pelotas, 2024.

227 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2024.

1. Nietzsche. 2. Si-mesmo. 3. Sentidos. 4. Significado.
I. Rubira, Luís, orient. II. Título.

Paulo Rogério da Rosa Corrêa

O si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche:
uma investigação sobre seus múltiplos sentidos e seu significado

Tese aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 16/12/2024

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luís Rubira (orientador)
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Clademir Araldi
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Eduardo Nasser
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Profa. Dra. Vânia Dutra Azeredo
Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

**Dedico essa pesquisa à minha mãe Rufina
que, ao trabalhar como faxineira, trazia para
casa os livros velhos descartados pelos
filhos dos patrões.**

**Dedico ao meu filho Ricardo, minha
eternidade.**

Agradecimentos

Esse trabalho foi construído em meio a condições adversas, que exigiram de mim uma constante autossuperação. Quem se dedica ao estudo de Nietzsche sabe que sua filosofia não nos deixa incólumes, de modo que a cada aforismo ou máxima a coragem era reconquistada. A longa jornada que culminou nessa tese só foi possível graças ao apoio fundamental de diversas pessoas, cada uma contribuindo, à sua maneira, para a sua realização.

Meu profundo agradecimento ao meu orientador, Professor Luís Rubira, não apenas pela confiança e amizade, mas também por ser uma referência exemplar tanto como docente quanto como pesquisador.

Aos professores que compuseram a banca examinadora: Clademir Araldi, Eduardo Nasser, Oswaldo Giacoia Junior e Vânia Azeredo. Minha sincera gratidão pela generosidade, pelas valiosas sugestões e pelo cuidado com que acolheram a minha pesquisa. Seus apontamentos foram essenciais para o aprimoramento desse trabalho.

Aos colegas do Grupo de Estudos Nietzsche da Universidade Federal de Pelotas (GEN- UFPel), em especial Rafael Silveira e Wagner França, bem como os demais orientandos do professor Rubira: Henrique Maciel, Josiana Andrade e Daniel Eslabão.

À Roberta Melo, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, minha parceira de pesquisa e de tantos anseios acadêmicos e de vida. Agradeço pelo carinho, cumplicidade e estímulo incondicional.

À professora e amiga Luisa Vaz, minha gratidão pelas correções de português que muito contribuíram para a clareza deste texto.

À querida amiga Joice Kaufmann, meu agradecimento pelo acolhimento e pelo carinho durante os estágios de docência, momento desafiador que sua amizade tornou mais leve.

Por fim, registro meus agradecimentos aos meus alunos do Instituto Federal da Fronteira Sul – campus Bagé (IFSul–Bagé), cujo entusiasmo e compreensão nos momentos mais desafiadores serviram como constante motivação na reta final deste percurso.

Agradeço também à CAPES, pela concessão de bolsa de estudos que viabilizou uma parte importante dessa pesquisa, meu reconhecimento pelo apoio institucional.

Resumo

CORRÊA, Paulo Rogério. **O si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche: Uma investigação sobre seus múltiplos sentidos e seu significado.** Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira. 2024. 227 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

O trabalho de tese de doutorado tem como objetivo investigar os sentidos e o significado do si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche. A hipótese principal é de que o si-mesmo comporta uma variedade de sentidos e um significado. Por sentido, entendemos as diversas maneiras pelas quais o si-mesmo é apresentado e por significado o que de fato é representado por meio dessa noção. Pensamos, assim, que o si-mesmo apresenta muitas formas, que podem ser um conceito (“instinto”, “ego”, “grande razão”, “alma”), um termo (“Algo”, “Isso”), uma noção (“providência pessoal”) ou ainda uma expressão (“tornar-te o que és”, “granito de *fatum* espiritual”). O significado, por sua vez, sempre indica aquilo que é próprio, insuprimível a um determinado indivíduo, a uma tipologia ou uma cultura (como a grega ou a alemã). Ao longo da investigação é possível identificar que o si-mesmo se conecta a um Todo, variável conforme plano ontológico adotado pelo filósofo em diferentes momentos de sua produção filosófica. Inicialmente (1872 até 1876), o Todo corresponde ao Uno-primordial, que funciona como sustentáculo aos impulsos dionisíaco e apolíneo, bem como à Vontade. Em um segundo momento (1878 até 1882) Nietzsche reivindica a “observação psicológica” sobre as paixões e os impulsos, bem como, o questionamento sobre a dicotomia entre altruísmo e egoísmo. Esta em jogo, portanto, a concepção do homem como um ser natural. Nas obras posteriores ao quarto livro de *A gaia ciência* (1883 até 1888) o Todo corresponde à vontade de poder e à organização hierárquica das forças presentes, tanto naquilo que é próprio, quanto na constituição do mundo. Em outras palavras, as características e os aspectos do si-mesmo vão depender do percurso filosófico de Nietzsche, bem como dos debates com os quais se defronta. É decorrente desse entendimento a organização que adotamos no que diz respeito à estruturação dos capítulos. O primeiro capítulo destina-se às obras que vão de *O Nascimento da tragédia*, de 1872, até a IV Consideração Extemporânea: *Richard Wagner em Bayreuth*, de 1876. O segundo capítulo abrange do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, de 1878, até os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, de 1882. O terceiro e o quarto capítulos são destinados à abordagem do si-mesmo nas obras que iniciam em 1883, com *Assim falou Zaratustra*, até as obras finais em 1888.

Palavras-chave: Nietzsche. Si-mesmo. Sentidos. Significado.

Abstract

CORRÊA, Paulo Rogério. The self in Friedrich Nietzsche's philosophy: An investigation into its multiple senses and meaning. Advisor: Prof. Dr. Luís Rubira. 2024. 227 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) - Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2024.

The aim of this doctoral thesis is to investigate the meaning and significance of the self in Friedrich Nietzsche's philosophy. The main hypothesis is that the self includes a variety of senses and one meaning. By sense, we mean the various ways in which the self is presented, and by meaning what is actually represented by this notion. We therefore think that the self has many forms, which can be a concept ("instinct", "ego", "great reason", "soul"), a term ("Something", "It"), a notion ("personal providence") or even an expression ("to become what it is", "granite of spiritual *fatum*"). The meaning, in its turn, always indicates what is proper, insuppressible to a particular individual, typology or culture (such as Greek or German culture). Throughout the investigation, it is possible to identify that the self is connected to a Whole, which varies according to the ontological plan adopted by the philosopher at different moments in his philosophical production. Initially (1872 to 1876), the Whole corresponds to the One-primordial, which acts as a support for the Dionysian and Apollonian impulses, as well as the Will. In a second moment (1878 to 1882), Nietzsche claims 'psychological observation' on passions and impulses, as well as questioning the dichotomy between altruism and egoism. The conception of man as a natural being is therefore at stake. In the works after the fourth book of *The Gay Science* (1883 to 1888), the Whole corresponds to the will to power and the hierarchical organisation of the present forces, both in what it is proper and in the constitution of the world. In other words, the characteristics and aspects of the self will depend on Nietzsche's philosophical journey, as well as the debates he faces. The organisation we adopted with regard to the structure of the chapters stems from this understanding. The first chapter deals with the works from *The Birth of Tragedy*, 1872, to the Fourth Extemporaneous Consideration: *Richard Wagner at Bayreuth*, 1876. The second chapter covers the first volume of *Human, all too human*, from 1878, to the first four books of *The Gay Science*, from 1882. The third and fourth chapters focus on the approach to the self in the works that begin in 1883, with *Thus Spoke Zarathustra*, until the final works in 1888.

Keywords: Nietzsche. Self. Senses. Meaning.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

O trabalho adota sobre as obras de Nietzsche utilizadas na tese a notação convencionada pelo periódico *Cadernos Nietzsche*. As siglas em alemão são acompanhadas da sigla em português, seguida pelo número do aforismo.

I- Textos editados por Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O Nascimento da tragédia) – 1872
DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor) – 1874
HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações Extemporâneas II: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida) – 1874
SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador) – 1874
WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtung. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth) – 1876
MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (vol.1) (Humano, demasiado humano (vol.1) – 1878
VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Vermischte Meinungen* (Humano, demasiado humano (vol.2): Miscelânea de opiniões e sentenças) – 1879
WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado humano (vol.2): O andarilho e sua sombra) – 1880
M/A – *Morgenröte* (Aurora) – 1881
FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência) – 1882
Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra) – 1883-1885
JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal) – 1886
GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Para a Genealogia da Moral) – 1887
WA/CW – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner) – 1888
GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos) – 1888
NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contra Wagner) – 1888

II- Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist* (O anticristo) – 1888
EH/EH – *Ecce Homo* – 1888

III- Textos inéditos inacabados:

GMD/DM – *Das griechische Musikdrama* (O drama musical grego) – 1870
DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisíaca do mundo) – 1870

IV- Fragmentos Póstumos

Nachlass/FP – *Fragmentos Póstumos*

A tradução das obras de Nietzsche em língua portuguesa por nós utilizada foi a de Paulo César de Souza (PCS), de modo que só assinalaremos a tradução ao fim de uma citação quando ela for de outro tradutor, como Rubens Rodrigues Torres filho (RRTF), Clademir Araldi, Eduardo Nasser, Antonio Edmilson Paschoal ou modificações feitas por nós.

* A tradução da obra *A visão dionisíaca de mundo* é de autoria de Marcos Sinésio Fernandes

* A tradução da *Considerações Extemporâneas I* é de autoria de Antonio Edmilson Paschoal

* A tradução da *Considerações Extemporâneas II* é de autoria de André Itaparica

* A tradução da *Considerações Extemporâneas III* é de autoria de Clademir Araldi

* A tradução da *Considerações Extemporâneas IV* é de autoria de Anna Cavalcanti

* Todas as traduções dos *Fragmentos Póstumos* são de nossa autoria, bem como das Conferências de Jung. *Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra* (1934-1939) e do texto de Otto Most "Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche".

* Para a correspondência será utilizada a nomenclatura adotada pelo *Nietzsche source*: BVN – *Briefe von Nietzsche* (*Cartas de Nietzsche*).

* Na citação o algarismo arábico indicará o aforismo. No caso de *Para a Genealogia da moral* o algarismo romano anterior ao arábico indicará a parte do livro.

* Para os *Fragmentos Póstumos*, será utilizada a sigla *Nachlass/FP*, seguida de indicação de ano, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o *Fragmento*.

* Para se referir ao nosso objeto de estudo optamos pela grafia si-mesmo (letra inicial minúscula e com hífen). Durante a escrita vamos usar "si-próprio" na acepção de advérbio reflexivo, insuprimível de qualquer construção textual. Nos textos de Nietzsche utilizaremos "si mesmo" (letra inicial minúsculas e sem hífen), para indicar o advérbio reflexivo, conjunção ou advérbio pronominal. Na forma substantivada utilizaremos "Si-mesmo" (*das Selbst*) (letra inicial maiúscula e com hífen).

Sumário

INTRODUÇÃO	12
 I – DO “ESQUECIMENTO DE SI-MESMO” AO “SI-MESMO SUPERIOR”	32
1.1- “Esquecimento de si mesmo” e “esquecimento”	32
1.2 “Sê tu mesmo” e “Si-mesmo superior”	55
 II – DO “SI-MESMO SUPERIOR” A “EXPERIMENTAÇÃO DE SI MESMO”	73
2.1 “Si-mesmo superior” e “autêntico Si-mesmo”	73
2.2 “Vivência” e “experimentação de si mesmo”	95
 III – “CORPO” E “ALMA COMO ESTRUTURA SOCIAL DOS IMPULSOS E AFETOS”	110
3.1 “Dos trasmundanos” ao “corpo elevado”	110
3.2 “Caminho para si-mesmo”	126
3.3 A “alma” como “uma palavra para um algo no corpo”	149
 IV – DO “INSTINTO” AO “FATUM”	172
4.1 “Algo” e “instinto”	172
4.2 “Ausência de si-mesmo” e “ser em si-mesmo”	194
4.3 – “Tomar a si mesmo como fado”	204
 CONCLUSÃO	218
 REFERÊNCIAS.....	223

INTRODUÇÃO

O si-mesmo é a noção utilizada por Friedrich Nietzsche para indicar aquilo que é o mais próprio, insuprimível a um determinado indivíduo, a uma tipologia ou então a uma cultura. Todavia, essa noção vai ser expressa através de diferentes nomes, de modo que assume diversos sentidos e um significado ao longo de suas obras. Por sentido, entendemos os muitos termos, conceitos e expressões, etc. utilizados para designar aquilo que é próprio. O significado, por sua vez, indica aquilo que é representado, que pode ser um indivíduo, uma tipologia ou uma cultura. Dessa forma, o trabalho de tese tem como objetivo, justamente, investigar os sentidos e os significados do si-mesmo na filosofia de Nietzsche, mostrando que, as muitas maneiras, o si-mesmo adquire há uma unidade subjacente que se expressa em um mesmo significado.

A investigação por meio da semântica se mostra pertinente para compreender essa problemática. Gotlob Frege em seu ensaio “Sentidos e significados” mostra que há muitas maneiras para se referir a um objeto ou fenômeno. O exemplo de Frege é o planeta Vênus. Para se referir a esse corpo celeste podemos usar tanto “estrela da manhã”, quanto “estrela da tarde”, é possível ainda falar de “objeto celeste”, “o segundo planeta do sistema solar a partir do sol”, ou então, “o objeto mais brilhante do céu noturno”, etc. Há, portanto, muitos sentidos que denotam sempre o mesmo referente (FREGE, 2011, p.31. Trad.: Sérgio Miranda). A partir do entendimento de Frege é possível lançar mão de um outro exemplo, bastante simples, mas elucidativo, como o referente “Nietzsche”. Há muitas maneiras de, em um texto, nos referirmos a “Nietzsche” sem precisarmos ficar repetindo reiteradamente o seu nome. Podemos lançar mão de expressões como “filósofo alemão”, “filósofo de Sils Maria”, “filósofo da morte de Deus”, “escritor de *Assim falou Zaratustra*”, “filósofo do eterno retorno”, “filósofo da transvaloração de todos os valores”, etc. As diferentes maneiras denotam sempre o mesmo referente. Contudo, há uma sutileza a ser observada. Tal qual o planeta Venus só pode ser descrito como “estrela da manhã”, pela manhã e, “estrela da tarde”, à tarde; tomar o referente “Nietzsche” como “filósofo alemão” só é possível se “filósofo” significar o desenvolvimento de aparato conceitual e reflexão próprias. Assim, a expressão “filósofo alemão” só pode indicar com precisão o referente “Nietzsche” a partir do

momento em que suas contribuições filosóficas adquirem certa originalidade. Em outras palavras, os diversos sentidos só podem ser plenamente entendidos dentro de contextos. A mesma situação pode ser observada em relação ao si-mesmo. As muitas palavras, termos e expressões utilizadas como sentidos para o si-mesmo são dependentes dos contextos e do repertório conceitual que Nietzsche mobiliza nos diversos momentos de sua filosofia. Essa observação metodológica foi feita, inclusive, por Werner Stegmaier “Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico”. É nesse entendimento, a proposta de compreensão sobre os contextos de “utilização de conceitos” e “processo semiótico” no qual se desenvolvem e podem receber “novos sentidos” (STEGMAIER, 2011, p.179. Trad.: Vilas Bôas).

Em termos semânticos, o si-mesmo cumpre, no idioma alemão, diversas funções gramaticais. A forma mais comumente usada para designá-lo é “*selbst*”, o qual pode ser advérbio, conjunção, adjetivo pronominal (pronome adjetivo) ou pronome reflexivo, nessa última forma, indica o sujeito da oração que realiza uma ação voltada para si próprio. Assim, é possível encontrar “a si mesmo” (*sich selbst* ou *sich selber*), “a ti mesmo” (*dich selbst*), etc. Todavia, em formações compostas têm equivalente na língua portuguesa ao prefixo “auto” como em “autoesquecimento” ou “esquecimento de si mesmo” (*Selbstvergessenheit*) (GT/NT §1), “auto-observação” ou “observar a si mesmo” (*Selbstbeobachtung*) (VM/OS §223) e “autoexperimentação” ou “experimentação de mesmo” (*Selbst-Versuchung*) (FW/GC “Prefácio”, §2). Ao longo das suas obras, Nietzsche faz um uso bastante peculiar das formas adverbiais e pronominais utilizando-as, por vezes, como substantivos. No primeiro caso, verifica-se a presença de um “Si-mesmo” na forma substantivada que aparece por diversas vezes em quatro obras: “Sê tu mesmo” (*Sei du Selbst*) na Terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador* (SE/Co. Ext. III §1); “Si-mesmo superior” na Terceira e Quarta extemporâneas e em *Humano, demasiado humano I*, “Si-mesmo autêntico” (*Eigentliche Selbst*) em *Aurora* §50 e “o Si-mesmo” (*das Selbst*) na seção “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falou Zaratustra*. Quanto aos pronomes, Nietzsche também utiliza, na forma substantivada, o pronome indefinido “algo” (*Etwas*) e os pronomes pessoais, “Tu” (*Du*) e “Eu” (*Ich*). Estes últimos na seção do “amor ao próximo” de *Zaratustra* (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). Todavia, é

possível encontrar outros termos e conceitos que, em contextos específicos, adquirem o mesmo sentido de “*selbst*”. Como por exemplo “alma”, que tem lugar no discurso “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falou Zaratustra*. “Alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”. Cabe notar que se a alma é uma palavra para o Si-mesmo no corpo podemos entender também que ela é uma das muitas nomeações para esse “um algo”. A palavra “instinto”, por sua vez, em situações específicas, também comporta significado semelhante ao de si-mesmo: “Meu instinto que permaneceu sadio inventou para mim, e me receitou ele próprio” (VM/OS, “Prefácio” §2. Trad.: RRTF). Há, portanto, uma capacidade do instinto de determinar e delegar tarefas. Em *Ecce homo*, Nietzsche investiga seus próprios instintos diante das suas tarefas mais prementes. Assim, tem lugar “instinto de defesa” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8) que pouco a pouco mostra-se como um dirigente que determina a tarefa. Com o mesmo significado de si-mesmo “um algo” tem presença novamente na seção “Dos desprezadores do corpo”, no prefácio de *Miscelânea de opiniões e sentenças*: “algo (*Etwas*) escondido e senhorial” (VM/OS, “Prefácio” §4. Trad.: RRTF).

No significado que remete a um determinado indivíduo é importante observar duas questões. A primeira é relativa ao que podemos entender como níveis do si-mesmo, ou seja, Nietzsche, nas obras da juventude, investiga o si-mesmo do homem cotidiano, saturado pela covardia e pelo temor, e o diferencia do “Si-mesmo superior” (*Höheren Selbst*) de Schopenhauer e Wagner, tomados como modelos visando justamente à contraposição a um tempo sujeito à massificação dos hábitos e costumes. Entretanto, a partir da operacionalização da vontade de poder (*Wille zur Macht*), em obras do período intermediário, a noção de “indivíduo” passa a designar uma multiplicidade de forças como instintos e impulsos, de modo que o si-mesmo vai significar a resultante dessa multiplicidade.

No segundo significado Nietzsche se utiliza do si-mesmo para caracterizar o próprio característico de uma tipologia, como, por exemplo, “os alemães”, “o homem moderno”, “os espíritos livres”, “os nobres”, “os cristãos”, etc. Há, no entanto, um terceiro significado identificável quando se refere “ao espírito grego” e ao “espírito alemão”. Neste último caso, o si-mesmo designa aquilo que é próprio de uma cultura.

É de se questionar sobre o motivo de Nietzsche fazer uso de diversos

sentidos e significados para o si-mesmo. Parte da resposta tem a ver com a linguagem, isto é, com a insuficiência existente para se referir com precisão e clareza sobre aquilo que é próprio a um dado “indivíduo”, a uma “tipologia” ou a um “cultura”. Outra parte da resposta pode ser localizada no fato de que o si-mesmo vai além daquilo que tradicionalmente foi designado como subjetividade. Neste entendimento, a característica mais importante do si-mesmo remete ao vínculo que estabelece com o Todo. Identificamos, assim, que esse Todo a que o si-mesmo se conecta é dependente dos referenciais que o autor adota em cada período de seu pensamento. No primeiro momento de sua produção, que se inicia com *O Nascimento da tragédia* e vai até a Quarta consideração extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, o Todo corresponde ao “Uno-primordial” (*Ur-Eine*), a “Vontade” ou a “natureza”. No segundo momento (1878 até 1882) Nietzsche reivindica a “observação psicológica” sobre as paixões e os impulsos, bem como, o questionamento sobre a dicotomia entre altruísmo e egoísmo. Esta em jogo, portanto, a concepção do homem como um ser natural. Nas obras do período final (1883 até 1888) o Todo corresponde a vontade de poder e a organização hierárquica das forças presentes, tanto naquilo que é próprio, quanto na constituição do mundo. Esse aspecto é verificável em diversos movimentos textuais executado por Nietzsche, ora para indicar o próprio, ora para assinalar o Todo a que ele se conecta. É relevante, dessa forma, a presença de situações que ora indicam um encontro de si-mesmo, um estar em si-mesmo, ser em si-mesmo; ora indicam um perder-se de si-mesmo, sair de si-mesmo, ir além de si-mesmo, superar a si-mesmo. Nesse entendimento, verifica-se uma importante relação que pode ser estabelecida entre o si-mesmo e o *fatum* (*fado*, destino), isto é, com a constelação de forças da qual o “indivíduo” é uma parte e, justamente, por isso é possível identificar somente aspectos ou pistas muito tênues sobre o si-mesmo, pois as forças que o compõem são as mesmas presentes no mundo. Nesta direção, investigamos o conceito de “ego *fatum*” (Nachlass/FP, 25[249] – Primavera de 1884), pois a palavra “ego”, em certos contextos, pode ser aproximada mais de um si-mesmo (*selbst*) do que de um “eu” (*ich*). Assim, a dicotomia homem-mundo é revogada por Nietzsche, de modo que não é possível um entendimento centrado unicamente no “indivíduo”. É possível pensar, portanto, que, por um lado, o si-mesmo no “indivíduo” não se constitui inteiramente a partir dele, e, por outro lado, que vai além do “indivíduo”.

O primeiro ponto indica aspectos da cultura, da hereditariedade que são transmitidas ao longo das gerações, como afirma Nietzsche: “supondo que se conheça algo dos pais, é permitida uma conclusão a respeito do filho” (JGB/BM §264). O segundo ponto, assinala para a constituição das forças no mundo: “– Se todas as coisas são um *fatum*, então eu também sou um *fatum* para todas as coisas” (Nachlass/FP, 29[13] – 1885).

Em *O nascimento da tragédia* constatamos que no “esquecimento de si-mesmo” (*Selbstvergessenheit*) há a presença de um movimento que aponta para uma diluição, durante as festividades dionisíacas, da subjetividade (*Subjectivität*). Pela primeira vez o si-mesmo tem lugar em uma obra publicada, justamente naquela que apresenta o núcleo da concepção artística de Nietzsche (GT/NT §1). No projeto das Considerações Extemporâneas localizamos importantes aspectos relativos ao si-mesmo. Por exemplo, na Segunda extemporânea, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* Nietzsche constata que o homem moderno “afunda em si mesmo (*es versinkt in sich selbst*), no interior (*Innerliche*)” (HL/Co. Ext. II. §5. Trad.: Itaparica). Na passagem em questão, trata-se de uma incapacidade para o esquecimento que tem por consequência um mergulho na própria interioridade, em si-mesmo, ou seja, aquilo que o homem moderno tem como “subjetividade” é a construção de uma série acumulada de conhecimentos que não se tornou vida. Porém, algo da “natureza interior” (*innerste Natur*) do “homem forte” é capaz de se apropriar do passado, submetendo-o. Trata-se da “força plástica” (*plastische Kraft*) característica dessa tipologia (HL/Co. Ext. II. §1). Na Terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador* o contexto remete à crítica da massificação com a decorrente perda da “essência autêntica” (*wahres Wesen*) do “indivíduo” (*Einzelnen*). É a partir dessa crítica que Nietzsche lança mão da fórmula “Sê tu mesmo” (SE/Co. Ext. III §1) relacionando o si-mesmo com a recuperação sobre aquilo que se encontra obliterado pelos tempos modernos. Nesse contexto, Schopenhauer cumpre um papel preponderante como modelo de educador capaz de reunir em si mesmo o que falta a seus contemporâneos. Na Quarta extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, Nietzsche entende que o artista sustenta sua grandiosidade no fato de permanecer “fiel a seu Si-mesmo superior” (*höheren Selbst*), de modo que identifica que aquilo que é mais próprio a Wagner faz exigências a respeito de “ações plenas” e impõe ordenamentos (WB/Co.

Ext.IV §3. Trad.: Modificada). Assim, a expressão “*Höheren Selbst*” foi utilizada na Terceira e na Quarta extemporâneas de maneira enfática para identificar o Si-mesmo de Schopenhauer e de Wagner, respectivamente.

A reflexão de Nietzsche sobre o “Si-mesmo superior” tem continuidade no primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, de modo que a abordagem sobre o mais próprio passa a ter como pano de fundo a crítica da moral. Reflexão presente na “observação psicológica”, estrategicamente vinculada ao questionamento das ações ditas morais, bem como dos valores altruístas (MAI/HHI §35). Esses questionamentos prosseguem em *Aurora*, com Nietzsche se atendo à moralidade dos costumes. Ponto que culmina em *A gaia ciência* com a presença das expressões “vivência” e a “experimentação de si mesmo” (FW/GC §51). Contexto em que reivindica o auxílio do método científico afim de colocar em xeque os canones da moralidade dos costumes.

A partir da obra *Assim falou Zaratustra* o si-mesmo é identificado como “um algo” no corpo (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Nietzsche concentra seus esforços em mostrar o si-mesmo como “atrás” (*hinter*) de pensamentos e sentimentos. Ainda nesta obra, a personagem se refere a uma intransferível responsabilidade para aquele que objetiva “buscar o caminho” para si mesmo (Za/ZA I, “Do caminho do criador”). Na seção “O andarilho”, as andanças e as “vivências de si mesmo” (*erlebt sich selber*) remetem a autenticidade recuperada. Momento que tem lugar a expressão “próprio Si-mesmo” (*eigen Selbst*) (Za/ZA III, “O andarilho”). Assim, na mesma obra é possível também investigar o si-mesmo da personagem Zaratustra. Expediente semelhante pode ser feito em relação ao si-mesmo do próprio Nietzsche, precisamente nas passagens em que mais diretamente fala de seus percursos e des suas tarefas filosóficas. Essa questão é localizável, sobretudo, nos prefácios tardios de 1886, contexto em que recupera a saúde após longo período de doença e, em sua autobiografia intelectual *Ecce Homo*, de 1888. Neste entendimento, no prefácio de *Miscelânea de opiniões e sentenças* descreve o reencontro de si-mesmo e de sua tarefa. “Reencontrei [...] como quer-me parecer hoje, o caminho para “mim” mesmo (*Weg zu “mir” selbst*), para *minha* tarefa (*meine Aufgabe*)”. Nietzsche descreve a si próprio e o caminho para a tarefa que considera como sendo própria e intransferível, como “algo (*Etwas*) escondido e senhorial” (VM/OS, “Prefácio” §4. Trad.: RRTF). Também descreve a si mesmo

utilizando a palavra latina “*ipse*” que indica algo muito próprio, como uma característica que não pode ser de mais ninguém, se utiliza ademais de “*ego ipsissimus*” para afirmar que seus escritos falam somente de suas superações e de que neles está presente com aquilo que lhe é mais próprio (VM/OS, “Prefácio” §1).

Em *Para além do bem e do mal* a alma é entendida como uma “estrutura social de impulsos (*Triebe*) e afetos (*Affekte*)” (JGB/BM §12) justamente para indicar as muitas possibilidades abertas a partir da identificação de Zaratustra da alma como “um algo” no corpo. Sendo assim, Nietzsche entende que as “fronteiras” da “alma humana”, bem como as “experiências interiores” (*innerer Erfahrungen*) devem ser alvos de escrutínio do “psicólogo nato” (*geborenen Psychologen*) (JGB/BM §45) e do “novo psicólogo” (*neue Psycholog*) (JGB/BM §12). O obra de 1886 põe em evidência questões importantes como “um homem sem si” (*ein “selbstloser” Mensch*) que se situa no contexto de discussão contra o “espírito objetivo” nos filósofos (JGB/BM §207). A palavra “*Selbstloser*” também pode ser vertida por altruísta, abnegado (WAHRIG-BURFEIND, 2011, p.957), e nisso reside o fato importante de o “homem sem si” ser incapaz de reconhecer o egoísmo (*Selbstsucht*) de sua vontade. Assim, a pretensa objetividade dos filósofos é sintoma de um si-mesmo enfraquecido. Diferença fundamental pode ser notada em relação à tipologia nobre e seus “estados de alma elevados e orgulhosos”, ou seja, o nobre sente-se como capaz de determinar valores e, desse modo, pode prestar honras à realidade. O si-mesmo tem presença, dessa forma, enquanto “glorificação de si mesmo” (*Selbstverherrlichung*), “sensação de plenitude” e “transbordamento de poder” (*Macht*), de modo que “o homem nobre honra em si o poderoso”, o que “tem poder sobre si mesmo” (*welcher Macht über sich selbst hat*) (JGB/BM §260).

É por meio da psicologia que Nietzsche, em *Para a Genealogia da moral*, coloca em jogo o procedimento genealógico acerca da origem e dos aprofundamentos subsequentes da alma. Não por acaso, classifica as três dissertações que compõem a obra de 1887 como “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (EH/EH, “Para a Genealogia da moral”. Trad.: Modificada). A *Genealogia* nos permite uma investigação sobre o si-mesmo no homem do ressentimento e, na sua contraparte, o homem nobre.

Uma investigação sobre o si-mesmo do cristão é possível em *O anticristo*, obra na qual Nietzsche identifica nessa tipologia um “determinado senso de crueldade, contra si mesmo (*gegen sich*) e os outros”. A partir dessa compreensão vai se referir ao cristão como “um mal-entendido psicológico de si mesmo” (*ein psychologisches Selbst-Missverständnis*) (AC/AC §39).

Por fim, em *Crepúsculo dos ídolos* merecem atenção as noções de “ausência de um si mesmo” (*Mangel an Selbst*) e de um “sentimento de um si mesmo” (*Selbstgefühl*) que são colocadas *pari passu* com a compaixão, que tem na abnegação (*Selbstverleugnungs*) uma virtude (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §37. Trad.: RRTF). É nesta obra que Nietzsche reivindica a retomada do projeto iniciado em *O nascimento da tragédia* de uma “psicologia do estado dionisíaco” (GD/CI “O que devo aos antigos”, §5).

Em relação aos estudos que, em alguma medida, tangenciam uma investigação sobre o si-mesmo possuem uma limitação importante. Qual seja, a subordinação a outros temas e objetivos. Em outras palavras, o si-mesmo não foi tornado um objeto central de investigação. A consequência é que as abordagens são parcas e/ou insuficientes, localizadas tão somente em certos aspectos, em temáticas que, fundamentalmente, investigam o corpo, o sujeito ou ainda a existência de uma ética.

Essas leituras, sobre os textos de Nietzsche, via de regra, se apoiam na seção “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falou Zaratustra*. De fato, trata-se de uma passagem de fundamental relevância, haja vista, que o Si-mesmo é definido como corpo e assinalado como distinto do “eu”. Entretanto, uma abordagem situada tão somente nesta parte ignora um enfrentamento investigativo a outros aspectos igualmente relevantes, como por exemplo, a presença do si-mesmo nas primeiras obras publicadas, da mesma forma que, na crítica da moral, mais contundente no pensamento de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*. Assim, muito antes da publicação de *Assim falou Zaratustra* é possível identificar o si-mesmo em contextos de relevância filosófica.

Há também uma segunda limitação, igualmente grave, por parte dos trabalhos que focam apenas na seção “Dos desprezadores do corpo”, que é ignorarem que nos demais livros de *Assim falou Zaratustra* tem presença outros aspectos relativos ao si-mesmo. Pensemos, por exemplo: “caminho para si

mesmo" (*Weg zu dir selber*) (Za/ZA I, "Do caminho do criador"), "superação de si mesmo" (*Selbst-ueberwindung*) (Za/ZA II, "Da superação de si mesmo"), "próprio Si-mesmo" (*eigen Selbst*) (Za/Za III, "O andarilho").

Mais grave ainda é a omissão investigativa sobre o si-mesmo da personagem Zaratustra diante da sua mais alta tarefa: o eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*). Pensamos que todo o percurso da personagem até o derradeiro momento da concretização de sua tarefa é um confronto com seu si-mesmo.

As limitações das pesquisas são extensivas igualmente às obras posteriores a *Assim falou Zaratustra*. A título de exemplo, fazemos apenas duas menções que consideramos relevantes: os prefácios de 1886 e *Ecce Homo*, que são momentos em que Nietzsche, mais decididamente, passa em revista as suas condições fisiológicas. O filósofo menciona diversas vezes a respeito daquilo que lhe é próprio, isto é, pondera sobre seu si-mesmo diante das suas tarefas mais urgentes que tem de enfrentar.

No que diz respeito ao estudo propriamente do si-mesmo destacam-se dois trabalhos. O primeiro é de Carl Gustav Jung *Jung's seminar on Nietzsche's Zaratustra* (1934-1939) [Seminários de Jung Sobre o Zaratustra de Nietzsche: Notas do seminário de (1934-1939)]. O segundo trabalho digno de menção é de Otto Most no livro *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers* (*Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*) [O temporal e o eterno na filosofia de Nietzsche e Schopenhauer (estudo sobre filosofia e literatura do século XIX)], no capítulo "O si mesmo do homem na perspectiva do jovem Nietzsche" ("Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche").

Carl Jung é um dos primeiros pensadores que se dedicou ao estudo do Si-mesmo. A abordagem se concentra na obra *Assim falou Zaratustra* em um Seminário de estudos em seu círculo psicanalítico. Antes de tudo, é preciso ter em conta a observação de Paul Bishop em *The Dionysian Self: C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche* (*O Si-mesmo dionísíaco: a recepção de Friedrich Nietzsche por C.G. Jung*) de que as notas do Seminário constituíam-se em material privado, para uso exclusivo dos membros do círculo psicanalítico. Decorre daí o caráter assistemático e quase informal das observações de Jung

(BISHOP, 1994, p. 93). Fato que obviamente não desabonam as importantes contribuições de Jung na discussão sobre o si-mesmo.

Nos *Seminários Sobre o Zaratustra de Nietzsche* Jung relata o contato com o livro do filósofo alemão desde jovem e revela seu entusiasmo com o conceito de Si-mesmo. Contudo, revela também seu desconforto em relação ao que entende ser equívocos de Nietzsche, como por exemplo a falta de abordagem sobre o inconsciente em *Zaratustra* e a identificação entre o ego e Si-mesmo e além-do-homem (JUNG, 1998, p.504). Esse relato pessoal é importante na medida que é preciso ter em conta que Jung possui uma abordagem bastante própria a respeito do Si-mesmo que vai se materializar em diversas obras em que o toma como objeto de estudo de sua psicologia analítica. Se mencionamos tal fato é tão somente no intuito de indicar que nosso interesse se localiza somente na interpretação que Jung faz da obra *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche e dentro dessa interpretação a abordagem sobre o “Si-mesmo”.

Jung relata que desde o primeiro momento teve dificuldade para compreender o Si-mesmo de Nietzsche: “O conceito do Si-mesmo já atraía minha atenção, mas não estava claro como poderia compreendê-lo” (JUNG, 1998, p.505). Posteriormente identifica que não se tratava exatamente de uma dificuldade, mas de algo que era intrínseco ao próprio Si-mesmo. É nesse entendimento que o caracteriza como um “conceito símbolo” por não ser possível dizer exatamente o que ele é. Jung argumenta que é da natureza do símbolo “desmoronar” quando o que está por trás dele torna-se visível. Por consequência, o Si-mesmo estaria envolto em um largo “espaço de indeterminação” (*Ibidem*, p.508), isto é, somente é possível ter sobre ele um conhecimento parcial, limitado, pois é apenas acessível e compreensível àquela parte correspondente à consciência. Todavia, subjaz, na parte que correspondente ao inconsciente uma parcela que permanece inacessível (*Ibidem*, p.525). Em outras palavras, como “conceito símbolo” o Si-mesmo é a expressão de algo que sabemos que existe, mas que efetivamente não podemos conhecer suficientemente, por ultrapassar o que somos (*Ibidem*, p.533ss). Nesse entendimento, é também um “conceito limítrofe”, pois somente a parte correspondente ao consciente pode ser conhecida cientificamente. Entretanto, perdura um lado irracional da *psique* que diz respeito a uma experiência, um estado de ser. Assim, o Si-mesmo corresponderia à totalidade do consciente e

também a totalidade do inconsciente, e justamente por tratar do inconsciente e cobrir algo que não pode ser plenamente definido também é um “conceito indefinível, irracional”. Jung pensa, dessa forma, que não se pode estabelecer uma fronteira precisa entre o *ego* e o inconsciente (*Ibidem*, p.172). Uma vez que o inconsciente detém um poder extraordinário, o “Si-mesmo” é uma expressão deste poder” (JUNG, 2018, p.171).

É inegável a relevância da abordagem de Jung como forma de chamar a atenção para inúmeros aspectos de fundamental relevância. O fato de Nietzsche definir o Si-mesmo, em *Assim falou Zaratustra*, como um “sábio desconhecido” parece dar suporte às abordagens do pensador suíço. Entretanto, é preciso ter claro que a interpretação de Jung frequentemente se confunde com a sua própria abordagem sobre o Si-mesmo.

No que se refere a interpretação de Jung sobre a suposta identificação, feita por Nietzsche, entre *ego*, Si-mesmo e além-do-homem, Lucy Huskinson mostra em *The Whole Self in the Union of Opposites (A integralidade do Si-mesmo na união dos opostos)* que as ambiguidades na recepção junguiana de Nietzsche nesse conceito decorrem do fato de focar em aspectos muito particulares de *Assim falou Zaratustra* e de também desconsiderar as demais obras (HUSKINSON, 2004. p.148).

Otto Most empreende uma ampla investigação nas obras do primeiro período, na qual aborda, tanto o material publicado, quanto as conferências, os textos preparatórios e os *Fragmentos Póstumos*. Dessa forma, abrange os escritos da adolescência de Nietzsche como *Fatum e história*, *Fatum e liberdade da vontade* até a Quarta consideração extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, de 1876.

O ponto de partida de Most é a frase de Píndaro, apropriada por Nietzsche, “torna-te o que tu és”, que aparece, com modificações ao longo das obras, mas recebe ênfase sobretudo no subtítulo de *Ecce Homo*, de 1888. O interprete entende que a palavra (*das Wort*) *Selbst* funcionaria como um substituto para o verso da Ode Pítica, ausente nas obras do jovem Nietzsche. A partir dessa constatação realiza um mapeamento do contexto e da ligação do si-mesmo com diversos temas e conceitos, como liberdade e necessidade.

Most identifica, em *O Nascimento da tragédia*, que o si-mesmo não diz respeito apenas a indivíduos, mas se refere igualmente ao “espírito” de um povo,

como o alemão ou o grego, como nas observações de Nietzsche de que “o espírito alemão ‘volte a si mesmo’” ou então, na Segunda extemporânea, de que os gregos, ameaçados pelo caos, se voltaram sobre si mesmos e assim “retomaram a posse de si mesmos (*von sich Besitz ergriffen*)” (MOST, 1977, p.06).

Most traz a pertinente ideia de que o si-mesmo enquanto “essência autêntica”, na Terceira extemporânea, pertence a uma ordem superior (*höheren Ordnung*) em relação ao eu, ultrapassando, portanto, a “constituição ordinária” do homem cotidiano (*gewöhnlichen Verfassung*) (MOST, 1977, p.08). É nesse entendimento que atribui a Nietzsche a distinção de “dois níveis (*zwei Stufen*)” no conteúdo da palavra “si-mesmo”. Um primeiro nível para se referir a pessoa presa ao cotidiano, que permanece nesse horizonte estreito e escasso, e um segundo, que diz respeito a “pessoa que deseja ‘tornar-se inteira’” (*ganz zu werden*). Neste último caso, o “si-mesmo” é entendido como aquilo que pode dar à sua existência “o valor mais alto, o significado (*Bedeutung*) mais profundo” (MOST, 1977, p.09). A partir dessas considerações Most identifica que a palavra “*selbst*” é utilizada por Nietzsche com diferentes sentidos (*Sinne*) como, por exemplo, “autêntico Si-mesmo” e ‘Si-mesmo superior’ (*höheren Selbst*) (MOST, 1977, p.08). Este último ponto apresenta-se sobressalente na Quarta extemporânea quando Nietzsche investiga o si-mesmo de Wagner. E é justamente sobre essa Extemporânea que recai a análise pormenorizada de Most. Assim, ele identifica na figura de Wagner as duas unidades opostas que o faziam titubear em ser si mesmo. Foi necessário, portanto, que na relação entre essas duas forças, uma predominasse sobre a outra para que o mestre de *Bayreuth* pudesse ser inteiro, ser ele mesmo e, assim, concretizar a sua tarefa. A partir dessas observações Most relaciona liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*) com o *Selbst*, questão que ocupa Nietzsche desde longa data. Mostra que liberdade e necessidade se articulam na figura de Wagner. Todavia, não se trata de uma necessidade causal ou ontológica de essência, tampouco de “liberdade como caminho” ou como “meta” (*Ziel*). A articulação acontece justamente a partir de uma necessidade que emana da mais alta tarefa (*höchsten Aufgabe*) e que, para tal, exige uma ação livre. Tem-se assim a afirmação de que o homem só pode tornar-se livre “através de si mesmo”, isto é, somente através da atividade livre pode alcançar aquela liberdade na qual seu esforço

para o si mesmo é realizado (*Ibidem*, p.25). Dessa forma, Wagner sempre esteve pronto para impor a si mesmo as leis mais duras e realizar a sua vontade através de uma multiplicidade desconcertante de exigências e desejos. A liberdade artística é conquistada precisamente na uniformidade da vontade que torna as ações e os planos do artista necessários. Liberdade e necessidade são extensivas também ao expectador da obra do compositor: “A liberdade da vontade de Wagner é agora tanto que é artisticamente necessária. Ao experimentar a obra de arte de Wagner, sente-se ‘apenas o que é necessário’” (*Ibidem*, p. 23).

O trabalho de Otto Most traz importantes contribuições relativas ao si-mesmo. A principal delas está em mostrar que a noção de si-mesmo tem presença de grande amplitude nos primeiros escritos de Nietzsche e adquire diferentes sentidos. Todavia, há também consideráveis limitações. A primeira diz respeito à delimitação do tema que, para dar conta da temática do livro, se concentra exclusivamente nas obras da juventude. A segunda se refere à é preciso ter em conta a observação investigação somente por meio da palavra “*selbst*”. Fica em débito, assim, a averiguação sobre outros nomes e conceitos que podem comportar um sentido semelhante ou correlato ao de si-mesmo. Por fim, Most não diferencia a forma adverbial do uso substantivado de “*selbst*” que tem lugar, sobretudo, na Terceira Extemporânea.

Podemos, então perceber, que os trabalhos de Carl Jung e de Otto Most, apesar de consideráveis relevâncias, sofrem limitações importantes no que diz respeito ao recorte da temática que os impede de avaliar as reformulações, os ultrapassamentos e os debates que Nietzsche faz, ou seja, no caso de Jung perde-se um “antes” e um “depois” e no caso Most perde-se um “depois” fundamental para esclarecer inúmeras questões relativas ao si-mesmo.

Averiguamos a existência de outros trabalhos, em língua portuguesa, de considerável importância que, no todo ou em partes, propõem análises sobre o si-mesmo: Alberto Onate, Oswaldo Giacoia Junior, Fernando Sá Moreira, Lindoaldo Campos.

Alberto Onate, na obra *Entre eu e si: a questão do humano na filosofia de Nietzsche* investiga a problemática do sujeito. Duas questões chamam a atenção nessa obra. A primeira delas é a supressão do advérbio reflexivo “mesmo” de “*selbst*”, ao invés disso, fala-se apenas de “*si*”. A consequência dessa supressão

é a inexistência de uma investigação mais ampla sobre o si-mesmo. A segunda questão diz respeito à recusa, por parte do autor, de uma definição de “*selbst*”: “Qualquer tentativa definidora pura e simples, mostra-se inadequada, pois esses vocábulos nomeiam questões capitais e não distritos teóricos ou práticos passíveis de circunscrição imediata e completa” (ONATE, 2003. Nota de rodapé 1, p.97). Por certo, é verdadeiro que uma definição fechada não é possível. Entretanto, é preciso lembrar que na seção “Dos desprezadores do corpo” Zaratustra define o “Si-mesmo” como um “poderoso soberano” e um “sábio desconhecido” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”).

Giacioia Junior possui diversas pesquisas nas quais reconhece a importância da noção de si-mesmo. Contudo, vamos nos ater aqui ao livro *Nietzsche x Kant: Uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever* no qual reserva o capítulo “Nietzsche crítico de Kant e Schopenhauer: ética como estilística da existência” para abordar a discussão a respeito do si-mesmo (que o autor traduz por si-próprio). A Investigação de Giacioia é extensa, pois trabalha com passagens da Terceira extemporânea, de *Assim falou Zaratustra* e de *Para além do bem e do mal*. Todavia, visa, sobretudo, o contraponto à filosofia kantiana, a grande artífice da subjetividade moderna. Nesse registro o si-mesmo é entendido como uma “identidade pessoal e subjetiva” (GIACIOIA JUNIOR, 2012, p.175) capaz de contrapor às noções clássicas de subjetividade. Se em Jung e Most as dificuldades residiam na extensão da abordagem, neste último interprete as insuficiências decorrem da contraposição a outras abordagens filosóficas. Questão semelhante pode ser verificada em Fernando Moreira no livro *Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos*, que tem por objetivo uma abordagem a respeito do caráter, tanto na obra de Schopenhauer, quanto na de Nietzsche. O si-mesmo, em sua concepção, é um dos muitos termos que Nietzsche utiliza como sinônimo de caráter. Este entendido como um “elemento ontológico ou psicológico que fornece a identidade e a identificação dos seres humanos e dos indivíduos enquanto tais” (MOREIRA, 2019, p.24). O autor, defende, assim, a hipótese de que ao longo da obra de Nietzsche há inúmeros “termos que cumprem uma função equivalente, embora não idêntica ao de caráter em Schopenhauer”, entre eles o de “si-mesmo” (*selbst*), “granito de *fatum* espiritual” (*granit vom geistigem Fatum*) e “natureza” (*Natur*), essência (*Wesen*), ser (*Sein*), identidade (*Identität*),

etc. (MOREIRA, 2019, p.24). A intenção de Moreira, assim, é a de abordar o si-mesmo a partir da questão do caráter, ou tomando-o como um dos elementos constitutivos deste, tem como consequência o entendimento de que o si-mesmo é parte constituinte de uma problemática maior. A partir dessa concepção o autor volta a sua atenção, necessariamente, para aspectos diversos daqueles que ressaltamos em nosso estudo, como por exemplo, a possibilidade de apreensão e/ou de mudança no si-mesmo.

A tese de doutorado de Lindoaldo Campos Júnior, “Ego fatum: Nietzsche e o imperativo do impulso” objetiva investigar o corpo como grande razão. O autor encaminha o “*selbst*” por dentro de um complexo de comando e obediência de modo a sustentá-lo como imperativo, cuja tarefa ética é definida pelo “tornar-se o que se é” (CAMPOS JÚNIOR, 2019). Questão certamente instigante, mas ao solicitar o apoio de Freud e Jung à discussão o interprete se afasta dos nossos objetivos, haja vista que não é nosso intento avaliar as utilizações do si-mesmo por outros pensadores.

Podemos identificar em todos os trabalhos que mencionamos aspectos de grande relevância com os quais nossa pesquisa dialogará. Não obstante, é necessário apontar lacunas consideráveis nessas pesquisas, que via de regra, gravitam em torno de duas questões fundamentais, quais sejam: extensão das investigações e diferença na abordagem metodológica. Quanto a este último ponto é relevante que uma abordagem sobre o si-mesmo capture as peculiaridades filosóficas, conceituais, bem como, seja capaz de identificar a “estrutura” dos textos de Nietzsche e o contexto de produção das obras. Assim, gostaríamos de assinalar duas questões quanto ao método. A primeira diz respeito ao fato de que o método não deve ser somente uma seção destinada à introdução do trabalho como uma questão protocolar. Método é a lente com a qual um conjunto de textos é lido e compreendido. Assim, ele permeia o trabalho como um todo. A segunda questão a ser observada relaciona-se ao fato de que foi diante dos textos nietzschianos que estabelecemos a “coluna vertebral” do trabalho, de modo que concedemos primazia às obras publicadas de Nietzsche em relação às *Anotações* não publicadas (*Fragments Póstumos*) utilizadas como aportes auxiliares e somente quando imprescindíveis para a reconstrução da inteligibilidade de contextos. Assim, o material não publicado e não revisado por Nietzsche foi utilizado com parcimônia e sempre tendo como avalizador a

obra publicada, de modo que, seguimos nisso à advertência de Victor Goldschmidt sobre as *Anotações*: “não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la ou coroá-la” (GOLDSCHMIDT, 1963, p.146-7).

A constatação a respeito da dispersão do objeto de estudo nos faz ver que o contexto adquire uma importância fundamental como elemento de suporte para a investigação. Dessa forma, é ele que possibilita, por um lado, mostrar a diversidade de sentidos para o si-mesmo e, por outro lado, delimitar a extensão do que investigamos. Dito de outro modo, saber se um conceito, termo ou expressão pode ter ou não um sentido de si-mesmo. Nesse entendimento, um método que auxilie na compreensão desse objeto precisa capturar o percurso executado pelo autor numa determinada problemática, pois esta comporta reformulações que serão determinantes para aquilatar os diversos sentidos do si-mesmo. Por exemplo, no entendimento sobre a alma como um dos muitos nomes para o si-mesmo fica claro que essa possibilidade só é possível com o pleno desenvolvimento da vontade de poder como um conceito operatório a partir de *Assim falou Zaratustra*. Assim, propomos, que a maneira mais adequada para levar a cabo uma investigação a respeito dos sentidos e significados do si-mesmo é um método que nos permita explicitar os movimentos, os desenvolvimentos, os ultrapassamentos das teses produzidas pelo autor em questão.

A estruturação dos capítulos e seções tiveram como norteador a seleção das diversas ocorrências do si-mesmo e a construção de um “percurso” ao longo do conjunto das obras. E se falamos em construir é por que não nos parece que esse objeto tenha um percurso claro tal qual outros temas estudados na filosofia de Nietzsche. Assim, no *corpus* da tese o si-mesmo vai ser abordado através da “seleção” das ocorrências nas quais indique aquilo que é próprio e esteja inserido em contextos de relevância filosófica. Destarte, é preciso lembrar que há obras que são bastante específicas, tanto do ponto de vista do conteúdo, quanto da forma, como por exemplo *O Nascimento da tragédia*, *Assim falou Zaratustra* e os *Prefácios* tardios de 1886. Há, no entanto, outras nas quais é possível encontrar uma certa continuidade, tanto na temática, quanto do ponto de vista dos projetos nietzschianos. Por exemplo, as *Extemporâneas*, os dois volumes de *Humano, Aurora* e os três primeiros livros de *A gaia ciência*, também *Para além do bem e do mal* e *Para a Genealogia da moral*. Desse modo, adotamos

uma organização que remete a três grandes períodos: os primeiros escritos, os escritos intermediários e os escritos tardios. O objetivo é transpor as dificuldades de “dispersão” do si-mesmo utilizando o contexto como um pano de fundo, isto é, além de construir um “fio condutor” que relaciona as diversas aparições do si-mesmo sugerimos que os períodos fornecem um “mosaico” contextual de extrema relevância para um “mapeamento” do objeto de estudo.

O primeiro capítulo tem por objetivo investigar o si-mesmo no período inicial da produção nietzschiana. A abordagem compreende as obras que vão de 1872 até 1876, iniciando com *O Nascimento da tragédia* e finalizando na Quarta extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*. Os primeiros escritos põem em relevo a metafísica de artista e a aposta que Nietzsche faz em Schopenhauer e Wagner como modelos para a cultura e a arte alemãs do século XIX.

Em *O Nascimento da tragédia* localizamos aspectos relevantes no que concerne ao si-mesmo. Notadamente na expressão “esquecimento de si mesmo” (*Selbstvergessenheit*) relativa aos acontecimentos das festividades em homenagem a Dionísio. No entender de Nietzsche, há uma perda temporária do “subjetivo” (*das Subjective*), caracterizada pela suspensão das limitações impostas pelo *principium individuationis*. Esse estado é identificado como aquele que permite uma experiência na qual o indivíduo se reconecta ao Uno primordial (*Ur-Eine*). Aspectos característicos desse esquecimento marcam, tanto os servidores de Dionísio em um “desprendimento de si mesmo” (*der Selbstentäusserung*), quanto a música ditirâmbica que na sua execução possibilita o “quebrantamento do indivíduo” (*das Zerschneiden des Individuums*) (GT/NT §8).

Em duas obras do período o si-mesmo pode ser alçado ao primeiro plano funcionando como um centro de gravidade para diversos temas. É o caso da Terceira extemporânea com “Sê tu mesmo” e da Quarta extemporânea com “Si-mesmo superior” (*Höheren Selbst*). Todavia, não é em todas as obras do período que o si-mesmo tem presença em contexto de relevância filosófica. É o caso, por exemplo, da Primeira extemporânea, *David Strauss, o devoto e o escritor*, obra na qual o si-mesmo, no sentido que privilegiamos na tese, está ausente.

A seção que abre a tese, investiga *O Nascimento da tragédia* e propõe fazer duas conexões. A primeira com a Segunda extemporânea na qual Nietzsche aborda o esquecimento a partir do ponto de vista da história e, a

segunda conexão, com o *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888, obra em que o filósofo se propõe a retomar aspectos de seu percurso filosófico como “o dionisíaco” que julga ter iniciado em *O Nascimento da tragédia*. “Sim o que é dionisíaco? – nesse livro há uma resposta para essa pergunta – um ‘sabedor’ fala aqui, o iniciado e discípulo de seu deus” (GT/NT, “Prefácio”, §4). Assim, o si-mesmo no livro de 1872 comporta questões significativas, não apenas para esta obra em específico, mas para o conjunto da reflexão nietzschiana.

O segundo capítulo objetiva investigar o si-mesmo nas obras do período intermediário. Nossa pesquisa tem início com o primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, de 1878, e vai até os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, de 1882). Neste período identificamos mudanças importantes no pensamento filosófico de Nietzsche, tanto na forma, quanto no conteúdo. No que se refere a este último é possível verificar o afastamento em relação à metafísica de artista elaborada em consonância com a obra de Richard Wagner, bem como o afastamento em relação a Schopenhauer e as aproximações com o método científico e com as teses dos pensadores “moralistas”. Mudanças que vão possibilitar a adoção de novas perspectivas sobre a história e a psicologia e, terão impactos importantes sobre as ocorrências do si-mesmo.

O contexto da problematização a respeito do Si-mesmo em *Humano, demasiado humano* se insere na reflexão sobre a observação psicológica, mais candente no capítulo “contribuição à história dos sentimentos morais” e encarada como “arte” capaz de “aliviar o fardo da vida”. Assim, é tomada como um “exercício” frequentemente utilizada em épocas passadas, mas que “foi esquecido nesse século”, especialmente na Alemanha e na Europa. Escreve Nietzsche: “falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano” (MAI/HHI §35). Sendo assim, a observação psicológica é posicionada como uma vantagem na reflexão sobre aquilo que é humano, demasiado humano. Trata-se da reflexão sobre os sentimentos morais.

Dentro do período intermediário uma mudança digna de nota está na diferença de abordagem sobre o si-mesmo entre os dois volumes de *Humano e Aurora* e os primeiros livros de *A gaia ciência*. Em *Humano* está presente a questão dos sentimentos e das paixões, entendidas pelo viés da crítica dos costumes e dos hábitos. Contexto em que ganha relevância expressões como

“Si-mesmo superior” e “Si-mesmo autêntico”. Entretanto, nos últimos livros da obra de 1882, o si-mesmo está presente numa relação com os impulsos e instintos. Nesta última obra o si-mesmo tem estreita relação com os temas da “vivência” e da “experimentação”, possibilitados pelo aprofundamento da crítica da consciência, a identificação da morte de Deus e o aparecimento da formulação hipotética do eterno retorno do mesmo.

O terceiro e o quarto capítulos correspondem ao terceiro período da produção nietzschiana e têm como ponto de partida a obra *Assim falou Zaratustra*, 1883-1885, perpassa o quinto livro de *A gaia ciência* (1886), os Prefácios de 1886, *Para além do bem e do mal*, de 1886, até *Para a Genealogia da moral*, de 1887. Esse período também comporta as obras de 1888: *O anticristo*, *Ecce Homo*, *O caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* e *Crepúsculo dos ídolos*. As duas primeiras seções do terceiro capítulo se propõem a investigar o si-mesmo em *Assim falou Zaratustra*. A existência de duas seções destinadas exclusivamente a essa obra justifica-se na medida em que se trata de uma obra completamente peculiar no conjunto dos escritos nietzschianos, como bem reconheceu o próprio Nietzsche em *Ecce Homo*: “Essa obra ocupa lugar à parte” (EH/EH, “Assim falou Zaratustra”, §6). As peculiaridades quanto à forma, conteúdo, gênero, entre outros, impactarão decisivamente a maneira como o si-mesmo tem presença. Pensamos ser possível aglutinar, na seção 3.1, as diversas aparições através de um fio condutor que conecta o Si-mesmo com o corpo. Na seção 3.2 está em jogo compreender o si-mesmo da personagem Zaratustra, ou melhor, o percurso do personagem em direção ao seu si mesmo.

A partir da senda aberta por Zaratustra que identifica que a “alma é uma palavra para um algo no copo” destinamos a seção 3.3 para investigar o conceito de alma como um dos sentidos para o si-mesmo. Ponto de extrema relevância nessa questão diz respeito à psicologia, pois é sobretudo em *Para além do bem e do mal* que Nietzsche destina a ela a primazia para realizar o escrutínio das “entranhas” e se coloca como um “psicólogo nato”.

Se é possível uma apreciação sobre o si-mesmo da personagem *alter ego* de Nietzsche também é possível investigar o si-mesmo do próprio Nietzsche, fato que levamos a cabo em dois momentos: a partir dos prefácios de 1886 e de *Ecce homo*, na seção 4.1. Os prefácios possuem peculiaridades importantes em relação às obras que acompanham. Foram escritos tardiamente a cinco obras:

O Nascimento da tragédia, os dois volumes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e a *A gaia ciência*. Nietzsche os redigiu depois de um longo período de doença e após recuperar sua saúde, de modo que apresentam considerações de suma importância, pois articulam conceitos e perspectivas como a “grande saúde” (*grosse Gesundheit*) e os “espíritos livres”. Os prefácios são escritos quase todos na primeira pessoa. Expediente necessário para que o filósofo investigue suas “tensões internas” e suas vivências, de modo que neles é Nietzsche quem fala de si próprio. Neste entendimento, há um duplo movimento textual, em um é a resultante daquele conjunto de vivências pelas quais Nietzsche passou como a doença e a convalescença, e em outro, a descrição de vivências que constitui o pano de fundo para que possa refletir sobre questões filosóficas. A partir dessa abordagem investigaremos o conceito de instinto que em contextos específicos possui o Asentido de si-mesmo.

A última seção da tese denominada “tomar a si mesmo como fado” tem por objetivo mostrar que o fado, que também é nominado como *fatum*, destino, é o responsável pela ligação entre aquilo que é o próprio e as forças do mundo. Nesta seção, abordaremos a obra *Crepúsculo dos Ídolos* objetivando regressar ao ponto de partida da investigação, haja vista que é na obra de 1888 que Nietzsche recupera o conceito de dionisíaco iniciado em *O Nascimento da tragédia*.

I – DO “ESQUECIMENTO DE SI-MESMO” AO “SI-MESMO SUPERIOR”

1.1- “Esquecimento de si mesmo” e “esquecimento”.

Na primeira seção de *O Nascimento da tragédia* Nietzsche detecta o fenômeno do “esquecimento de si mesmo” (*Selbstvergessenheit*). Nesta ocasião, o advérbio reflexivo si-mesmo (*selbst*) usado em composição com “esquecimento” (*vergessenheit*) torna-se um substantivo. Pela primeira vez a palavra si-mesmo, deslocada do seu sentido gramatical correto, tem presença em uma obra publicada, justamente no núcleo da abordagem sobre os impulsos apolíneo e dionisíaco. O “si mesmo”, neste caso, é utilizado para indicar que algo é esquecido durante as festividades em homenagem a Dionísio.

Seja por influência da beberagem narcótica [...] ou com poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria, despertam aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo (*das Subjective*) se esvanece em completo esquecimento de si mesmo (GT/NT §1. Trad.: Modificada).

O esquecimento diz respeito ao evanescer do “subjetivo”, que acontece sob os auspícios da exuberância e da gratidão diante do poder arrebatador. Assim, durante as festividades desaparecem todas as hierarquias e as rígidas convenções sociais que permeiam o homem no cotidiano. No dizer de Nietzsche: “se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘impudente convenção’ estabeleceram entre os homens” (GT/NT §1). A partir da ruptura com todas as delimitações pode o homem fundir-se e reconciliar-se, tanto com os outros homens, quanto ao Uno-primordial.

Graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maya tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçando diante do mistério Uno-primordial” (GT/NT §1).

Os indivíduos são tomados pelo sentimento de unificação, conciliação e fusão com o Uno-primordial¹ de tal maneira que por meio do êxtase, as diferenças entre os homens e entre as diversas castas desaparecem: “cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior

¹ Para se referir ao Todo, Nietzsche utiliza termos diferentes: Uno-primordial (*Ur-eine*), natureza (*Natur*), Vontade (*des Willens*), Ser-primordial (*Ur-sein*), o “verdadeiramente existente” (*Wahrhaft-Seiende*). Exemplificando uma dessas equiparações Araldi escreve: “Nietzsche equipara a Vontade ao Uno-Primordial, que é compreendido como Dioniso, o deus-símbolo da irrestrita afirmação do mundo” (ARALDI, 2009, p.123).

(*höheren Gemeinsamkeit*)” (GT/NT §1). Desse modo, predomina o “encantamento” nos quais os gestos habituais são transmutados, o andar e o falar são substituídos pela dança.² As festividades, assim, se realizam sob o signo da reconciliação. E se Nietzsche fala em uma “reconciliação” é porque algo que existia, em algum momento, deixou de existir, de modo que cabe às festividades restabelecerem o laço autêntico que fora perdido.

Torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem (GT/NT §1).

No êxtase a multidão ansiava pela diluição, mas também a natureza desejava tal acontecimento. “Naqueles festivais gregos prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos (*Zerstückelung in Individuen*)” (GT/NT §2). Também da natureza irrompe impulsos nostálgicos em relação àquele algo que fora perdido. Em *A visão dionisíaca do mundo*³ Nietzsche identifica que também a natureza procura reconciliar-se, “desde o mais alto prazer (*Lust*) ressoa o grito de terror, o anelante soar do lamento por uma perda (*Verlust*) irreparável” (DW/VD, §1). É sob a influência de tais poderes que “a natureza se expressa em sua força mais elevada: ela torna a unir os seres isolados e os deixa se sentirem como um único (DW/VD §1. Trad.: Modificada). Assim, os participantes das festividades dionisíacas tornam-se “meios”, veículos, pelos quais a natureza se expressa. Ainda que, em meio a uma comunidade de iguais os participantes se sentem como “únicos” de modo que através de uma estranha mistura de afetos que envolvem dor, prazer e júbilo tem-se a redenção e a transmutação através do deus Dioniso. “Naqueles estados irrompe como que um impulso sentimental da Vontade, um ‘suspirar da criatura’ por algo que foi perdido” (DW/VD §1).⁴

² Nos primeiros dias da primavera, em homenagem a Dionísio, um coro de cantores-dançarinos realizava uma performance, uma prática que posteriormente seria incorporada pelo coro trágico. Os integrantes do coro vestiam-se como sátiros, evocando o cortejo do deus. Nesse contexto, Dionísio era representando e a celebração adquiria um caráter profundamente simbólico.

³ O tradutor Marcos Sinésio Fernande relata, na apresentação de *A visão dionisíaca do mundo*, que Nietzsche presenteia Cosima Wagner com este livro. Naquela ocasião o texto tinha como título *O nascimento do pensamento trágico*. Sinésio mostra ainda que no inverno de 1870-1871 Nietzsche tinha a intenção de usar o texto como primeiro capítulo de uma dissertação que se chamaria *Origem e finalidade da tragédia* (SINÉSIO, Apresentação, p.X).

⁴ O que fora perdido está relacionado com o conceito de Vontade. Por isso Nietzsche vai mostrar na *Visão dionisíaca de mundo*. “Quanto mais a Vontade está degradada, tanto mais tudo se despedaça em indivíduos isolados, tanto mais egoísta e arbitrário é desenvolvido o indivíduo, tanto mais fraco é o organismo ao qual ele serve” (DW/VD §1).

Nietzsche descreve o frêmito da embriaguez como uma força artística da natureza que atua sobre o homem moldando-o e transformando-o em uma obra de arte. “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez (GT/NT §1). Dessa forma, sob poder avassalador do culto a Dionísio, a imagem apolínea e a estátua como obra de arte, características deste último, são substituídas pelo próprio homem como obra de arte. Portanto, as festividades dionisíacas possibilitam um sentir a si-mesmo como obra de arte, já que há uma elevação e um êxtase na comunhão com o “poder artístico da natureza”. Nessa constatação encontramos uma presença importante do si-mesmo que aponta para uma mudança no sentir provocada pelo êxtase nas festividades. “Do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem” (GT/NT §1). Assim, o poder artístico da natureza se realiza e se comunga no próprio homem.

As festividades em homenagem a Dionísio acarretam uma ruptura com o “princípio individual”. Este princípio está ligado fundamentalmente ao impulso apolíneo e é característico do homem que confia na beleza da aparência diante dos tormentos da vida, de modo que ele fornece a segurança e a serenidade necessárias para que os gregos possam enfrentar “o mar enfurecido” da existência”. O deus Apolo é caracterizado como a “esplêndida imagem divina do *“principium de individuationis”*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’, juntamente com a sua beleza” (GT/NT §1). Apolo representa, portanto, o princípio da individuação, nele o homem repousa em sua individualidade.⁵ Assim, o impulso apolíneo é responsável pela criação das aparências e das imagens como arte figurada. A “individuação” tem como referência o “indivíduo” e as suas fronteiras bem demarcadas e definidas em relação a natureza.

⁵ Ao se referir a Apolo como expressão de confiança no princípio de individuação e ao “véu de Maia” Nietzsche cita textualmente *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer grande influência para *O Nascimento da tragédia*. “Tal como, em meio ao mar enfurecido que ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium de individuationis*” (GT/NT §1).

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o conhecimento de si mesmo (*Selbsterkenntnis*). E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do Conhece-te a ti mesmo (GT/NT §4. Trad.: Modificada).

A inscrição no templo de Apolo indica uma relação muito próxima com a “necessidade estética da beleza”, o “velamento da verdade” e a prudência de “nada em demasia” (GT/NT §4). O conhecimento de si mesmo, portanto, demanda um conhecimento das medidas e limites.

Foi no mundo grego arquitetado a partir da contenção e da medida, que penetraram as festividades em homenagem a Dionísio. Elas provocaram justamente o oposto dos preceitos apolíneos. Através de Apolo, o terror em face a vida fora aplacado por meio da serenidade e do olhar calmo. Todavia, o impulso apolíneo vai ser confrontado com o impulso dionisíaco. “Tudo o que até agora valia como limite, como determinação de medida, mostrou-se aqui como uma aparência artificial” (DW/VD §2).

Na embriaguez, o individual fenece através do despedaçamento, as fronteiras até então estabelecidas e demarcadas são tensionadas e diluídas. Estava presente um sentimento de superabundância e o risco de ruptura da individuação a cada manifestação de embriaguez, de modo que o esquecimento de si mesmo envolvia o risco da queda na negação da existência e o flete com o abismo tão logo a consciência retornasse a si. Assim, é sob a influência da analogia da beberagem narcótica que o “princípio da individuação” é rompido e o indivíduo se integra totalmente a natureza. Nietzsche se refere ao prazer proporcionado pelo “delicioso êxtase que [...] ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza” quando ocorre essa ruptura (GT/NT §1).

Em todos os componentes característicos das festividades é possível identificar o componente da diluição do subjetivo. Na música, no cântico e na mímica dos entusiastas e sacerdotes dionisíacos estava presente a desmedida e o excesso como algo inédito que penetrou no mundo grego. Nietzsche identifica esse aspecto no segundo capítulo de *O Nascimento da tragédia*.

O cântico e a mímica desses entusiastas de tão dúplice disposição eram, para o mundo greco-homérico, algo de novo e inaudito: a *música* dionisíaca, em particular, excitava nele espantos e pavores (GT/NT §2).

O fenômeno, descrito como algo “novo e inaudito” para o mundo grego, provocava espantos e pavores justamente por potencializar o êxtase coletivo e

o colapso das fronteiras individuais. Dessa forma, a entrada do culto dionisíaco na Grécia representou um grande perigo, pois o estado dionisíaco levava ao esquecimento dos preceitos apolíneos. As celebrações formaram “uma torrente invasora” e “sacudiram o mundo greco-homérico”. Assim, o indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava no esquecimento de si mesmo (GT/NT §4), isto é, a contenção e a serenidade apolínea assentada “sobre a aparência e o comedimento” e erguida diante dos terrores da existência encontrava-se ameaçada pela potência dionisíaca (GT/NT §4). As barreiras e os limites até então estabelecidos eram rompidos de forma “*letárgica*” na qual uma fratura era causada. Qual seja, entre o “mundo da realidade cotidiana” e o mundo da “realidade dionisíaca”. Essa separação representava um grande risco, haja vista que o retorno à realidade implicava uma “*repugnância*”, uma atitude “negadora da Vontade”, face ao dionisíaco que se apresentava como “uma ordenação de mundo mais elevada” como fuga de um mundo de “culpa” e de “destino”. O dionisíaco estava, portanto, em oposição, a uma “ordenação de mundo vulgar e ruim”, de modo que o despertar da embriaguez acaba por evidenciar o “horrível ou absurdo do ser humano” (DW/VD §3).

É sobre o “mundo construído sobre a aparência e o comedimento”, “artificialmente represado”, que irrompe o êxtase dos festejos dionisíacos, com sons e cantos mágicos e fascinantes, com a *desmesura* “da natureza em prazer, dor e conhecimento” (GT/NT §4). É sobre esse mundo construído por base na harmonia, na “bela aparência” e na medida, o indivíduo afunda no esquecimento de si mesmo, esquecendo também os preceitos constitutivos do mundo grego.

O *desmedido* revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado (GT/NT §4).

Ao adentrar o mundo grego essas festividades se defrontam com o apolíneo já estabelecido, de modo que em um primeiro momento esse impulso vai servir de anteparo “contra as excitações febris dessas orgias”, protegendo e assegurando os preceitos da medida. Todavia, essa proteção não foi suficiente por muito tempo.

Foi necessário, então, que “das raízes mais profundas do helenismo” irrompessem impulsos necessários para retirar das mãos do dionisíaco as armas mais destrutivas. Era imprescindível, portanto, uma reconciliação entre esses

dois poderosos impulsos.

Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não fora transposto por ponte nenhuma (GT/NT §2).

A reconciliação entre o apolíneo e o dionisíaco vai permitir que, entre os gregos, as festividades dionisíacas adquiram uma configuração totalmente diferente daquelas que ocorriam em outras regiões. O “pacto de paz”⁶ permitiu a “redenção universal” e a “transfiguração”. “Só com elas [as orgias dionisíacas dos gregos] alcança a natureza o júbilo artístico, só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico” (GT/NT §2). Dessa forma, se concretiza a “reconciliação de dois adversários”, entre o culto a Dioniso que adentrou à Grécia e o apolíneo. “Apolo não podia viver sem Dionísio! O “titânico” e o “bárbaro” eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo!” (GT/NT §4). Essa reconciliação vai ser, segundo Nietzsche, “o momento mais importante na história do culto grego” (GT/NT §2), pois permitiu que desse fato surgisse a tragédia.

Com a reconciliação entre o apolíneo e o dionisíaco a natureza alcança “o júbilo artístico, só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico” (GT/NT §2). É precisamente nesse momento que o “esquecimento de si mesmo” vai se constituir como fenômeno estético. Diferentemente das orgias dionisíacas do mundo asiático⁷, na Grécia as festividades alcançam a natureza por meio do “júbilo artístico” com a arte “neutralizando” a volúpia da beberagem narcótica.⁸ Esse aspecto é importante,

⁶ Em *A visão dionisíaca do mundo* Nietzsche menciona o mito grego de que “Apolo reuniu novamente o Dioniso despedaçado. Essa é a imagem de Dioniso recriado por Apolo, salvo de seu despedaçamento asiático” (DW/VD §1). Apolo reunindo Dioniso despedaçado simboliza, portanto, a ligação profunda entre as duas divindades.

⁷ As festividades dionisíacas estavam presentes em diversos lugares do mundo antigo como relata Nietzsche na segunda seção de *O Nascimento da tragédia*. “De Roma até a Babilônia, podemos demonstrar a existência de festas dionisíacas, cujo tipo, na melhor das hipóteses, se apresenta em relação ao tipo da festa grega como o barbudo sátiro, cujo nome e atributos derivam do bode, em relação ao próprio Dionísio. Quase por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas, até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade que a verdadeira ‘beberagem das bruxas’ sempre se me afigurou ser” (GT/NT §2).

⁸ Na *Visão dionisíaca do mundo* Nietzsche se refere aos dois poderes responsáveis pelo esquecimento de si mesmo característico da embriaguez: “o impulso primaveril e a bebida narcótica” (DW/VD §1). Em *O nascimento do pensamento trágico*, afirma: “há dois poderes acima de tudo que elevam o homem ingênuo da natureza ao esquecimento da intoxicação, o instinto da primavera, o ‘Comece!’ da natureza como um todo, e a bebida narcótica. Seus efeitos são

pois mostra que o “esquecimento de si-mesmo”, que caracteriza o culto ao Dionísio, se mantêm como fenômeno estético na tragédia, ou seja, diversos aspectos decorrentes desse esquecimento permanecem na arte trágica. Na oitava seção, Nietzsche sentencia que o encantamento, presente desde as festividades, vai tornar-se um “pressuposto” da arte dramática.

Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco vê a si mesmo como sátiro e como sátiro por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a últimação apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo (GT/NT §8).

A menção ao entusiasta que vê a si próprio como Sátiro objetiva mostrar a ligação intestina entre os indivíduos e a natureza de maneira que entre eles não mais existe uma delimitação clara. O grego trágico via no sátiro "a natureza ainda não trabalhada por qualquer conhecimento" (GT/NT §8), de forma que o sátiro não era o equivalente a um animal, mas carregava um significado “sublime e divino” (GT/NT §8).⁹ Assim, o sátiro é, para o homem trágico, a representação da forma mais pura e originária, pois encarna uma imagem primitiva do homem, reconciliado com a natureza, sem as barreiras impostas pelo comedimento.

Nietzsche entende que a constituição do coro na tragédia é a imitação das festividades primevas do culto ao Dionísio. Os servidores do coro têm suas “disposições e cognições” transformadas de modo que “veem a si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros” (GT/NT §8).

Aspectos característicos do esquecimento de si mesmo durante o coro ditirâmico tem sua continuidade no drama trágico por meio da representação. Tanto o coro ditirâmico, quanto o drama trágico têm raízes no culto a Dionísio. Entretanto, o primeiro representa a experiência da comunhão e do êxtase, enquanto na tragédia acontece a tradução para uma forma dramática,

simbolizados na figura de Dionísio” (GG/NP §1). Alguns aspectos desse impulso são discutidos em *O drama musical grego* e em *A visão dionisíaca do mundo* (§1 e §3). Na primeira obra Nietzsche caracteriza o impulso primaveril como “avassalador” (*übermächtig*), “uma tempestade e uma corrente de sensações (*Empfindung*) mistos” (GMD/DM §1) vivenciado por muitos povos durante a aproximação da primavera. Todavia, o “impulso primaveril” está ausente em *O Nascimento da tragédia*.

⁹ A comunhão do homem com a natureza tem na figura dos sátiros seu simbolismo maior. Metade homem, metade animal, eles simbolizavam a conexão com os aspectos selvagens e naturais de modo que transformavam a performance em um ato de integração e união com o poder dionisíaco. Nietzsche fala do sátiro nas seções 7 e 8 de *O Nascimento da tragédia* e, em *Anotações* de 1871 o Sátiro é identificado como homem primordial (*der Satyr als Urmensch*) (Nachlass/FP, 9[17] – Fragmentos Póstumos de 1871).

estruturada em um enredo com personagens através dos quais aspectos da condição humana são trazidos à tona, como o sofrimento, o destino e a morte. No coro ditirâmico acontecia uma manifestação coletiva com os participantes cantando e dançando completamente tomado pelo êxtase. O drama, ao contrário, possui uma narrativa que permite a identificação do público com as agruras das personagens. No drama trágico, o coro tem como participantes um grupo de pessoas que comenta a ação e reflete sobre os acontecimentos, ainda que não ocupem o centro da obra, diferentemente do coro ditirâmico que é o próprio centro da celebração da experiência dionisíaca.

Na oitava seção, em que trata especificamente do drama trágico, Nietzsche diz que esse substrato é a “aparição de sonho” juntamente com a “objetivação de estados dionisíacos”, ou seja, a analogia da embriaguez. No drama, há, não a redenção apolínea na aparência”, mas justamente o “quebrantamento do indivíduo” (GT/NT §8). Dessa forma, no drama trágico estão presentes as características típicas do êxtase da turba dos servidores de Dionísio. E ainda que tenha ocorrido a separação entre os “espectadores dionisíacos” e os “servidores dionisíacos” o público da tragédia “reencontrava a si mesmo no coro da orquestra” de modo que não existia “nenhuma contraposição entre público e coro” (GT/NT §8). Assim, o coro trágico é o profenômeno dramático: ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem. Tal processo já se coloca no próprio início do desenvolvimento do drama (GT/NT §8).

O aspecto a ser posto em relevância diz respeito ao “ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo (*sich selbst vor sich verwandelt zu sehen*)” característica mantida no drama trágico. No coro ditirâmico há “uma renúncia do indivíduo (*ein Aufgeben des Individuums*) através do ingresso em uma natureza estranha” que atinge não somente os servidores de Dionísio, mas igualmente “toda uma multidão” em êxtase na qual “o passado civil e a posição social estão inteiramente esquecidos (*Vergangenheit*)” (GT/NT §8). Trata-se, portanto, de “uma comunidade de atores inconscientes (*eine Gemeinde von unbewussten Schauspielern*) que se encaram reciprocamente (*die sich selbst*) como transformados (*verwandelt*)” (GT/NT §8). Também no drama trágico está presente a renúncia do indivíduo, sobretudo na figura do sátiro. É dessa forma

que os artistas dionisiacos por meio da criação da tragédia imitam a embriaguez de uma forma que vá além da arte apolínea, mas que também evite os riscos das formas destrutivas do dionisiaco.

O aspecto concernente ao “aniquilamento do indivíduo” também encontra-se presente no “espírito da música”, fenômeno que vai constituir a gênese da tragédia grega (GT/NT §17).¹⁰ Nas primeiras seções de *O Nascimento da tragédia*, bem como em *A visão dionisiaca de mundo*, Nietzsche investiga o poder do canto ditirâmico nas festividades e identifica o poder da música em reconduzir os ouvintes à natureza. Aspectos concernentes ao esquecimento de si mesmo característicos do “ditirambo dionisiaco” que adentra o mundo grego, serão preservados na tragédia.

Como já referido na questão das festividades, o impacto trazido pelos cânticos e pela música dionisiaca era algo inédito para o mundo grego, pois despertava “espantos e pavoros” (GT/NT §2). Também no ditirambo “o homem não quer se exprimir como indivíduo, mas sim como *homem representante da espécie*”, de modo que o “cessar de ser homem individual é expresso pela simbólica do olho, pela linguagem do gesto, de tal modo que ele passa a falar como *sátiro*, como ser natural entre seres naturais, na linguagem dos gestos intensificada, no *gesto da dança* (DW/VD §4). Assim, a “essência da natureza”¹¹ se expressa por vias de um “simbolismo corporal” que faz crescer juntamente outras forças simbólicas em súbita impetuosidade rítmica e dinâmica. Nesse nível e para se apropriar de todas as forças simbólicas o homem deve ter atingido o nível de “desprendimento de si mesmo” (*Selbstentäusserung*). Dessa forma, a música leva os cultores de Dionísio a “uma espécie de êxtase místico”, de maneira que o esquecimento de si mesmo acontece no participante do coro através da analogia da embriaguez e do encantamento. É dessa forma, que a música ditirâmica provocou algo jamais experimentado no apolíneo, pois este

¹⁰ Marcio José Silveira Lima identifica na música a capacidade de romper as barreiras do “eu”. “A música é capaz de romper com as barreiras do eu e levar os cultores do deus bárbaro a uma espécie de êxtase místico. Sob o encanto de Dioniso, eles experimentam uma espécie de esquecimento; ainda mais sentem-se reconfortados com o cerne da natureza” (LIMA, 2005. p.61). O interprete se refere a um “eu” cuja barreiras são rompidas, em nosso trabalho, sugerimos o “si mesmo”, pois é um “esquecimento de si mesmo”.

¹¹ Otto Most observa que Nietzsche utiliza, nos seus primeiros escritos, frequentemente a palavra “natureza” na sua maior parte das vezes sob a influência da filosofia de Schopenhauer e de Eduard von Hartmann. A “natureza” é utilizada, assim, para se referir ao mundo como um todo ou à base do mundo e expressam o reconhecimento de uma relação interna entre a natureza do homem e a natureza do mundo (MOST, 1977, p. 11).

é caracterizado como a arquitetura dórica em sons insinuados como os que são próprios da cítara, ao passo que a música ditirâmbica proporciona a “intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza” (GT/NT §2).¹²

Nietzsche identifica na música ditirâmbica uma disposição que, através da via simbólica, apresenta uma nova relação com o corpo.

Todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos (GT/NT §2).

A partir do simbolismo do corpo crescem as outras forças simbólicas como as da música em súbita impetuosidade. Assim, a música é um símbolo universal da Vontade, pois possibilita a unificação do indivíduo com o Uno-primordial, o “fundo íntimo do mundo”.¹³ É a partir do frenesi provocado pela música que o homem “desprende-se de si mesmo” para se exprimir no impulso da natureza.

Para captar esse desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível de desprendimento de si mesmo que deseja exprimir-se simbolicamente naquelas forças: o servidor ditirâmico de Dionísio só é portanto entendido por seus iguais! (GT/NT §2. Trad.: Modificada).

Nietzsche afirma que o artista dionisiaco, o gênio lírico, o gênio lírico-dionisiaco, “unificou-se completamente com o Uno-Primordial, com sua dor e contradição, e produz a imagem (*Abbild*) do Uno-Primordial como música” (GT/NT § 5). Ao conectar-se com algo maior o individual desaparece. O lírico vocaliza apenas o gênio universal (*Weltgenius*), de modo que “o “eu” (*Ich*) do lírico soa, portanto, a partir do abismo do ser: sua “subjetividade, no sentido dos estetas modernos é uma ilusão” (GT/NT §5). Há, por parte do lírico a “renúncia”

¹² Papel relevante cumpre a figura do gênio. Nietzsche associa o gênio ao Uno-primordial, de modo que caberia a este a intermediação entre a dor eterna do Uno-primordial e a necessidade. Dessa forma, o gênio transfigura a dor do Uno-primordial em forma estética. O gênio grego é o meio e o instrumento no qual a Vontade contempla a si mesma. “Nos gregos a ‘vontade’ queria contemplar a si mesma, na transfiguração do gênio e do mundo da arte; para se autoglorificar, suas criaturas precisavam sentir-se como dignas de glorificação, elas tinham de se ver novamente numa esfera superior” (GT/NT §3). Clademir Araldi menciona a “dupla tarefa” de *O nascimento da tragédia*. A primeira relativa a “provar que a tragédia originou-se do gênio (dionisiaco) da música e de criar condições para o renascimento da tragédia no século XIX, a partir do “gênio” da música de Wagner (ARALDI, 2009, p.116).

¹³ Héctor Pérez López dedica o segundo capítulo de seu livro *Hacia el Nacimiento de la tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en joven Nietzsche* para investigar e demonstrar a influência de Schopenhauer sobre a concepção de música adotada por Nietzsche sobretudo no que se refere a música como “objetivação imediata da Vontade” (PÉREZ LÓPEZ, 2001, p.64)

da subjetividade, bem como uma mudança do “eu” (*Ich*). Já não é o “eu” do estado sóbrio.

O artista já renunciou à sua subjetividade (*Subjectivität*) no processo dionisiaco: a imagem, que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo, é uma cena de sonho, que torna sensível aquela contradição e aquela dor primordiais, juntamente com o prazer primigênio da aparência (GT/NT §5).

O apolíneo funde-se ao dionisiaco, a imagem do sonho torna possível a dor primordial e o prazer da aparência. “O ‘eu’ do lírico soa, portanto, a partir do abismo do ser: sua ‘subjetividade’, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão (GT/NT §5). O “eu” do poeta lírico difere do “eu” do homem empírico-real. “só que essa ‘eudade’ (*Ichheit*) não é a mesma que a do homem empírico-real (*empirisch-realen Menschen*), desperto, mas sim a única ‘eudade’ verdadeiramente existente e eterna, em repouso no fundo das coisas”. Através desse “eu” transformado “o gênio lírico penetra com o olhar até o cerne do ser” (GT/NT §5).

Um aspecto fundamental presente em *O nascimento da tragédia* diz respeito a relação com a dor e o sofrimento, de modo que no entender de Nietzsche o sofrimento de Dionísio estava no centro da tragédia.¹⁴ Em sua mais vetusta configuração (*Gestalt*) [a tragédia], tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio, e que por longo tempo o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio (GT/NT §10). Assim, na tragédia, Dionísio aparece em “uma pluralidade de configurações (*einer Vielheit der Gestalten*), na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual (*Einzelwillens verstrickt*)”. Que ele assim apareça é “efeito de Apolo” que interpreta para o coro o seu estado dionisiaco (GT/NT §10). Nas obras posteriores, em especial em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche retoma essa relação entre vida e sofrimento, dando a ela o nome de “dionisiaco”. Nesse entendimento merece atenção justamente a afirmação da vida a despeito de toda a dor e sofrimento. No entrelaçamento entre “o princípio ético de Apolo” e a

¹⁴ Marcio Lima lembra que o impulso dionisiaco acaba por revelar o caráter inexorável da existência. Tudo o que nasce um dia perece. O sofrimento de Dionísio e os perigos da sua existência também são aqueles pelas quais passa a vida humana “A existência do mundo aparente é a expressão de um nascer que encontra diante de si os perigos da morte. O impulso dionisiaco é, pois, essa revelação do caráter inexorável do vir a ser, em que tudo o que vem a lume perece. E o sofrimento do deus que emana do perigo de sua existência é também o escolhido da vida humana” (LIMA, *op. cit.*, p. 42).

“visão dionisiaca de mundo”, através da tragédia de Sófocles e Ésquilo Nietzsche reconhece a relação umbilical da tragédia face à existência. De modo que a união entre Apolo e Dionísio significou a criação de “uma *possibilidade mais elevada da existência*” visando, por meio da arte, “chegar a uma *magnificação ainda mais elevada*”. Não enquanto aparência, mas enquanto arte trágica, que era a “forma de magnificação: nela, porém, aquela arte da aparência foi totalmente absorvida” (DW/VD §3). A tragédia é, assim, a transposição dos tormentos da existência para o campo da arte. É célebre a formulação de Nietzsche que “só como fenômeno estético (*aesthetisches Phänomen*) podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (GT/NT §5). Evento possível devido ao impulso apolíneo que fornece uma espécie de antídoto aos “temores e horrores do existir”. Nessa questão, encontramos a “criação onírica dos deuses olímpicos” como forma de atenuar a “desconfiança ante os poderes titânicos da natureza” e frente ao destino que reinou inescapável a história de Prometeu e Édipo e reina sobre tudo e sobre todos (GT/NT §3).¹⁵ Assim, os gregos, como um povo “tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento” tiveram de inventar meios de “suportar a existência” como a criação das divindades olímpicas por meio do “impulso apolíneo da beleza” para aplacar os terrores da “primitiva teogonia titânica”.

O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a “vontade” helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem (GT/NT §3).

A existência dos deuses, mais do que sentido como algo digno de ser desejado, reflete também o desejo grego de não querer separa-se da existência, invertendo-se assim a sabedoria do Sileno: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (GT/NT §3). Dessa forma, na relação com a vida os gregos recusavam qualquer forma de “ascese, espiritualidade e dever”, ao contrário, essa relação refletia justamente “uma

¹⁵ Nesse sentido o mito de Édipo carrega também a sabedoria dionisiaca. O mito “parece querer murmurar-nos ao ouvido que a sabedoria, e precisamente a sabedoria dionisiaca, é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si mesmo (*sich selbst die Auflösung*) a desintegração da natureza” (GT/NT §9).

opulenta e triunfante existência” na qual o “presente é divinizado”. Trata-se, segundo Nietzsche da “fantástica exaltação da vida”.

Nietzsche assevera que alguém que observasse o mundo grego ficaria surpreso com a exaltação da vida por esse povo e se perguntaria sobre “qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida” (GT/NT §3). Assim, através da sensibilidade grega, a Vontade queria “contemplar-se a si mesma” através da “transfiguração do gênio e do mundo artístico” de modo que cria-se uma conexão íntima, qual seja, o grego precisava se sentir glorificado e precisava glorificar, de modo que, para “rever-se numa esfera superior”, precisava realizar os desígnios da vontade que queria contemplar a si mesma, sendo o grego um meio para tal.

Com esse espelhamento da beleza, a “vontade” helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer: e como monumento de sua vitória, ergue-se diante de nós Homero, o artista ingênuo (GT/NT §3).

A criação dos deuses refletiam a sensibilidade desse povo e a maneira de responder de forma exuberante a vida e não como “rebentos da penúria e da necessidade”. Dessa forma, as entidades não foram criadas a partir da angústia e do sofrimento, mas através delas “fala uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade. Todas essas figuras respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante de vida acompanha o seu culto (DW/VD §1).

Foi a partir da exuberância e do triunfo sobre a existência que a vida era divinizada, entendida como um presente. Dessa forma, a tragédia equaciona em certo sentido a questão do destino (Moiras).¹⁶

A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisiaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer,

¹⁶ A figura da Moira é utilizada por Nietzsche em muitos textos sempre no sentido de um destino inescapável que governa tanto os homens, quanto os deuses. Como demonstram passagens de *O Nascimento da tragédia*. “Aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu, aquele horrível destino do sagaz Édipo [...] (GT/NT §3). De *Aurora*. “– Os gregos chamavam de Moira esse reino do incalculável e da sublime e eterna parvoíce, e colocavam-no em torno de seus deuses como um horizonte, além do qual não podiam ver nem agir (M/A §130). De *O andarilho e sua sobra*. “As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo (WS/OS §61).

negado, porque apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento. “Nós acreditamos na vida eterna”, assim exclama a tragédia; enquanto a música é a ideia imediata dessa vida (GT/NT §16).

O espectador da cena trágica vivenciava, por meio da luta do herói, as decorrências da conciliação entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, ou seja, vivencia tanto o prazer na individuação, quanto a alegria diante do aniquilamento e do perecimento do herói “vê diante de si, com nitidez e beleza épicas, o herói trágico, e, no entanto, alegra-se com o seu aniquilamento” (GT/NT §22). Também os deuses e os heróis estavam submetidos ao “tenebroso poder da moira [fado, destino], que destina Aquiles a morrer cedo e Édipo a um pavoroso matrimônio” (DW/VD §2).

Por meio da arte, os gregos transformaram “aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver”. Através do sublime e do cômico promoveram tanto uma “domesticação artística do horrível”, quanto a “descarga artística da náusea do absurdo” (GT/NT §7). Dessa forma, a tragédia grega se utilizou da arte para transformar o horror e o absurdo da existência em algo suportável. Contudo, a conexão genuína entre o homem e o Todo, alcançado pelo esquecimento de si mesmo na experiência dionisíaca, começa, pouco a pouco, a ser desfeito por um processo crescente de racionalização. Assim, paulatinamente, a tragédia vai perdendo seu poder transformador à medida que emerge uma tendência de explicação sobre elementos que antes estavam a cargo dos impulsos. No entender de Nietzsche, Sócrates simboliza o auge dessa transição, pois expressa a dissolução dos impulsos mais profundos dos gregos. Essa mudança desloca o foco da unificação com o Todo para a consciência, enfraquecendo, dessa forma, a conexão original que fez da tragédia um canal para transpor a dor e o absurdo da existência.

É a partir da cultura grega e da relação afirmativa com a vida, nas primeiras fases da tragédia, que Nietzsche vai sopesar a cultura europeia de seu tempo, ou seja, é para a Grécia trágica que Nietzsche olha para definir-se como extemporâneo em relação ao tempo europeu. Como sustenta em *A visão dionisíaca de mundo*.

O homem moderno anela por aquele tempo em que ele acredita ouvir o uníssono completo entre o homem e a natureza, por isso o helênico é a palavra-chave para todos os que têm de procurar brilhantes

protótipos para a sua afirmação consciente da Vontade (DW/VD §2).

Pensamos que em *O Nascimento da tragédia*, bem como nos escritos do período, Nietzsche consolidou a cultura grega (em particular da época trágica) como o ápice do que seria uma cultura capaz de se relacionar de forma afirmativa com a vida.¹⁷ Assim, no projeto das *Extemporâneas*, Nietzsche avalia a cultura de sua época, tomando por base a cultura grega, como faz ver na Primeira consideração extemporânea, *David Strauss, o devoto e o escritor*. “Cultura (*Kultur*) é, antes de tudo, unidade do estilo em todas as expressões de vida de um povo”. A unidade artística presente nos gregos, falta aos alemães, pois nesses impera uma caótica mistura. “O homem alemão amontoa ao redor de si as formas, cores, produtos e curiosidades de todos os tempos e de todas as regiões e produz com eles aquela moderna feira de cores”. O teólogo David Strauss é tomado como símbolo de uma época em que vigora a “uniformidade de jornal” e, portanto, é incapaz de “qualquer experiência efetiva” (DS/Co. Ext. I §1. Trad.: Paschoal).

No prefácio da Segunda extemporânea, Nietzsche se coloca na posição de “pupilo” da época grega. “E que eu, somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas (HL/Co. Ext. II. “Prefácio”).

O olhar extemporâneo sobre a modernidade também é identificado pelo próprio Nietzsche em *Ecce Homo* que, ao analisar o projeto das *Extemporâneas*, escreve que nele faz uma denúncia daquilo que considera “perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida

¹⁷ Most investiga um aspecto de grande relevância em um dos significados para “*selbst*” mostrando que o espírito (*Gast*) alemão regressa a si mesmo como forma de evitar a dissolução e o caos. “Em *O Nascimento da tragédia* Nietzsche espera que ‘o espírito alemão volte (*zurückbesinnt*) sobre si mesmo’, regresse (*zurückkehrt*) a si mesmo e se reencontre [...]. Na *Terceira consideração extemporânea* diz dos gregos que, ameaçados pelo caos, regressem (*zurückbesinnen*) a si mesmos e assim recuperaram a posse de si mesmos”. Ao se referir ao “espírito alemão que volta sobre si mesmo” e aos “gregos que regressem a si mesmo” Most destaca uma dimensão fundamental tanto para o “espírito alemão”, quanto para a cultura grega. Utiliza os termos *zurückbesinnt* (refletir sobre si mesmo) e *zurückkehrt* (regressar), enfatizando a necessidade de um movimento de autoconhecimento. Most chama a atenção para o paralelo entre os alemães, a quem Nietzsche dirige sua crítica e esperança, e os gregos que, diante da ameaça do caos, buscaram esse regresso a si mesmo (*zurückbesinnen*). O retorno possibilitou aos gregos não apenas a superação das crises, mas a estratégia para enfrentar as tensões do presente e construção de uma identidade cultural e espiritual robusta, capaz de resistir ao caos e, ao mesmo tempo, de lançar novas bases para o futuro. Um movimento que simboliza a recuperação sobre a “posse de si mesmos” (MOST, *op. cit.*, p.106).

enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ [...]” (EH/EH, “As extemporâneas”, §1). A “impessoalidade” atinge o trabalhador fabril, mas igualmente todos os substratos da cultura e igualmente o fazer científico. O predomínio do “sentido histórico” é entendido como “sinal de declínio” (EH/EH, “As extemporâneas”, §1). Assim, o advetivo “extemporâneo” presente no nome das “Considerações” advém justamente do olhar direcionado para a Grécia trágica.

É na Segunda extemporânea, de 1874, que Nietzsche analisa a relação do homem moderno com a história. Papel preponderante nessa questão é dado ao esquecimento, pois Nietzsche constata que o homem moderno “afunda em si mesmo”, justamente devido a impossibilidade do esquecimento. Diferença significativa em relação ao *Nascimento da tragédia* na qual o esquecimento de si mesmo estava ligado a diluição da subjetivo durante as festividades em homenagem ao deus Dionísio, que, posteriormente passa a ser simbolizado na arte trágica. Diferentemente do homem grego, que no esquecimento de si mesmo se conectava a algo maior do que ele próprio, o homem saturado pela cultura da modernidade tem sobre si a impossibilidade de tal esquecimento. Nietzsche escreve:

Ele afunda em si mesmo (*ersinkt in sich selbst*), no interior, o que aqui quer dizer apenas: na mixórdia acumulada do que aprendeu, que não produz efeitos exteriores, do aprendizado que não se tornou vida (HL/Co. Ext. II. §5).

Diferença significativa em relação ao esquecimento de si mesmo no dionisiaco e na tragédia. Na obra de 1872, o esquecimento possibilitava uma saída de si mesmo, o rompimento da individuação. Contudo, no homem moderno a ausência de esquecimento acarreta um afundamento em si mesmo, isto é, aquilo que se tem como interioridade vai sendo construído por uma série acumulada de conhecimento que não se tornou vida. Há, portanto, uma mudança daquele impulso identificado no dionisiaco. Se antes ele conectava, numa comunidade, os homens entre si e a natureza, e se expressava através da arte trágica, Nietzsche identifica no homem moderno a persistência de uma memória que o impede de sair de si mesmo.

Ele se espanta consigo mesmo (*wundert sich über sich selbst*), por não poder aprender a esquecer e por sempre estar pendurado no passado: por mais distante e rápido que possa correr, com ele corre um grilhão (HL/Co. Ext. II. §1).

Esse homem não pode aprender a esquecer devido a “pesada carga do passado” que carrega consigo, ou seja, carrega consigo o excesso de história e tem de com ele lidar em uma constante “luta contra a crescente e pesada carga do passado: está o pressiona ou o enverga, sopesa seu passo como um fardo invisível e obscuro” (HL/Co. Ext. II. §1). Nesse sentido, ele inveja o animal e a criança para os quais o presente é uma dádiva.

Para compreender como se formou esse excesso de história é preciso distinguir as três formas, abordadas por Nietzsche, de relacionamento com o passado: o histórico, o aistórico e o supra-histórico. O “sentido histórico” reflete a capacidade de olhar para a história de maneira analítica, assimilando-a ao presente para o aprendizado e a orientação. Já o “sentido aistórico” implica suspender a memória do passado, essencial para viver plenamente no presente e evitar a paralisia causada pelo excesso de lembrança. O “sentido supra-histórico”, por sua vez, transcende ambos, focando no eterno e na capacidade da arte, da filosofia e da religião em expressar verdades que permanecem imutáveis, independentemente do tempo. Esses três modos são complementares e, quando equilibrados, sustentam uma relação saudável com a vida e a cultura. Dessa forma, é no âmbito da história, que o esquecimento adquire importância estratégica para “medir” a força de uma cultura ou de um homem, pois o excesso, ligado a história enquanto ciência, promove uma incapacidade para aprender a esquecer – não mais como um esquecimento de si mesmo, mas como esquecimento sobre o passado.¹⁸

A capacidade para aprender a esquecer, tanto no homem, quanto em uma cultura é dado pela “força plástica”. Nietzsche a define do seguinte modo: “Aquele força que cresce a partir de si mesma, uma força de incorporação, de

¹⁸ Cabe ressaltar o papel preponderante que cumpre a arte na passagem das reflexões entre *O Nascimento da tragédia* e o projeto das *Extemporâneas*. Marcio José Silva Lima defende, em sua tese de doutorado “A influência de Jacob Burckhardt e o conceito de força plástica no pensamento de Nietzsche”, que a arte trágica, na obra de 1872, mostra-se como superação da existência, ao passo que na obra de 1874 a arte tem o poder de “cura para a doença histórica do século XIX”. Nesse sentido seria necessário um olhar artístico para a história, não mais como uma coleção de fatos como costumeiro de certas concepções históricas. O artista “É aquele que percebe a Vida como vazio, trágico, aberto, algo que não é dado nem pré-constituído, mas que também é possibilidade. Assim, o artista “cria e funda sua história como se ela fosse uma obra de arte numa dinâmica de esforço, de luta e de superação” (LIMA, 2018, p.78-9). A arte seria, então, o antídoto capaz de curar o homem moderno de sua “doença histórica” (*historische Krankheit*), para que possa se livrar de toda a sobrecarga de história acumulada com o cientificismo moderno. Foi, preciso, portanto, “uma grande potência artística” (HL/Co. Ext. II. §6).

assimilação do passado e do estranho, de curar feridas, de reconstruir a partir de si formas arruinadas” (HL/Co. Ext. II. §1). Essa questão é de grande relevância, pois a “força plástica” é algo que cresce a partir de si mesma e dela depende tanto a capacidade para o esquecimento, quanto para a assimilação do passado como experiências e do estranho enquanto acontecimento, por isso ela é capaz de “curar feridas”. A partir dessa identificação se sobressaem duas “tipologias”, aqueles que têm insuficiência nessa força e que, justamente por isso, pedecem diante de uma experiência ou dor, e aqueles que a possuem de tal forma que são incólumes até mesmo aos eventos mais “violentos e tristes” e não se abalam mesmo quando são eles próprios os deflagradores desses eventos (HL/Co. Ext. II. §1). Portanto, permanecem impassíveis a própria dor que causam. A essa última tipologia pertence o “homem forte”, aquele capaz de se apropriar do passado e o submeter. “Quanto mais fortes são as raízes da natureza interior de um homem, mais ela se apropriará do passado e o submeterá” (HL/Co. Ext. II. §1). Para um homem de uma tal natureza “poderosa e descomunal” não haveria limite histórico que lhe pudesse sobrepujar e prejudicar e seria possível “recriar” todo o passado a partir de si. “Todo o passado, próprio e alheio, seria recriado a partir de si e introjetada no próprio sangue” (HL /Co. Ext. II. §1). O “homem forte” é aquele, portanto, capaz de subjugar e assimilar o passado ou então de esquecê-lo.

Ao falar da “força plástica”, característica do “homem forte” e daqueles capazes de lidar com o passado sem dele sofrer, podemos identificar um dos sentidos do si-mesmo, pois se refere aquilo que é próprio, a “natureza interior” do “homem forte”. Neste, o esquecimento está ligado a um “instinto forte” justamente capaz de assimilar o passado. Ao identificar a fraqueza da “força plástica” do homem moderno torna-se possível então nos referirmos ao si-mesmo do homem moderno. Dessa forma, importantes considerações são feitas a partir do entendimento de que o instinto que determina o esquecer e o lembrar está enfraquecido ou em vias de ser destruído na modernidade. Uma desses considerações diz respeito ao fato de que o homem “não pode mais confiar e soltar as rédeas do ‘animal divino’” (HL /Co. Ext. II. §1). É característico, assim, do homem moderno o comedimento e a contenção. O enfraquecimento do “instinto” é a contraface da racionalização estendida a todos os aspectos da vida, incluindo o passado com o conseqüente tornar-se “temeroso e inseguro e não

poder mais acreditar em si mesmo” (*sich nicht glauben*) (HL /Co. Ext. II. §1). O esquecimento, dessa forma, só é possível dentro daquilo que Nietzsche denomina “horizonte de fechamento”. Ele representa a condição para o esquecimento, sem o qual a felicidade, a confiança no futuro, a boa consciência não existiria e possibilita a todo vivente “tornar-se sadio, forte, fértil no interior de um horizonte” (HL/Co. Ext. II. §1). Todavia, é preciso esclarecer de que não se trata de esquecer tudo e qualquer coisa, mas um esquecer e lembrar de modo adequado e coerente com as necessidades históricas de si mesmo ou de uma cultura. Assim, o “instinto forte” ligado a “força plástica” é responsável por uma espécie de seleção daquilo que deve ser esquecido e daquilo que deve ser lembrado. “Que se saiba tanto esquecer direito e no tempo certo, quanto lembrar no tempo certo; de que se perceba, com instinto forte, quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente” (HL/Co. Ext. II. §1). Tanto o esquecer, quanto o lembrar são ambos necessários para a saúde, de um indivíduo ou de uma cultura. Nesse entendimento, tanto o “sentido histórico”, com a sua condição de memória e capacidade de esquecimento, compreendem uma dualidade vigorosa que torna possível utilizar o que foi aprendido, somado à capacidade de transformá-lo em algo novo. *“Histórico e o aistórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo de um povo de uma cultura”* (HL/Co. Ext. II. §1. Itálicos de Nietzsche).

Ao não poder aprender a esquecer o homem moderno tem seu si-mesmo saturado por uma cultura fabril, frouxa, que contamina igualmente as artes, a ciência e a história. Refém do peso do passado o homem moderno carece de seletividade e tem uma dificuldade de dizer “não”. Ao contrário do “homem forte”, que não apenas suporta a história, pois é capaz de esquecer e assimilar o passado, mas é capaz igualmente de “medir em si mesmo o passado” (*die Vergangenheit an sich zu messen*). Em outras palavras, ele “mede o passado” em si mesmo, a partir da sua força interior, da “força plástica”, justamente porque seus instintos operam uma espécie de seleção sobre os acontecimentos. É, portanto, uma tipologia que confia em si mesmo, diferente daqueles que, na ausência de domínio sobre si mesmos, tornam-se atores, recorrendo frequentemente à história para saber quem são e como são.

Justamente essa falta de medida de sua efusão crítica, nessa ausência de domínio sobre si mesmos (*in dem Mangel Herrschaft über sich*

selbst), que os romanos chamavam de impotência, revela-se a fraqueza da personalidade moderna” (HL/Co. Ext. II. §5).

A questão é mais ampla do que esquecer ou lembrar, mas do quanto a modernidade, através de suas concepções de história, é incapaz de aprender a esquecer. Então aquele aspecto presente nas festividades dionisiacas do esquecimento de si mesmo, que transposto para a arte trágica reproduz os efeitos da embriaguez, e que se mostrava necessário para uma comunhão entre os homens e a natureza, foi perdida através de uma saturação da memória, uma impossibilidade de esquecimento que “empanturra” o homem moderno de história. Nesse entendimento, o saber desregulado que o homem moderno ingere, é comparado por Nietzsche, a um estômago pouco seletivo e exigente incapaz, portanto, de selecionar o que recebe enquanto conhecimento. O resultado é um empazinar-se, uma indigestão colossal.

O homem moderno carrega consigo uma quantidade descomunal de indigestas pedras de conhecimento, que então, em certo momento e em sua ordem, estrepitam na barriga, como no conto de fadas (HL/Co. Ext. II. §4).

Nietzsche vai identificar que o “estrépito” revela a “característica mais própria desse homem moderno”. A falta de seletividade, completamente ausente entre os gregos trágicos, no homem moderno vai ter como consequência a contradição “de um interior que não corresponde a um exterior e de um exterior que não corresponde a um interior”. Em outras palavras, a acumulação de conhecimento e memória do homem moderno na sua relação com a história não corresponde àquelas necessidades da cultura. Sendo assim, a ausência de seletividade faz com que o homem moderno acumule conhecimento histórico de forma desregrada, sem critério, como se fosse um estômago que engole tudo sem digerir. Tal fato gera uma “indigestão colossal”. É nesse entendimento que Nietzsche compara o conhecimento moderno a respeito da história a um estômago fraco, incapaz de selecionar o que lhe é essencial, pois está sobrecarregado por “indigestas pedras de conhecimento” que estrepitam em sua barriga. Nietzsche explora a imagem do conto de fadas “O burro que defecava ouro” dos irmãos Grimm, em que um personagem engole pedras que depois colidem e fazem barulho dentro dele. Para Nietzsche, tal fato simboliza o conhecimento moderno: um amontoado de dados históricos apenas geram ruído e confusão. Decorre daí a contradição entre “exterior” e “interior”. Assim, o

barulho das pedras “permanece oculto em um certo mundo interior caótico, que aquele homem moderno, com raro orgulho, denomina como sua mais própria ‘interioridade’ (*‘Innerlichkeit’*)”(HL/Co. Ext. II. §4).

Ao identificar a relação saturada de uma época histórica como danosa à vida, Nietzsche se refere a um risco de enfraquecimento da personalidade (*Persönlichkeit*), pois cria-se um “contraste” entre “interior” e “exterior”. Esse excesso também é responsável pelo enfraquecimento e destruição do “instinto de um povo”, pelo enfraquecimento geral.

Pensem num exemplo extremo de um homem que não possuísse a faculdade de esquecer, que fosse condenado a ver um devir em tudo: ele não acredita mais no seu próprio ser, não acredita mais em si, vendo tudo fluir de um ponto móvel a outro e se perdendo nessa correnteza do devir (HL/Co. Ext. II. §1).

Nietzsche escreve que o esquecimento é próprio da ação, como algo que a ela pertence. Sentir as coisas de forma histórica, portanto, seria como alguém que “tivesse abdicado do sono” ou como o animal que vive numa “repetitiva ruminação”, de forma que não é possível viver sem esquecer. “Existe um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói seja um homem um povo ou uma cultura” (HL/Co. Ext. II. §1). Decorre desse fato o entendimento por parte de Nietzsche de que o esquecimento deve pertencer ao organismo, à vida.

A incapacidade para aprender a esquecer tem por consequência os riscos do excesso de história. Trata-se de uma incapacidade para se “alijar no umbral do instante, esquecendo-se de tudo o que passou”. A felicidade, assim, está ligada a possibilidade do esquecimento. “Quem não é capaz de manter-se de pé, como uma deusa Vitória, sem vertigem ou temor, nunca saberá o que é felicidade; e ainda pior: nunca fará algo que deixará outro feliz” (HL/Co. Ext. II. §1).

A crítica de Nietzsche ao “excesso de história” que agride a “força plástica da vida” (a força plástica é algo próprio do homem e também da vida) visa encontrar um antídoto para que o homem possa novamente se servir do passado “como um alimento poderoso” (HL/Co. Ext. II. §10). É neste entendimento que aborda outras formas de relação com a história que designa com os nomes de “aistórico” e “suprahistórico”. O primeiro como “a arte e a força de poder esquecer”, estabelece os limites, o horizonte daquilo que deve ser lembrado e

esquecido. O “suprahistórico”, por sua vez, designa a capacidade de “desviar a visão do devir em direção daquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade” (HL/Co. Ext. II §3). O “perigo” representado por determinadas correntes historiográficas está no fato de impedirem ou destruírem o esquecimento julgando e avaliando a história como “injusta” ou “cruel”. A partir dessa avaliação, o passado é criticado e suas raízes são golpeadas impiedosamente. Todavia, a condenação sobre os “desvios” não cancela o fato de que quem os critica descendem também dos fatos passados. Dessa forma, a proposta de Nietzsche para combater o excesso de história através do aistórico e do suprahistórico não apenas reafirma a importância do esquecimento, mas alerta também para os perigos de correntes historiográficas que julgam o passado. O olhar crítico sobre o passado deve ser equilibrado pela capacidade de reconhecer sua continuidade em cada um, sem a ilusão de escapar de suas contradições ou desvios. Afirma Nietzsche: “onde somos resultados de gerações anteriores, somos também resultado de seus desvios, paixões, erros e até mesmo crimes; não é possível se livrar dessa cadeia”. Somente aquele que viveu “algo elevado e grandioso” saberá reconhecer o que o passado tem de “elevado e superior” (HL/Co. Ext. II §6).

No entender de Nietzsche a reinterpretação do passado só pode acontecer a partir da força do presente e das qualidades mais nobres; caso contrário, todo o passado é “rebaixado” a si mesmo. “A sentença do passado é sempre a sentença de um oráculo: a qual, apenas como arquitetos do futuro, sábios do presente, vocês poderão entender” (HL/Co. Ext. II. §6). Avaliar o passado, portanto, só é lícito se a métrica utilizada para tal envolva o presente o futuro.

Ao debater com a concepção de história crítica Nietzsche afirma que essa visão da história acaba por “plantar um “novo hábito”, um “novo instinto”, uma “segunda natureza” que acaba por “apodrecer” a “primeira”, pois lança sobre o passado um “eu gostaria de”, causando, assim, uma contradição entre aquilo do qual se descende e aquilo que se gostaria de descender. “– sempre uma tentativa perigosa, porque é muito difícil encontrar um limite para a negação do passado e porque as segundas naturezas são, na maioria das vezes, mais fracas que as primeiras (HL/Co. Ext. II. §6). Os termos primeira e segunda natureza são utilizados para assinalar que a condenação do passado acaba por suplantar

aquela primeira natureza da qual se descende.¹⁹ Nietzsche vê tal procedimento como uma tentativa de “fornecer um passado a *posteriori*”. Reside nesse fato o perigo da história crítica apagar todos os rastros do passado e apagar junto o fato de que cada ser humano também é resultante daquilo que foi feito pelas gerações anteriores.

Há, na análise nietzschiana, uma denúncia sobre a relação confusa do homem moderno com o saber histórico, haja vista que este o pressiona.

O saber histórico flui, continuamente e em diversas direções, de fontes inesgotáveis, o estranho e disbaratado o pressiona, a memória abre todas suas portas, entretanto ainda não o suficiente (HL/Co. Ext. II. §4).

A “alma do homem moderno” é achacada por todos os lados em um processo no qual a sua memória é saturada, não por acaso tornam-se “hóspedes estranhos” em relação a natureza, estão em permanente luta e sempre em vias de perecer por causa dessa luta. Se no esquecimento de si mesmo o homem grego se conecta integralmente com a natureza, ao contrário, o homem moderno torna-se um hóspede estranho em relação a esta natureza, de modo que seus instintos ficam enfraquecidos. Assim, a “habitação” do homem moderno é “desorganizada, tempestuosa e beligerante”. Transformada numa “segunda natureza”, construída pelo hábito e pela quantidade descomunal de indigestas pedras do conhecimento histórico que trepidam em sua barriga. Ainda que “essa segunda natureza é muito mais fraca, muito mais inquieta e completamente mais doente do que a primeira” (HL/Co. Ext. II. §4).

O homem moderno não consegue esquecer e a decorrência é a saturação de um “interior” que se torna caótico, desorganizado e sem critério. Diante da constatação feita por Nietzsche o problema que vai ser posto em evidência na Terceira extemporânea gira em torno, justamente, da possibilidade de recuperar a autenticidade diante da massificação e da uniformização promovida pela modernidade.

¹⁹ Nas conferências *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino*, o conceito de segunda natureza aparece associado ao de hábito. A crítica de Nietzsche dirige-se às instituições de ensino na Alemanha e a ausência de uma educação voltada para a cultura que fomente a capacidade para suportar as agruras da implantação de uma “segunda natureza”, um “novo hábito” capaz dominar a estilística da escrita (BAE/EE).

1.2 “Sê tu mesmo” e “Si-mesmo superior”

Na Terceira Extemporânea, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche menciona que a acomodação do homem moderno está ligada à covardia e ao temor em relação a opinião alheia. É precisamente neste sentido que a fórmula “Sê tu mesmo” remete a busca por uma autenticidade que, nos tempos modernos, encontra-se disforme e submergida à massificação.

O homem que não quer pertencer à massa tem somente que cessar de acomodar-se em relação a si mesmo; ele segue sua consciência, que lhe brada: “Sê tu mesmo! (SE/Co. Ext. III §1).

Com o propósito de apresentar uma saída ao homem moderno, Nietzsche propõe uma espécie de resgate sobre aquilo que se é. Ideia que, de alguma forma, passa por deixar de estar acomodado consigo mesmo, ou seja, quebrar com a letargia, o comodismo e a inércia características dos tempos modernos. O contexto sugere uma crítica à massificação com a decorrente perda daquilo que é próprio como “essência autêntica” (*wahres Wesen*) do “indivíduo” (*Einzelnen*).²⁰

É possível observar que a abordagem da Terceira extemporânea apresenta semelhanças com o esquecimento de si mesmo em *O nascimento da tragédia* no seguinte aspecto: na obra de 1872 o esquecimento de si mesmo leva a ruptura com o “princípio da individuação”, de modo que o indivíduo se conecta com os outros e com o Uno-primordial. Em *Schopenhauer como educador* é necessário “esquecer”, livrar-se daquilo que foi colocado pela massa como forma de recuperar a “essência autêntica”. Dessa forma, o “esquecer a si-mesmo” ou

²⁰ Most lembra que Nietzsche utilizou a expressão “essência autêntica” (*wahres Wesen*) para se referir a uma “ordem muito mais elevada do que o eu” e que ultrapassa tudo, o que é real no homem na sua “constituição ordinária” (MOST, *op. cit.*, p.108). Mostra, assim, que a “essência” ligada ao “autêntico Si-mesmo” não cancela a liberdade, pois o homem do “autêntico Si-mesmo” “teria possibilidade de modificar, transformar e desenvolver a essência nele realizada”. O homem não poder mudar a sua essência autêntica é inteiramente compatível com o reconhecimento da liberdade humana. “É certo que não se deve interpretar a necessidade imposta ao homem pela sua verdadeira natureza como necessidade causal, como uma necessidade ontológica do ser, ou seja, como uma necessidade que estabelece um “não-ser-outro” no sentido mais estrito da palavra, que exclui a alteridade como interiormente impossível? Se esta questão tivesse de ser respondida afirmativamente, então o pressuposto da liberdade humana seria, evidentemente, infundado. No entanto, existe uma outra possibilidade: a necessidade fundada na verdadeira essência pode ser vista como uma necessidade paradigmática (exemplar) da essência, isto é, como um dever e um “não-ser-outro-do-que-o-dever-ser” que decorre diretamente da verdadeira essência e se revela na sua realização” (MOST, *op. cit.*, p.113).

“buscar a si-mesmo” parece remeter, em ambos os casos, a algo próprio que é maior do que o indivíduo (supra-individual).

Um outro aspecto necessário para recuperar a “essência autêntica” é a responsabilidade. O que significa romper o medo e a preguiça como traços característicos do homem moderno. “Temos de nos responsabilizar pela nossa existência diante de nós mesmos” (SE/Co. Ext. III §1). Aquele que quer se desgarrar do coletivo uniforme, quem aspira a si mesmo e pretende viver segundo sua própria medida e legislação tem de se responsabilizar pela direção da própria existência.

Queremos ser também os timoneiros efetivos de nossa existência e não admitir que ela se equipare a uma casualidade sem pensamentos. Deve-se levar com ela algo de ousado e perigoso: tão certo que nós sempre a perderemos, nos piores ou nos melhores casos (SE/Co. Ext. III §1).

Não se trata tão somente de uma responsabilidade sobre os diversos eventos e acontecimentos da vida, mas de uma responsabilidade sobre si mesmo perante esses diversos acontecimentos. O que implica como decorrência a necessidade de impedir que os acontecimentos se transformem num “acaso desprovido de pensamentos”, ou seja, implica um desacomodar-se, afastando a preguiça e a inércia perante os riscos e perigos. Assim, aqueles que estão presos nas cadeias das opiniões e do medo não podem alcançar a felicidade. “Por que depender dessa gleba, desse ofício, por que obedecer àquilo que diz o vizinho?” (SE/Co. Ext. III §1). A felicidade depende fundamentalmente de criar um afastamento em relação às atividades laborais massificantes e as opiniões alheias.

Nietzsche retoma nesta Extemporânea dedicada a Schopenhauer uma nuance diferente sobre a felicidade. Se na Segunda extemporânea estava ligada a possibilidade do esquecimento e de se alojar no “umbral do instante”, agora a felicidade ocorre no afastamento em relação às opiniões e o medo. Assim, Nietzsche busca respostas para a tendência dos indivíduos de seguirem a massa e de se alegrarem tão pouco consigo mesmo. “Mas o que coage o indivíduo singular a temer o vizinho, a pensar e a agir em conformidade com o rebanho e não estar satisfeito consigo mesmo? (SE/Co. Ext. III §1). As respostas vão se centrar na covardia, na comodidade, na inércia e na preguiça. São esses os comportamentos que, na avaliação de Nietzsche, fazem o indivíduo se ocultar

no anonimato da opinião pública e a figurar como “produtos de fábricas”. Não por acaso, identifica que o homem moderno “é totalmente exterior, sem núcleo”, pois espera por sua “cura” na opinião pública (SE/Co. Ext. III §1). A comodidade, assim, leva os indivíduos a “se esconderem debaixo de costumes e opiniões”, de modo que agem em conformidade com o rebanho e mostram-se temeroso diante das opiniões alheias. Em outras palavras, a indolência, a vergonha e a insatisfação consigo mesmo ditam as regras aos homens modernos, como consequência eles temem a fadiga que lhes causaria uma honestidade e uma nudez incondicionais.

Nietzsche exorta a busca pela autenticidade esmaecida diante da indolência da modernidade. É a partir dessa preocupação que lança mão do sentido metafórico de caminho. “Há no mundo um único caminho, pelo qual ninguém além de ti pode seguir. Para onde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o”. Para percorrer o caminho não resta outra alternativa ao indivíduo se não a de seguir somente a si mesmo. Toda e qualquer opinião alheia repõe o comodismo e a covardia: “Ninguém pode construir para ti a ponte, sobre a qual precisamente tu deves caminhar acima do rio da vida, ninguém mais além de ti”. A construção das pontes que alguém precisa atravessar sobre o rio da vida não pode ser delegada a um outro construtor, menos ainda à opinião alheia. “Há incontáveis sendas e pontes e semideuses, que querem te levar pelo rio; mas somente ao preço de ti mesmo. Tu serias penhorado e te perderias” (SE/Co. Ext. III. §1). Solícitos “semi-deuses” estão dispostos a construir as pontes no lugar daquele que as deve atravessá-las. Contudo, o preço por tal entrega é uma hipoteca de si mesmo, é a entrega a toda sorte de controladores e regradores da vida. Há, portanto, a exortação a uma busca de responsabilidade que se mostra como intransferível e que deve ser seguido de forma integral por aquele que visa somente a si mesmo.

Diante de toda sorte de “controladores e regradores” o jovem Nietzsche questiona: “como encontramos de novo a nós mesmos? Como pode o homem conhecer a si mesmo?” Em meio à massificação moderna o questionamento tem a precisa intenção de colocar o homem em contato novamente consigo. Na busca por reencontrar a si mesmo a insciência sobre o caminho é pressuposto fundamental, ou seja, o caminho não deve ser buscado, tampouco deve-se questionar a respeito dele, menos ainda querer saber sobre, afinal, que caminho

é esse ou para onde ele conduz. Esse ponto é absolutamente central, haja vista que a formulação de Nietzsche deixa antever que não há um caminho *apriori*. Não se trata de um fim que deveria ser apropriado pelo caminhante, pois foi feita a afirmação de que é imperativo se elevar mais alto quando não se sabe pra onde ele pode conduzir.²¹

Na Segunda extemporânea, Nietzsche fustigou o excesso de saber histórico e a incapacidade para aprender o esquecimento, a constatação agora na Terceira extemporânea é a de que o homem que se preocupa com a opinião alheia é totalmente “exterior”, “sem núcleo”. Se antes o problema era um “interior” saturado pelo não esquecimento e, portanto, inautêntico, agora trata-se de uma recuperação sobre aquilo que é próprio. Ponto importante está no fato de que Nietzsche caracteriza o homem moderno como “sem núcleo”, “vazio”. Todavia, a recomendação de uma busca por si mesmo através de um olhar direcionado para o “interior” é desaconselhada.

Ele [o homem] é uma coisa obscura e oculta; e, se a lebre tem sete peles, então o homem pode retirar de si sete vezes setenta, e ainda não poderá dizer: ‘isso sou eu de fato agora, esta não é minha pele’ (SE/Co. Ext. III §1).

A mirada em direção ao “interior” é cancelada precisamente porque não é possível se chegar a um núcleo, isto é, não é possível dizer “isso sou eu”. Sobre essa questão Nietzsche sentencia: “É um começo atormentado e perigoso, por enterrar de tal forma a si mesmo e descer bruscamente para o poço de sua “essência” pelo caminho mais próximo” (SE/Co. Ext. III §1). Conhecer e encontrar de novo a si mesmo aparece como elemento crucial para uma apropriação sobre os destinos da própria vida. Entretanto, querer se conhecer apresenta um perigo considerável, pois o homem é “uma coisa obscura e oculta” e ainda que se tente retirar as muitas camadas não se chega a um núcleo. Portanto, a resposta à pergunta sobre como encontrar a si mesmo aponta para outra direção que não a de uma mirada para o próprio “interior”.

Tudo dá testemunho de nossa própria essência, nossas amizades e inimizades, nosso olhar e aperto de mão, nossa memória e o que

²¹ A sentença de Oliver Cromwell, citada por Emerson, é recuperada para destacar a importância da ousadia e da coragem na busca pelo caminho. “Quem foi que pronunciou a sentença: nunca um homem se eleva mais alto do que quando ele não sabe para onde seu caminho pode conduzi-lo?” Dessa forma, está descartado de antemão o caminho como liberdade de escolha entre alternativas possíveis, pois não se trata de escolher um caminho, mas de um tomá-lo para si.

esquecemos, nossos livros e os traços de nossa pena? Mas esse é o meio para promover o mais importante interrogatório (SE/Co. Ext. III §1).

O testemunho sobre aquilo que se é deve ser encontrado direcionando a atenção para o “exterior”, para a série de acontecimentos que constituem o indivíduo. Dessa forma, as amizades, as inimizades, aquilo que se esquece e o que se lembra, a série de objetos e as situações, etc. dão testemunhos da “própria essência”. É preciso, portanto, realizar um movimento no qual a “alma jovem” (*junge Seele*) olha retrospectivamente e identifica o que verdadeiramente amou e o que a atraiu. “A alma jovem olha retrospectivamente para a vida com a pergunta: o que amaste verdadeiramente até agora, o que arrebatou tua alma, o que a dominou e, ao mesmo tempo, fê-la feliz?” (SE/Co. Ext. III §1).

O papel do amor adquire centralidade premente, pois é ele que permite identificar aquilo que dominou e arrebatou a alma. Assim, é possível pôr “diante de ti a série desses objetos venerados, e talvez eles resultem, através de sua essência (*Wesen*) e de seus resultados, numa lei, na lei fundamental de “teu autêntico Si-mesmo” (*deines eigentlichen Selbst*) (SE/Co. Ext. III §1). Sendo assim, os objetos dispostos e de seus resultados podem mostrar, através de sua essência, a lei fundamental de teu si mesmo, pois comparados ampliam, sobrepujam, transfiguram um ao outro e formam uma escada pela qual é possível subir a ti mesmo. “Compara esses objetos, vê como um completa, amplia, sobrepuja, transfigura o outro, como eles formam uma escada, pela qual até agora tu tens subido a ti mesmo” (SE/Co. Ext. III §1). Os “objetos venerados” que a alma amou indicam, precisamente aquele conjunto de relações nas quais é possível identificar traços e marcas daquilo que se é, pois são justamente eles que, a partir do olhar retrospectivo da alma jovem, configuram uma trama que demonstra o arrebatamento sofrido por ela.

Nietzsche indica, assim, um movimento que deve se realizar “para fora” e “para o alto”. “Para fora” justamente no entendimento de identificar os objetos venerados e “para o alto”, pois também indicam superação e ultrapassamento. É a partir desse duplo movimento que tem lugar uma constatação de fundamental importância que é a não identificação entre o Si-mesmo e eu, isto é, uma coisa é o “eu”, outra é o Si-mesmo. “Tua essência autêntica não está profundamente oculta em ti, mas imensamente acima de ti ou, pelo menos,

acima daquilo que tu habitualmente presumes ser teu eu” (SE/Co. Ext. III §1). A “essência autêntica” tal qual a “lei fundamental do Si-mesmo” distingui-se tanto daquilo entendido como “interior”, quanto daquilo que é presumido como “eu”. É neste entendimento que o reencontro de si mesmo pressupõe um elevar-se acima do “eu”.

É dentro desse contexto que o papel dos “educadores e formadores autênticos” é fundamental, pois são eles que “adivinham” o “sentido originário autêntico”. Em outras palavras, cabe a eles o papel decisivo na busca do Si-mesmo. É neste entendimento que Schopenhauer é indicado como “o filósofo certo”, isto é, aquele que verdadeiramente se conectava aos anseios de educar a si-mesmo, diferentemente das “melhores personalidades” dos tempos modernos que não podem ser modelos, haja vista que lhes falta honradez e “inadequação no confiar em si mesmo”. Estes últimos são incapazes de indicar o caminho, de serem “mestres disciplinadores” (*Zuchtmeister*) para outros” (SE/Co. Ext. III §2).

A figura de Schopenhauer provoca em Nietzsche grande entusiasmo, uma “impressão fisiológica” causada pela força de um “rebento da natureza”. Contribuem para tais características a incondicional honestidade, a serenidade e a constância.

Descrevo somente a primeira impressão fisiológica que Schopenhauer provocou em mim, aquela difusão mágica da força mais íntima de um rebento da natureza para outro, que segue do primeiro e mais leve contato (SE/Co. Ext. III §2).

A observação de Nietzsche a respeito de Schopenhauer é fundamental, pois há a constatação de que o autor de *O mundo como vontade e representação* “fala e escreve por si mesmo e para si mesmo”. A preocupação, portanto, passa longe de escrever para agradar uma massa ou tornar-se funcionário a serviço do estado. “Ele é honesto, porque fala e escreve por si mesmo e para si mesmo; sereno, porque venceu o mais pesado através do pensamento; e constante, porque ele assim deve ser” (SE/Co. Ext. III §2).

Ao falar e escrever para si mesmo, Schopenhauer se torna um extemporâneo, pois se afasta de seus contemporâneos no sentido que estes procuram a todo custo agradar. Em outras palavras, Schopenhauer torna-se um modelo de capacidade de superar as graves ameaças e tomar consciência de

seu caráter único. Dessa forma, pôde irradiar em torno de si um “brilho insólito”, “estranho” e “insuportável” para a maioria propensa à preguiça.

Nietzsche constata que a modernidade ameaçava Schopenhauer de tal modo que poderia levá-lo ao isolamento, ao endurecimento e a incomunicabilidade, ou seja, poderia levar Schopenhauer ao “abandono de si mesmo” (SE/Co. Ext. III §3). Porém, ele foi capaz de se desviar e ultrapassar os perigos que o acometiam.

A singularidade (*Einzigkeit*) de sua natureza (*Wesens*) transforma-se um átomo indivisível, incomunicável, numa rocha gélida. Por isso, alguém pode arruinar-se por causa dessa singularidade, em si mesmo ou no abandono de si mesmo, na nostalgia e no endurecimento: pois viver, em geral, significa estar em perigo (SE/Co. Ext. III §3).

Schopenhauer, ao buscar algo para a humanidade, estava, na verdade, buscando algo para si mesmo, haja vista que a capacidade de ir além de seu tempo advém da profunda contemplação de sua própria existência. Nietzsche destaca, assim, a extemporaneidade de Schopenhauer, sugerindo que ele não estava preso às limitações do seu contexto histórico, mas se elevou acima delas, oferecendo uma visão que não se limitava ao seu tempo. Schopenhauer torna-se, assim, um educador.²²

Importante o movimento explicativo que Nietzsche realiza a fim de caracterizar a extemporaneidade de Schopenhauer.

A aspiração por uma natureza forte, por uma humanidade sadia e simples, era nele uma aspiração por si-mesmo (*eine Sehnsucht nach sich selbst*); e, assim que ele venceu o tempo em si mesmo, ele teve também de contemplar em si mesmo, com olhar admirado, o gênio (SE/Co. Ext. III §3).

A concepção de “gênio”, citada nessa passagem, guarda pontos de similaridades com o “gênio apolíneo-dionisíaco” descrito em *O Nascimento da Tragédia*, pois ambas estão relacionadas à força criativa e à autenticidade. Na primeira obra, o gênio representa a fusão das forças apolíneas com as dionisiacas. Na passagem da Terceira extemporânea Nietzsche fala do “gênio” como algo que nasce do reconhecimento profundo de si mesmo, uma força interna que surge quando o indivíduo se eleva e se contempla. Em ambos os casos se trata de uma força que emerge da superação de si mesmo. É assim

²² Essa peculiaridade não se restringe a figura de Schopenhauer. Nietzsche vai identificar também em Wagner algo como característico da nobreza, ou seja, o desejo direcionado a uma humanidade deve ter como ponto de partida um si-mesmo bem logrado.

que em muitos aspectos Schopenhauer rompe com aquilo que é venerado por seu tempo. A primeira ruptura é que não aspirar por si mesmo é a regra da modernidade e o fato de Schopenhauer assim o fazer coloca-o contra seu tempo. Todavia, há uma segunda ruptura de profunda relevância, que se trata do fato de que Schopenhauer não está engajado diretamente em mudar os tempos modernos. O que faz dele um modelo para uma intervenção no campo da educação e da cultura é justamente o fato de que primeiro procurou a si mesmo. Ao aspirar a si mesmo ele aspira também a uma natureza forte. É, dessa forma, que o projeto de Schopenhauer se insere na esfera da cultura, haja vista que também ela é derivada do conhecimento de si mesmo e da insuficiência de si mesmo de cada indivíduo singular. Nietzsche alude, assim, ao fato de que, ao falar e escrever sobre si mesmo, Schopenhauer acaba por consagrar a natureza e a realizá-la de modo que passa a visualizar algo mais elevado e humano do que a si mesmo. Pode assim se reconhecer pleno no conhecer e no amar se inclinando na natureza como juiz e avaliador das coisas.

No entender de Nietzsche, a possibilidade de educar a si mesmo passa pela existência de um filósofo para servir de modelo. É neste entendimento que descreve as “máximas” pelos quais o educador modelo deve se orientar para educar. A primeira delas está em reconhecer “a força própria de seus pupilos, de modo a conduzir todas as forças, seivas e todo brilho solar justamente para auxiliar alguém a atingir a maturidade e a fecundidade corretas de uma virtude” (SE/Co. Ext. III §2). Cabe então, ao educador primeiro reconhecer aquilo que os pupilos tem de força própria e, posteriormente, auxiliar na condução de tais forças para que atinjam a maturidade e a fecundidade corretas de uma virtude.

Nietzsche credits a Schopenhauer a capacidade de reunir e dar direção às forças intrínsecas aos pupilos. “A outra máxima, ao contrário, quer que o educador direcione e considere todas as forças dadas e as conduza numa relação harmônica entre si” (SE/Co. Ext. III §2). O educador que Nietzsche tem como modelo descobre, não apenas a força centrípeta nos seus pupilos, mas atua para evitar a dissolução dessas mesmas. Assim, a tarefa da educação é “transformar o homem inteiro num sistema solar e planetário, móvel e vivente, e reconhecer a lei de sua mecânica superior”. A imagem da astronomia utilizada por Nietzsche tem a precisa intenção de assinalar a ideia de um centro de gravidade no qual orbitam os demais astros de modo ordenado.

Aquele filósofo educador, com o qual eu sonhava, descobriria não somente a força centrípeta, mas poderia também evitar que elas atuem destrutivamente em relação às outras forças (SE/Co. Ext. III §2).

A tarefa do educador é, portanto, dupla, pois primeiro consiste reconhecer a força que é própria de cada um e, por segundo, conduzir essas forças de forma harmônica descobrindo a força de agregação entre elas e evitando a autodestruição. Delineia-se assim as metas dos estabelecimentos de ensino. Quais sejam, formar cada indivíduo de modo que obtenha o conhecimento e o saber que lhe é próprio.

Tornar cada um corrente, até onde isso reside na sua natureza, formar cada um de tal modo que ele obtenha do grau de conhecimento e saber que lhe é próprio a maior medida possível de felicidade e ganho (SE/Co. Ext. III §6).

É a partir dessa formação geral que o indivíduo poderia aprender a taxar a si mesmo e saber o que exigir da vida. “Como se exige aqui, o indivíduo deveria poder taxar precisamente a si mesmo, com a ajuda dessa formação geral, para saber o que ele pode exigir da vida” (SE/Co. Ext. III §6). Dessa forma, a tarefa dos educadores e da educação se converte em uma tarefa da cultura, haja vista que também ela tem como tarefa única “*promover o engendramento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós e, por meio disso, trabalhar no acabamento da natureza*” (SE/Co. Ext. III §5). A natureza se realiza no filósofo e no artista no sentido do esclarecimento de si mesma.²³ Esta concepção de natureza de Nietzsche é um ponto em comum com *O Nascimento da tragédia* e sugere que a natureza se realiza através do si-mesmo de Schopenhauer. Este, por sua vez, teria atingido um estado de “intrépido autoconhecimento”, de amor sereno, dissipador e desprezador de si mesmo, pois no entender de Nietzsche, no amor a alma deseja ir além de si mesma.

A educação e a cultura, portanto, são processos que visam o conhecimento de si mesmo e a realização plena do homem. Nesse sentido, a primeira consagração da cultura é dispor o coração para algum grande homem,

²³ Nietzsche delineia a tarefa da cultura como a de promover o engendramento do gênio. “Esse é o fundamental da *cultura (Kultur)*, na medida em que esta somente sabe propor a cada um de nós uma única tarefa: *promover o engendramento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós e, por meio disso, trabalhar no acabamento da natureza*. Pois, do mesmo modo que a natureza necessita do filósofo, também ela necessita do artista para um fim metafísico, a saber, para o esclarecimento de si mesma, de modo que lhe seja contraposto, enfim, como formação pura e acabada, o que ela nunca conseguiu ver nitidamente na inquietude do devir — para seu autoconhecimento, portanto” (SE/Co. Ext. III §5).

o símbolo de tal entrega é a vergonha de si mesmo, ocasionada pelo reconhecimento da própria limitação e atrofia, diante da “penúria da natureza” e do “campo de destroços” que é o homem moderno (SE/Co. Ext. III §6). Na primeira consagração da cultura, há dois movimentos necessários. O primeiro aponta para a “soma de estados internos” (*inneren Zuständen*), mas também o “ajuizamento do mundo exterior que circunda” por meio da ação como luta pela cultura e contra tudo aquilo na qual não é possível reconhecer a meta do “engendramento do gênio”. O segundo movimento de consagração da cultura direciona-se justamente para tal “engendramento”. O indivíduo deve utilizar seu “anelo e anseio como alfabeto, por meio do qual ele pode ler as aspirações dos homens” (SE/Co. Ext. III §6). Assim, a serviço do engendramento do gênio, tornado meta da cultura, devem estar as instituições políticas e educacionais. Sendo o gênio a realização da natureza, é preciso reconhecer que a cultura só realiza o fim da natureza com a obtenção do gênio, isto é, com “os filósofos, os artistas e os santos” (SE/ Co. Ext. III 5).²⁴

Tomado como modelo de educador, Schopenhauer também serve de âncora para Nietzsche falar do “Si-mesmo superior”. A junção das palavras “*höheren*” e “*selbst*” aparece pela primeira vez na Terceira extemporânea, na seção 6, após uma citação literal de Schopenhauer na qual Nietzsche afirma que este vê “algo mais elevado e humano” do que ele mesmo, contribuindo para o ressurgimento de um homem “pleno e infinito no conhecer e no amar, no ver e no poder” e que tem inclinação para a “completude da natureza, como juiz e avaliador das coisas”. A partir dessas considerações fica pressuposto que o “Si-mesmo superior” difere do si-mesmo do homem massificado.

A busca pelo “Si-mesmo superior” pressupõe o conhecimento de si-mesmo (*Selbsterkenntnis*) associado ao amor. No mesmo entendimento, não é possível “ensinar a amar” como também não é possível ensinar o conhecimento de si-mesmo. Esse movimento é feito pela alma e se realiza através do amor,

²⁴ Importante pensar a relação entre a figura do gênio e a massa disforme tomada pela covardia e o temor. Quando Nietzsche escreve que Schopenhauer corria todos os perigos de seu tempo o objetivo é exemplificar justamente a resistência pela massa ao surgimento do gênio. A contraposição à figura do gênio encontra-se na figura do “douto” que encastelado em instituições estatais torna-se um servidor. Nisso Schopenhauer é justamente o oposto do douto.

que é a um só tempo desprezo por si mesmo e desejo de olhar para além de si mesmo.

Somente no amor a alma ganha o olhar sereno, dissipador e desprezador de si mesma, mas também aquele desejo de olhar para além de si mesma, de buscar com todas as forças o Si-mesmo-superior, escondido ainda em algum lugar (SE/Co. Ext. III §6).

A consequência é que o “Si-mesmo superior” é encontrado quando se dispõe em relação a um “grande homem”, modelo esse fornecido pela figura de Schopenhauer. Se efetiva, assim, a “*primeira consagração da cultura*”. Se através do modelo Schopenhauer é possível pensar no Si-mesmo superior daquele disposto a quebrar com a letargia da modernidade, é possível pensar também no Si-mesmo de Schopenhauer que, por todas as suas características, o diferencia tanto do homem cotidiano quanto do “emaranhado confuso de impulsos” dos eruditos (SE/Co. Ext. III §6).

Os aspectos que fazem Nietzsche tomar a figura de Schopenhauer como modelo estão presentes também quando investiga Richard Wagner e dedica a ele a Quarta extemporânea. Nesta obra Nietzsche também aborda o “Si-mesmo superior” de Wagner. O contexto aponta para o elogio e a grandiosidade de Wagner que “não somente atravessa o fogo dos diferentes sistemas filosóficos, sem temor, mas também o vapor do saber e da erudição, permanecendo ao mesmo tempo fiel a seu Si-mesmo superior” (WB/Co. Ext. IV §3. Trad.: Modificada). Constatação semelhante havia sido feita sobre Schopenhauer, devido a sua capacidade de resistir às ideias entendidas como as mais caras pelos seus contemporâneos. Assim, também Wagner não ficou à mercê das diferentes filosofias pelas quais atravessou e resistiu à tentação de se tornar um erudito.

O “Si-mesmo superior” de Wagner fez exigências a respeito de “ações plenas” e impôs ordenamentos. “Seu Si-mesmo superior que exigiu ‘de seu ser polifônico ações plenas’ e lhe ordenou que sofresse e aprendesse” (WB/Co. Ext. IV §3. Trad.: Modificada). Essa constatação é importante, pois assinala o “Si-mesmo superior” como algo capaz de determinar e de ordenar. Em textos preparatórios para a Quarta extemporânea Nietzsche nos fornece uma pista para que possamos entender melhor esse ponto.

– Ele passa não só através do fogo, mas também através do vapor do conhecimento e da aprendizagem - com essa lealdade a um Si-mesmo superior, ou, mais corretamente, através da lealdade de um Si-mesmo

superior para com ele, que o tirou dos seus perigos mais difíceis uma e outra vez (FP/Nachlass 12[31] – Final do verão de 1875).

Chama a atenção a presença de uma informação no texto preparatório quando comparado a obra publicada. Trata-se da fidelidade de Wagner ao seu “Si-mesmo superior”. Nietzsche acrescenta: “ou, mais corretamente, através da lealdade de um Si-mesmo superior para com ele, que o tirou dos seus perigos mais difíceis uma e outra vez”. Dessa forma, a relação descrita por Nietzsche revela uma inversão interessante: a fidelidade não é propriamente de Wagner para com seu “Si-mesmo superior”, mas deste para com Wagner. O “Si-mesmo superior” atua como uma força interior que, repetidamente, resgata Wagner dos momentos mais desafiadores. A observação indica que o “Si-mesmo superior” é um determinante que conduz a tarefas e foi o responsável por retirar Wagner dos perigos mais graves, haja vista que exigia dele ações totais e o fazia sofrer e aprender.

Este Si-mesmo superior exigia dele apenas as ações totais do seu ser polifônico, e fazia-o sofrer e aprender para ser capaz de fazer essas ações; conduzia-o a tarefas cada vez mais difíceis para o testar e fortalecer (Nachlass/FP, 12[31] – Final do verão de 1875).

Na mesma *Anotação*, Nietzsche se refere a um “impulso violento” que impediu que “os perigos e provações” tornassem Wagner insatisfeito. “Os perigos e provações mais elevados, no entanto, não se aproximaram dele como o pessoalmente insatisfeito e sofredor, não como o aprendiz”. O sofrimento e aprendizado não acontecia sob o signo da insatisfação. É neste entendimento que “nasceram de uma combinação de sofrimento e aprendizagem, do *impulso violento* para contrariar o seu próprio sofrimento” (Nachlass/FP, 12[31] – Final do verão de 1875).

O artista Wagner sofreu os “perigos das intenções”. Todavia, sua maestria fez com que sua arte justamente se servisse a essas intenções. Foi assim que a própria arte de Wagner, “uma nova arte”, era uma “luta obscuramente para a luz” e “um remédio para si mesmo” acabou por cair na “grave doença” das “intenções determinadas”.

Ao determinar que ela [sua arte] fosse por sua vez o remédio para si mesmo, para o homem moderno e finalmente para a vida em geral, caiu na doença mais grave em que um artista pode cair, a das intenções determinadas (Nachlass/FP, 12[31] – Final do verão de 1875).

A hostilidade moderna a Wagner torna-o extemporâneo, haja vista que teve que se a ver com o fardo de seu tempo. Diferentemente da arte de Wagner a arte moderna assume como “tarefa” o “embotamento ou embriaguez! Adormecimento ou atordoamento!”. Nietzsche aqui faz uso novamente da palavra embriaguez, anteriormente presente em *O Nascimento da tragédia*. Entretanto, o significado agora é outro, pois aponta para uma espécie de narcose responsável por um desnorteamento, um “retirar” o homem de seu centro de gravidade. Então, não se trata mais de um sair de si para conectar-se à natureza, mas de um “não reencontrar” mais a “inocência” e a “defender o homem diante de si próprio, obrigando-o a se calar em si mesmo, a não-poder-ouvir!”. Dessa forma, ele não pode mais ouvir e ao se defender diante de si mesmo evita um encontro com o “Si-mesmo superior” (WB/Co. Ext. IV §6).

No entender de Nietzsche a arte de Wagner transfigura e justifica na medida em que, desde sua origem, se revelou como um "espetáculo primoroso" que, embora "doloroso", expressava "razão, lei e fins". Assim, também o "devir" de Wagner atua como uma "necessidade transfiguradora e justificadora". É desta forma que o expectador vislumbra na arte de Wagner um “devir doloroso”, mas, ao mesmo tempo vislumbra também a alegria e o “proveito da natureza e do talento predestinado”. A arte de Wagner realiza nela os desígnios da natureza.

Em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche explora como a fusão dos impulsos apolíneo e dionisíaco transfigura o sofrimento humano, justificando-o como parte essencial da vida. De forma semelhante, Wagner, ao manifestar o "devir doloroso" em sua arte, revela a capacidade da natureza e o talento de transformar a dor em alegria criativa, cumprindo, por meio da arte, os desígnios da natureza. É desse modo que o observador “aprecia” uma natureza que se torna mais “corajosa” e “reflexiva” a cada “perigo” e “vitória” tal qual o próprio Wagner, que encara o infortúnio, a adversidade e a errância como estímulo, incentivo e ganho de “novas forças” (WB/Co. Ext. IV §6).²⁵ Assim, tanto Wagner

²⁵ Na discussão sobre a relação entre liberdade e necessidade Most mostra que ambas se articulam na figura de Wagner e que o compositor sempre esteve pronto para impor a si mesmo as difíceis leis, fim de realizar uma vontade através de uma multiplicidade desconcertante de exigências e desejos – e a liberdade reside precisamente nisso. Uma liberdade inerente ao trabalho artístico. “As leis aqui faladas são obviamente baseadas na necessidade de que o curso do drama impõe à música. Wagner se submete livremente a esta necessidade e modela a música de acordo com ela. Ele é o legislador no reino musical – mas não em plena autonomia, mas em livre subordinação ao que é exigido pelo drama. Em sua totalidade, em sua plena maturidade, ele percebe uma atitude na qual, a cada momento de seu trabalho criativo, ele faz o que é

quanto a natureza encaram a vida como uma inesgotável possibilidade. “Ela própria fortalece seu corpo e o torna mais robusto; quanto mais vive menos esgota a vida” (WB/Co. Ext. IV §6). Teríamos, então, a natureza compreendida como a Vontade e a natureza como o “Si-mesmo superior” de Wagner, fundindo-se em uma unidade que se manifesta em sua obra de arte. É por meio dessa natureza predestinada que a música de Wagner se comunica com o mundo.

Ao se referir à “natureza predestinada” de Wagner, Nietzsche mostra que ele, através de sua força, permite estabelecer uma ponte entre o “si-mesmo e o não si-mesmo” (*Selbst und Nicht-Selbst*). É por isso que a natureza predestinada, através da qual a música fala ao mundo da aparência, é o que existe de mais enigmático sob o sol, um abismo no qual repousam unidos força e bondade. Dessa forma, Wagner possui a capacidade de se comunicar com o outro de forma semelhante a maneira como se comunica com si mesmo.

Ao sucumbir aparentemente à natureza transbordante e expansiva de Wagner, o observador participa dessa força e se torna de algum modo poderoso através dele e contra ele (WB/Co. Ext. IV §7).

Nietzsche diz que Wagner teria uma “demoníaca capacidade de transposição e do despojamento de si” capaz de criar um centro de gravidade e de servir de modelo capaz de confrontar os tempos modernos através de sua arte. “Sua arte nos permite vivenciar tudo o que uma alma experimenta ao longo de suas caminhadas, compartilhando outras almas e seus destinos, aprendendo a olhar o mundo com muitos olhos” (WB/Co. Ext. IV §7). Diante da arte de Wagner, o observador é confrontado consigo mesmo: “em virtude desse estranhamento e dessa distância, tornamo-nos capazes, após vivenciar o que ele é, de vê-lo como ele é”. Assim, ele se depara com sua própria pequenez e fragilidade, sendo levado a questionar o verdadeiro significado da música para si. No entanto, diante da ausência de respostas, é profundamente impactado pelo silêncio. Nesse sentimento, o observador participa da “expressão mais poderosa da vida de Wagner”, da imensidão de sua força. Torna-se possível assim a comunicação com o outro, ainda que esteja comunicando a si mesmo.

Ao se submeter à força transbordante e expansiva de Wagner, o

necessário com alegria e liberdade. A liberdade da vontade de Wagner é agora tanto com o que é artisticamente necessário, que ao experimentar a obra de arte de Wagner, sente-se “apenas o que é necessário” (Most, *op. cit.*, p.123).

observador não apenas se deixa dominar, mas também se sente fortalecido, participando dessa energia de maneira ativa. A música de Wagner aprofunda o visível no audível, transformando paisagens visuais em expressões sonoras que parecem buscar uma alma perdida. Simultaneamente, ela dá forma e visibilidade ao audível, corporificando-o e trazendo-o à luz. Assim, Wagner cria uma arte que conecta as dimensões sensoriais, permitindo ao ouvinte compartilhar experiências e destinos com outras almas de maneira intensa e única. “Em Wagner todo audível do mundo quer, igualmente, emergir como aparência para os olhos e se expor à luz, quer de algum modo tornar-se corpóreo” (WB/Co. Ext. IV §7).

O “Si-mesmo superior” de Wagner assinala a “união” de duas forças poderosas. Quais sejam, o próprio “Si-mesmo superior” e seu irmão violento e mais terreno, um impulso imperioso. Essa união faz com que o primeiro não agrade mais seu irmão violento, mas tenha que amá-lo e servi-lo. O mais delicado e puro é assim acolhido pelo mais poderoso. O “Si-mesmo superior” está em casa, desce à terra e reconhece sua imagem em tudo o que é terreno.

Toda etapa posterior da trajetória de Wagner foi caracterizada pela união, cada vez mais estreita, entre as duas forças fundamentais de seu ser: diminui a reserva de uma diante da outra, o Si-mesmo superior já não agracia com seus serviços seu irmão violento e mais terreno, ele o ama e deve servi-lo (WB/Co. Ext. IV §8).

Nessa união o “Si-mesmo superior” deve servir a esse impulso. Essa questão nos leva a pensar se seria o Si-mesmo superior uma resultante dos impulsos ou o impulso predominante ou se mais um entre os demais impulsos.

No termo desse desenvolvimento, o mais delicado e o mais puro passam a ser acolhidos pelo mais poderoso, o impulso impetuoso segue seu curso como antes, mas a partir de caminhos diferentes, nos quais o Si-mesmo superior está em casa; este, por sua vez, desce à terra e reconhece sua imagem em tudo o que é terreno (WB/Co. Ext. IV §8).

É verificável, portanto, um processo de integração entre forças opostas: o “mais delicado e puro” e o “mais poderoso”. À medida que o desenvolvimento avança, essas características aparentemente opostas encontram harmonia. O “impulso impetuoso” mantém sua força, mas segue por caminhos mais elevados, guiados pelo “Si-mesmo superior”. Dessa forma, contra a modernidade e suas características débeis, Wagner encara a solidão e o sofrimento, volta-se para si mesmo e se “converte inteiramente em criação artística; através de sua arte ele

fala apenas consigo próprio, não mais com um público ou com um povo, e luta para dar a ela a maior clareza e adaptá-la a esse supremo diálogo (WB/Co. Ext. IV §8). O que Wagner organiza em si, através do domínio de um imperioso impulso, é verificável também em relação às dificuldades que enfrenta. Ele torna-se legislador e submete “a ritmos simples massas impetuosas e rebeldes” e através de “desconcertante pluralidade” organiza pretensões e desejos a uma vontade. Assume, assim, suas tarefas mais árduas com imperiosa força. A força de Wagner está, precisamente, no fato de que impôs a si mesmo as mais árduas leis quando outros gostariam de se aliviar do fardo.

Procurou impor a si mesmo as mais árduas leis com o mesmo afã com que outros aspiravam a aliviar seu fardo; a vida e a arte se tornam um peso quando ele não pode se confrontar com seus mais difíceis problemas (WB/Co. Ext. IV §9. Trad.: Modificada).

Como escritor Wagner transformou seu instinto em conhecimento. “Seus escritos não têm nada de canônico, rigoroso: o cânon se encontra nas obras. É a tentativa de apreender o instinto que o leva a compor as suas obras e ver a si mesmo nos olhos” (WB/Co. Ext. IV §10 Trad.: Modificada). Assim, ele espera que se desencadeia na alma de seus leitores a transformação do conhecimento em instinto. Wagner abriga em si o “instinto artístico mais poderoso” que acaba por compartilhar com todos aqueles que meditam sobre sua arte. “Se ele conseguiu transformar seu instinto em conhecimento, espera então que se desencadeie na alma de seus leitores o processo inverso: eis a perspectiva que o leva a escrever” (WB/Co. Ext. IV §10). Assim, Wagner se transforma no “dramaturgo ditirâmico”. Todavia, teve, antes, que enfrentar uma luta consigo mesmo, visto que abrigava em si também o mundo contraditório do seu tempo. “A verdadeira vida de Wagner, na qual se revela pouco a pouco o dramaturgo ditirâmico, foi também uma incessante luta consigo mesmo, visto que ele não era apenas esse dramaturgo ditirâmico” (WB/Co. Ext. IV §8. Trad.: Modificada). Wagner era filho de seu tempo e para superá-lo teve que enfrentar uma luta “feroz e sinistra”, em que silenciou aquilo que escutava desse mundo. Foi dessa forma que então lhe veio o pensamento dominante.

Quando surgiu nele o pensamento dominante de sua vida, o de que o teatro poderia exercer um incomparável efeito, o maior efeito de todas as artes, seu ser foi lançado no mais violento estado de efervescência (WB/Co. Ext. IV §8).

Era impelido por um “obscuro impulso” para triunfar e conquistar aquilo que nenhum artista alcançou antes. “E, se possível, alcançar de uma só vez aquele poder tirânico para o qual o impelia um obscuro impulso” (WB/Co. Ext. IV §7). Wagner aspirava a alcançar um poder artístico inédito, buscando expressar seus ideais por meio da ópera. “Assim ele compreendia a grande ópera como um meio de expressar seu pensamento dominante; seus desejos eram impulsionados por ela, seu olhar se dirigia a essa pátria” (WB/Co. Ext. IV §8).

Em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche vislumbrou Wagner como alguém capaz de retomar os preceitos da arte trágica na modernidade. A partir da seção dezenove da obra de 1872, aponta para a retomada do trágico por meio de Wagner. Na Quarta extemporânea Nietzsche aprofunda e desenvolve essa questão ao tratar Wagner como “artista ditirâmico”, ou seja, como alguém que, por meio de sua música, busca reavivar a força emocional e expressiva da tragédia. Wagner é visto, assim, como a encarnação da arte capaz de transgredir a superficialidade da modernidade e recuperar o poder da tragédia. Dessa forma, o livro no qual Wagner é o modelo é uma tentativa de Nietzsche de reviver o espírito trágico em plena modernidade. Não por acaso, busca mostrar os efeitos da arte de Wagner como aquela que vai possibilitar o vivenciado, o sublime, a desmesura da paixão, o arrebatamento do herói que perante a morte transforma seus expectadores também em “homens trágicos”. “Transformados em homens trágicos, regressamos à vida com uma disposição de alma estranhamente sossegada, com o sentimento novo da segurança” (WB/Co. Ext. IV §7). Assim, a música de Wagner era aquela que possibilitaria um regresso à vida com uma nova disposição. Os perigos, tumultos e êxtases não mais suscitam temor, mas um sentimento de segurança. A alma se encontra numa disposição sossegada. Como o “despojar inteiramente de si no amor!” que se encontraria na arte de Wagner, ou mais precisamente “na alma do dramaturgo ditirâmico”. Esse despojamento permitiria um “mergulho” no “cruzamento das sensações e o estranhamento e espanto em relação ao mundo” se aproximando do mundo como amante (WB/Co. Ext. IV §7).

Na Terceira e na Quarta extemporâneas o “Si-mesmo superior” é utilizado por Nietzsche para indicar a superioridade de Schopenhauer e de Wagner, respectivamente frente ao si-mesmo massificado do homem moderno. A partir

1878, o adjetivo “superior” como um qualificador do Si-mesmo acontecerá em um contexto de crítica a moralidade dos costumes.

II – DO “SI-MESMO SUPERIOR” A “EXPERIMENTAÇÃO DE SI MESMO”

2.1 “Si-mesmo superior” e “autêntico Si-mesmo”

A partir de 1878, Nietzsche orienta seu projeto filosófico de modo a avaliar o impacto da moralidade e dos costumes sobre os indivíduos. Passa a ser constante, assim, uma grande preocupação em relação àquilo que é próprio ao indivíduo e que, de alguma forma, é obliterado diante da imposição do coletivo. Nesse entendimento, as expressões “Si-mesmo superior” e “autêntico Si-mesmo” refletem a preocupação com aquilo de mais próprio diante da moralidade dos costumes.

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche empreende um projeto de naturalização da moral, concebendo-a sob uma perspectiva histórica. “Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: – mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta” (MAI/HHI §107). O impacto dessa nova abordagem vai se refletir na forma como o si-mesmo terá presença no período intermediário. A perspectiva histórica que Nietzsche lança mão para investigar a moral vai colocá-lo em posição de questionamento a respeito de elementos, até então encarados como imutáveis, como a liberdade da vontade e a oposição entre altruísmo e egoísmo, etc. A naturalização da moral implica, por seu turno, que o si-mesmo vai estar diretamente vinculado a elementos naturais, como sentimentos (*Gefühle*), paixões (*Leidenschaften*) ou impulsos (*Triebe*). Neste entendimento, o objeto da investigação nietzschiana vai se ater sobre o que vai designar como “*pequenas coisas*”.

Por negligência *nas pequenas coisas*, por falta de observação de si mesmo 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”! (WS/AS §37. Trad.: Modificada).

A frase “*nas pequenas coisas*” aparece grifada justamente para assinalar que aquilo que fora negligenciado como “pequenas coisas” pela moral é justamente o que mais merece a atenção. É de se perceber, assim, que essa negligência anda *pari passo* com a “falta de observação de si mesmo”. Uma advertência dirigida contra os “mestres da moral” que não observaram as

paixões e os sentimentos: “ira”, “amargor”, “vingança”, “volúpia”, entre outras, as deixando crescer e tornarem-se “mostros”. Em outras palavras, o mal-dizer e o vilipêndio sobre as paixões é consequência direta da negligência e da falta de observação. Não por acaso, Nietzsche reivindica a “observação psicológica” necessária, justamente, para reabilitar o que até então fora negligenciado e para colocar sob suspeição o que fora tomado como imutável. É nessa direção que afirma que a “observação psicológica” pode fornecer “alívio da existência” e capacidade de análise das ações morais. Para tal empreendimento, convoca o pensador La Rochefoucauld e “outros mestres franceses do estudo da alma”. Serão os moralistas franceses que o auxiliarão na nova empreitada.

A falta de “observação psicológica” desdobra a consequência de que nunca houve seriamente uma abordagem sobre as ações morais, pois evitou-se os efeitos indesejáveis que tal fato poderia causar.

Uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica (MAI/HHI §36).

Nietzsche designa como “uma fé cega na natureza humana” a “crença” no bem e nas ações virtuosas. Elas foram necessárias para tornar os homens menos desconfiados e a relutância em indagar sobre as motivações do agir, bem como “o erro psicológico e a insensibilidade” ajudaram a humanidade a avançar. No entanto, torna-se necessário agora fazer ressurgir a observação moral (MAI/HHI §37). Assim, por meio de “pinças e bisturis”, faz-se necessária a “dissecação psicológica” como forma de se esquivar dos erros cometidos pela insuspeita, problema que acarretou, justamente, a falta de explicação de determinados atos e sentimentos humanos. Em outras palavras, as avaliações morais se cristalizam em preconceitos e convicções; tornando necessária a indagação sobre “a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (MAI/HHI §37).

Nietzsche mostra que a observação psicológica é também necessária para a ciência, pois cumpre a função estratégica de permitir a identificação sobre o modo de vida de indivíduos e povos, bem como na relação com as paixões. Nesse entendimento, é de fundamental importância para a busca pela origem dos sentimentos morais e das valorações humanas (MAI/HHI §38). É nesse

cenário que os pensadores La Rochefoucauld e Paul Ree são elogiados como “perscrutadores de homens”.

A observação psicológica encontra guarida na nova concepção de ciência desenvolvida por Nietzsche a partir de 1878, isto é, a partir da aproximação com a “ciência natural”, ele concebe uma “filosofia histórica” capaz de colocar, por um lado, sob suspeição as oposições metafísicas como “erros da razão” e, por outro, apontar os limites do que a ciência pode conhecer a partir do seu desenvolvimento.

Em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, no segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche prossegue fustigando a “velha filosofia”, que não apenas desconhece “os emaranhados problemas sociológicos”, como também “sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais”. Assim, o “pecado original dos filósofos” consiste em tomar por necessários e inquestionáveis fatos que os “moralistas” já tinham indicado como uma “indicação aproximada” e como condicionais de uma dada época e cultura (VM/OS §5).

São a partir dessas mudanças em seu pensamento filosófico que Nietzsche retoma a noção de “Si-mesmo superior” em *Humano, demasiado humano*. Sugere que ele se manifesta no “dia bom” e exige que cada pessoa seja avaliado conforme este estado e não conforme os dias nos quais impera o “cativeiro e sujeição”.

– Cada pessoa tem o seu dia bom, em que descobre o seu Si-mesmo superior; e a verdadeira humanidade exige que alguém seja avaliado conforme esse estado, e não conforme seus “dias de semana” de cativeiro e sujeição (MAI/HHI § 624).

Nessa constatação o que está em jogo é a existência de diferentes momentos para a manifestação desse “Si-mesmo superior”. O entendimento é de que ele se manifesta “nos dias bons”, longe, portanto, daqueles dias em que predominam o “cativeiro e sujeição”. É preciso perguntar sobre exatamente do que se trata esse “cativeiro”, pois, na Terceira extemporânea Nietzsche exorta a uma recuperação do Si-mesmo perdido frente a massificação moderna e a padronização que torna a todos “produtos de fábrica”. Naquele entendimento, o cativeiro e a sujeição eram representados pela opinião da massa e pela comodidade. Contudo, ainda que guarde aspectos semelhantes àqueles assinalados na obra de 1874 em *Humano*, designa um aprofundamento da crítica

à moral, essa hipótese é corroborada pelo fato de que os “indivíduos se relacionam de modo muito variado” com o “Si-mesmo superior”. Nietzsche identifica, portanto, que a pressão exercida pela moralidade faz com que os indivíduos titubeiem e, com certa frequência, tornam-se “atores de si mesmos” (MAI/HHI § 624). É assim que alguns representam um papel diferente do que seu Si-mesmo indica, ao passo que outros vivem com temor e humildade e o negam diante da grande exigência que seria aceitá-lo. Há a identificação de uma exigência para que alguém possa de fato dar vazão ao seu “Si-mesmo superior”, de modo que predomina o temor e a “humildade frente a seu ideal (*Ideale*)” (MAI/HHI § 624. Trad.: Modificada).²⁶

Um agir movido por repetição continuada está na preferência do indivíduo em detrimento do encontro com o seu “si-mesmo”. A despeito dessa primeira informação há uma segunda, de grande importância.

Ele [o Si-mesmo superior] possui uma espectral liberdade de aparecer ou de permanecer ausente; por isso é frequentemente chamado de dom dos deuses, quando tudo o mais, na realidade, é dom dos deuses (do acaso): ele, porém, é o próprio homem (*der Mensch selber*) (MAI/HHI § 624. Trad.: Modificada).

Parece subsistir uma dificuldade para um confronto com esse próprio, pois o “Si-mesmo superior” tem como uma característica ser pródigo em permanecer ausente, como um fantasma que frequentemente é entendido como “dom dos deuses” (MAI/HHI § 624).

No parágrafo 629, Nietzsche investiga a relação do “Si-mesmo superior” com os ideais frequentemente construídos com base em imaginações ou opiniões pessoais.

Aquilo que um homem diz, promete e decide na paixão deve depois sustentar na frieza e na sobriedade – tal exigência é um dos fardos que mais pesam sobre a humanidade. Ter de reconhecer, por todo o tempo futuro, as consequências da ira, da vingança inflamada, da devoção entusiasmada (MAI/HHI §629).

A fidelidade jurada perante o momento de “paixão” coloca sobre a humanidade o poderoso fardo das consequências, isto é, ter de permanecer fiel para todo o sempre ato deflagrado naquele momento. Diante de tal situação, Nietzsche exorta a “infidelidade” e a “traição” para o abandono dos ideais. Está em

²⁶ É possível, nesse movimento, dilinear os passos que Nietzsche desenvolverá na sequência de suas obras, como a necessidade de afastamento em relação às massas, a solidão e a aposta naqueles homens que serão capazes de executar tal movimento.

jogo, dessa forma, uma recuperação de algo singular. Todavia, é preciso assinalar as diferenças, nessa questão do ideal, em relação ao parágrafo 624. Se nesta última passagem exortava a construção de um ideal, agora faz o movimento inverso para mostrar que é preciso se tornar “traidor” do ideal.

Estamos obrigados a ser fiéis aos nossos erros, ainda percebendo que com essa fidelidade causamos prejuízo ao nosso Si-mesmo superior?
– Não, não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie; temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais (MAI/HHI §629. Trad.: Modificada).

A partir da argumentação que Nietzsche desenvolve nos parágrafos anteriores podemos dizer que para corrigir o “prejuízo” causado ao Si-mesmo é necessário se tornar “traidor”. E aqui “traidor” pode indicar dois aspectos. O primeiro relacionado às convicções e o segundo contra as opiniões do coletivo. “Perguntemo-nos antes se tais dores por uma mudança de convicção são *necessárias*, e se não dependem de uma opinião e avaliação *erradas*” (MAI/HHI §629).

Para romper com a imposição do coletivo e as opiniões e hábitos cristalizados no próprio indivíduo é necessária a coragem. Dessa forma, é através do termo “próprio Eu” (*eignes Ich*) que Nietzsche instiga a uma busca por autenticidade e assinala a coragem para trilhar o “caminho da sabedoria”. Recomenda o perdão sobre o “próprio Eu”, de modo que cabe ao indivíduo tornar-se a “sua própria fonte de experiência (*Erfahrungen*)”. Nietzsche começa a indicar que cabe ao indivíduo dar vazão a algo de próprio dele. “De toda forma você tem em si uma escada (*Leiter*) com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento”. Assim, o menosprezo por si deve ser substituído por uma investigação sobre as experiências, um “olhar além delas, crescer além delas” (MAI/HHI §292).²⁷

O aforismo 292 traz uma visão da história aliada à psicologia. “Igualmente você deve familiarizar-se com a história e o cauteloso jogo dos pratos da balança: “de um lado – de outro lado”. A ciência histórica, aliada a observação psicológica, permite identificar os “rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado” (MAI/HHI §292). Esse estudo deve

²⁷ Rosa Dias propõe que no aforismo 292 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche continua a aprofundar o lema “Sê tu mesmo!” presente na Terceira extemporânea na qual procura enfatizar a responsabilidade perante a existência, ainda que *Humano* seja um texto de ruptura e, em certo sentido, um acerto de contas com muitas das concepções anteriores (DIAS, 2015, p.237-8).

acontecer tanto no plano individual, quanto no plano da cultura. Assim poderá servir ao futuro. “Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo” (MAI/HHI §292). Nesse entendimento, a “própria vida” adquire “valor de instrumento” e meio para o crescimento e desenvolvimento cultural e pessoal. “Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral”. Assim, o próprio indivíduo torna-se parte de um elo da cadeia da cultura e é capaz de interferir na marcha da cultura (MAI/HHI §292). Nietzsche afirma que o objetivo é tornar-se um elo indispensável na cadeia da cultura, garantindo nessa condição a necessidade de contribuir para o progresso da cultura em geral. O indivíduo não apenas se percebe como parte dessa cadeia, mas também como alguém com o poder de orientar a direção e a evolução cultural, inserindo-se nesse processo.

Ao longo dos diversos aforismos dos volumes de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche concentra seus esforços em mostrar que as opiniões alheias e os hábitos arraigados cumprem papel decisivo em obliterar aquilo que é próprio. É neste entendimento que vai se referir ao defeito dos “homens ativos”, estes se destacam como comerciantes, eruditos, mas falta-lhes habitualmente uma atividade superior. Eles são apenas representantes da espécie, todavia lhes falta a atividade individual, são indolentes para buscarem tal atividade e isso se explica pelo fato da sociedade moderna saturar a todos com atividades maquinais.

Defeito principal dos homens ativos. – Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais (*einzelne*) e únicos (*einzig*); neste aspecto são indolentes. [...] Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica (MAI/HHI §283).

No parágrafo 286, Nietzsche exorta cada pessoa a ter uma “opinião própria”, haja vista ser ela “uma coisa particular e única (*weil er selber ein eigenes*), que ocupa em relação a todas as outras coisas uma posição nova, sem precedentes” (MA/HHI §286). Disso deveria saber o “homem ativo”. No entanto, está entregue a indolência e a preguiça. “A indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte”

(MAI/HHI §286). É nesse sentido, que Nietzsche pondera sobre a vaidade e a maneira como essas opiniões são avaliadas. O desejo da boa opinião alheia é no fundo um desejo de contentamento e apenas na medida que essa opinião for útil. “– Cuidamos da boa opinião das pessoas, primeiro porque ela nos é útil, depois porque queremos lhes dar contentamento (os filhos aos pais, os alunos aos mestres e as pessoas benévolas a todas as demais)” (MAI/HHI §89). A vaidade só é possível quando alguém acha importante a boa opinião alheia sem considerar o proveito ou o desejo de contentar. Na vaidade o indivíduo quer contentar a si mesmo ao custo da opinião alheia, mas apenas para reafirmar a visão que tem de si mesmo. “Normalmente a pessoa deseja, com a opinião alheia, atestar e reforçar para si a opinião que tem de si mesma” (MAI/HHI §89). Também há aqueles que confiam mais no julgamento alheio do que no próprio. O vaidoso no desejo de dar satisfação a si mesmo induz o outro a uma falsa avaliação sobre si mesmo, isto é, frui a si mesmo através da opinião dos demais.

O poderoso hábito de autoridade – hábito tão velho quanto o ser humano – leva muitos a basear também na autoridade a fé em si (*Glauben an sich*), isto é, a recebê-la tão-só das mãos de outros: confiam mais no julgamento alheio do que no próprio (MAI/HHI §89. Trad.: Modificada).

A autoridade, identificada como sustentáculo da moral, encampa hábitos que fazem com que muitos baseiam “na autoridade a fé em si”, buscam a si através do julgamento alheio. Essa dependência reflete uma internalização da autoridade como fonte de legitimidade pessoal.²⁸

Em *Anotações* do período de *Humano* Nietzsche aponta para a regularidade, o hábito de “imitar a si mesmo” (*sich selber nachahmen*) como a coisa mais próxima e fácil a ser feita (Nachlass/FP, 1[40] – início de 1880). A moralidade é frequentemente associada a presença de um “poder temível” que comanda e ordena, impondo um hábito de agir ou de se abster conforme sua determinação. Segue-se a essa obediência uma sensação de bem estar, de fazer-se útil e escapar ao perigo de ser individual (Nachlass/FP, 1[107] – início

²⁸ Essa questão pode ser verificada em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, quando Nietzsche atrela o hábito ao comandar e ao obedecer. Ambos, produzem alegria. Entretanto, o comandar apenas quando não se tornou um hábito, ao passo que o obedecer quando já se tornou hábito. “Tanto o comandar como o obedecer produzem alegria; o primeiro, quando ainda não se tornou hábito; o segundo, quando já se tornou hábito. Velhos serventes e novos comandantes favorecem mutuamente a produção da alegria” (VM/OS §311).

de 1880).²⁹

O primeiro ataque de Nietzsche direciona-se à pretensão de universalidade da moral. Contra essa extrapolação procura mostrar que o homem moral se manifesta sobretudo diante dos afetos e de emoções poderosas, pois a “excitação forte lhe oferece motivos inteiramente novos” diferente dos estados em que está sóbrio. Só assim o “homem moral” se sente responsável, de modo que ele pode “se decidir tanto por uma vingança terrível quanto por uma terrível refração de suas necessidades de vingança”.

Julgando sua moralidade segundo a capacidade de grandes decisões de sacrifício e abnegação (*Selbstverleugnung*) (que, tornando-se duradoura e habitual, é santidade), então é no *afeto* (*Affect*) que ele é mais moral; a excitação forte lhe oferece motivos inteiramente novos, dos quais ele, estando frio e sóbrio como de costume, talvez não acreditasse ser capaz (MAI/HHI §138).

É no contexto em que identifica a influência das emoções fortes e da “tensão extraordinária” (estado o homem deseja tudo o que é grande) que Nietzsche fala do sacrifício de si mesmo o qual pode satisfazer tanto ou mais do que o sacrifício do outro, pois o que “realmente importa é a descarga da emoção” como forma de alívio de tensão.³⁰ A moral se faz presente justamente nos momentos de maior “influência da emoção violenta”, pois é ela que direciona para querer aquilo que é “grandioso” e isso inclui o sacrifício dos outros e de si mesmo (MAI/HHI §138). É dessa forma que a negação de si mesmo tem “sido inculcada na humanidade por um longo período” e disso dá testemunho uma divindade que sacrifica a si mesma. A impossibilidade de uma vitória sobre um inimigo faz com

²⁹ Aos costumes Nietzsche associa o prazer e a utilidade, como demonstram passagens, tanto da obra publicada, quanto das *Anotações*. “O prazer no costume. – Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fizemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil” (MAI/HHI §97). Na *Anotação* 117 de 1880 afirma: “Os atos de hábito (‘morais’ em circunstâncias) são mecanismos sem consciência, tão pouco morais quanto a atividade de uma caixa de música enrolada. Nem ‘livre’ nem com ‘sacrifício consciente’, nem ‘por outros’ – mas agradável e útil e, portanto, designado com o mais alto predicado” (Nachlass/FP, [117] – início de 1880).

³⁰ Em *O andarilho e sua sombra*, segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche traz à luz uma importante hipótese. “O homem como aquele que mede. – Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra ‘homem’ significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!). Com essas concepções eles se elevaram até âmbitos que são totalmente imensuráveis e ‘impensáveis’, mas que originalmente não pareciam sê-lo” (WS/AS §21).

que aconteça a dominação do afeto mediante a negação. Esse fato é tomado como sendo o “ápice da moral” (MAI/HHI §138).

A moralidade está presente somente diante da manifestação de certos afetos (*Affecte*), diante da excitação forte, da elevada tensão, como na decisão de sacrifício e abnegação. Sob a emoção violenta o homem moral quer aquilo que é grande, poderoso como a vingança ou o sacrifício de si mesmo. “O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga (*Entladung*) de sua emoção; para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito” (MAI/HHI §138). Assim, Nietzsche identifica a grandeza na negação de si mesmo (*Aufopferung seiner selbst*) inculcado na humanidade através de longos períodos como sacrifício das divindades e a negação repentina de um afeto.

No fundo, tampouco são morais aqueles atos de abnegação, na medida em que não são feitos estritamente pelos outros; ocorre, isto sim, que o outro dá ao ânimo em alta tensão apenas uma oportunidade de se aliviar através da abnegação (MAI/HHI §138).

A abnegação não é um ato moral, mas uma oportunidade de alívio de tensão. Assim, a emoção violenta e o afeto poderoso, requerem atos grandes para sua descarga e, dessa forma, proporcionam uma espécie de embriaguez. Entretanto, quando finalizado esse estado, “novamente sóbrios, recuperados do afeto, os homens não mais compreendem a moralidade daqueles momentos”. Os atos ditos de abnegação não podem ser atos morais, pois são justamente a “descarga” de uma tensão própria, de modo que o “outro” é tão somente a oportunidade para este desafio (MAI/HHI §138).

A perspectiva aberta, a partir da psicologia, fornece para Nietzsche uma arma de ataque contra a moral altruísta – que preconiza justamente a abnegação como um ato moral – para mostrar que ela é uma “descarga” no próprio indivíduo que apenas utiliza o “outro” como vetor para o desafogo de seus afetos.

Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro. Pois ela abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma (*Selbstgenuss*): primeiro como prazer da emoção, a espécie de compaixão que há na tragédia, e depois, quando impele à ação, como prazer da satisfação no exercício do poder (MAI/HHI §103).

A consequência da moral altruísta, que tem na abnegação seu elemento preponderante, é a compaixão. Nietzsche busca mostrar que o “desejo de suscitar compaixão” é uma espécie de consolo para “para os fracos e sofredores”

na medida em que objetivam “o poder de causar dor”. Obtem-se assim:

Uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo (MAI/HHI §50).

A compaixão é, portanto, um artifício utilizado pelos fracos e sofredores como forma de obter, de alguma forma, um ganho de poder disfarçado de preocupação com o “outro”.

Em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, “a moral da compaixão” é colocada como típica daqueles que “não têm a si mesmos sob controle e não conhecem a moralidade como domínio de si mesmos e superação de si mesmos constantes, nas grandes e pequenas coisas”, desse modo, acabam por glorificar os impulsos “bons, compassivos, benevolentes” (VM/OS §45. Trad.: Modificada). A compaixão é vista, assim, como um artifício dos fracos para obter um poder disfarçado de bondade, que, ao invés de promover o conhecimento de si mesmo, mantém o indivíduo preso a padrões externos e à conformidade.

Uma dificuldade para o encontro do “Si-mesmo superior” está ligada à fuga de si mesmo, ao engano de si mesmo. É nessa direção que Nietzsche avalia os “grandes embusteiros” e a sua peculiar “crença em si mesmo” (*Glaube an sich selbst*) e o engano de si mesmo. Estes fazem de seu embuste (*Betrüge*) um ato de poder através dos preparativos, dos gestos, dos cenários, etc. Eles creem em si mesmos a partir desse embuste. Diferente é a posição dos “fundadores de religiões” que vivem em estado de ilusão de si mesmo e acabam por tomar esse estado como sendo verdadeiro.

Se distinguem [Os fundadores de religiões] desses grandes embusteiros por não saírem desse estado de ilusão de si mesmo (*Selbsttäuschung*): ou muito raramente têm os instantes claros em que a dúvida os domina; em geral se consolam, atribuindo esses momentos de clareza ao adversário maligno (MAI/HHI §52. Trad.: Modificada).

Nessa constituição até mesmo os momentos de dúvida são desprezados, pois são atribuídos ao “adversário maligno”. Assim, neles o engano de si mesmo torna-se um fato necessário. “É preciso que haja o engano de si mesmo (*Selbstbetrug*), para estes e aqueles produzirem um grande efeito. Pois os homens creem na verdade naquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença”. A produção de efeito requer o engano permanente de si mesmos (MAI/HHI §52).

O amor também pode servir como elemento pela qual o “engano de si mesmo” (*Selbstbetrüge*) é praticado. Esse engano é contidamente sustentado através da imagem construída desde o passado. “– E agora vocês, que tanto falam e louvam o “esquecer-se de si mesmo (*Sich selbst vergessen*) no amor”, a “dissolução do Eu (*Aufgehen des Ich*) no outro”, acham que isso é algo essencialmente distinto?” (VM/OS § 37).

O tema do esquecimento de si mesmo presente em *O nascimento da tragédia* reaparece em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*. Trata-se de estar em *si* ou fora de *si*. O contexto agora não é mais a diluição do subjetivo para uma comunhão com a natureza, mas de um diluir-se no outro, sem, no entanto, dar-se conta de que não é ao outro, mas uma prática de engano de si mesmo.

Quebramos o espelho, transpomo-nos para uma pessoa que admiramos e fruimos a nova imagem de nosso Eu (*seines Ich*), embora já o chamemos pelo nome da outra pessoa – e todo esse processo não seria engano de si mesmo (*Selbstbetrug*), egoísmo (*Selbstsucht*), gente extravagante! (VM/OS § 37. Trad.: Modificada).

Essa passagem mostra de maneira contundente a identificação que Nietzsche faz a respeito do engano de si. O engano consiste precisamente no fato de que não é ao “outro” que verdadeiramente o homem da moral se dirige, a ida ao “outro” é uma fuga, como esquecimento de si mesmo.

– Penso que aqueles que escondem *de si* algo de si e aqueles que se escondem de si inteiramente são iguais no fato de cometer um *roubo* na câmara de tesouro do conhecimento: de onde se vê contra qual delito nos adverte a frase “conhece-te a ti mesmo” (*erkenne dich selbst*) (VM/OS § 37).

A frase délfica é utilizada para assinalar o atentado em relação ao conhecimento de si. Ao falar sobre o amor enquanto engano de si mesmo Nietzsche, estrategicamente coloca sob suspeição a concepção moral de que o amor comportaria o ápice da abnegação e do desinteresse. A questão é que o engano de si mesmo criaria dificuldades para o conhecimento de si e para a observação de si mesmo, pois o homem, diante da moral, estaria frequentemente em dificuldades de distinguir máscaras e papéis e encontrar a si autenticamente. Muitas coisas são intencionalmente esquecidas no desejo que a “nossa imagem” do passado nos engane, por exemplo, o “engano no amor”. Dessa forma, o “esquecer de si mesmo no amor” e a “dissolução do Eu no outro” são a mesma coisa, pois tanto aqueles que “escondem de si algo de si”, quanto aqueles que “se escondem de si inteiramente” se equivocam a respeito do

“conhece-te a ti mesmo (VM/OS §37). Se existe a possibilidade de que o amor seja um esvaziamento de si através do outro também é possível que o amor a si mesmo possa ser disfarçado como amor divino. Esse é o caso do cristão, o qual interpreta suas vivências por meio de demonstrações de uma bondade divina, de um deus piedoso.

Apreende o seu consolo como efeito de uma força externa; o amor com que no fundo ama a si mesmo, aparece como amor divino; aquilo que chama de graça e prelúdio de redenção é, na verdade, graça para consigo em redenção de si mesmo (MAI/HHI §134).

As vivências são interpretadas como ações de uma força externa e não a partir de si mesmo. Nesse sentido, o cristão é incapaz de reconhecer o egoísmo de sua vontade, pois é incapaz de reconhecer a si mesmo.³¹

As observações de Nietzsche o colocam em condições de avaliar a oposição entre altruísmo e egoísmo.³² É por dentro dessa crítica que questiona as ações ditas altruístas bem como a contemplação desinteressada.

Como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo (*Egoismus*), a verdade dos erros? (MAI/HHI §1).

A filosofia histórica e a psicologia servem de base na tentativa de superação do pensamento metafísico e, assim, poder explicitar “a gênese de um a partir do outro” (MAI/HHI §1). Assim, Nietzsche credita a existência de ações opostas à crença de base popular ou metafísica, como “erros da razão”.

A rigor não existe ação altruísta (*unegoistisches*) nem contemplação totalmente desinteressada (*interesseloses*); ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda (MAI/HHI §1).

A observação “mais aguda” revelaria não somente o contrassenso presente nas ações altruístas e desinteressadas bem como a sublimação de poderosos afetos (MAI/HHI §1).

No aforismo “A moral como divisão de si mesmo (*Selbstzertheilung*) do homem” Nietzsche questiona aquelas ações tomadas como exemplos mais

³¹ Nietzsche vislumbra o amor a si mesmo como dualidade ou pluralismo. Amor e dualidade. “ – Até o amor a si mesmo tem por pressuposto a irreduzível dualidade (ou pluralidade) numa única pessoa” (VM §75).

³² Ainda que tenha nos moralistas franceses uma forte inspiração, Nietzsche vai marcar em algumas passagens as suas diferenças em relação às teses de Paul Rée em relação a oposição egoísmo/altruísmo, bem como a falta de visão histórica dos valores morais.

puros de altruísmo, por exemplo a mãe que se priva de inúmeras situações em prol do filho.

– Mas serão todos esses estados altruístas? Serão milagres esses atos da moral [...] Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a algo de si, um pensamento, um anseio, um produto, do que a algo diferente de si, e que ele então divide seu ser, sacrificando uma parte à outra? (MAI/HHI §57).

Ora, se a moral provoca a divisão de si mesmo do homem, o altruísmo é então uma parte que se sacrifica por outra parte. Trata-se, portanto, de uma “*inclinação*” por algo.

– A *inclinação por algo* (desejo, impulso, anseio) está presente em todos os casos mencionados; ceder a ela, com todas as consequências, não é, em todo caso, “altruísta”. Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum* (MAI/HHI §57).

A crítica do altruísmo presente nos volumes *Humano, demasiado humano* tem proceguimento em *Aurora* com a reflexão sobre aquele que “está oco” e quer “ficar cheio” e sobre aquele que está repleto e quer esvaziar-se. O primeiro é impelido a buscar em outro indivíduo a satisfação desse propósito. Esse processo é designado por Nietzsche como amor.

Aquele está oco e quer ficar cheio, esse está repleto e quer esvaziar-se – cada qual é impelido a buscar um indivíduo que sirva a seu propósito. E este processo, entendido em sua mais alta acepção, é designado com uma palavra nos dois casos: amor – como? O amor deveria ser algo não egoísta? (M/A § 145).

Nietzsche recusa o entendimento de que o altruísmo é um ato desinteressado ao revelar uma divisão do ser humano, ou seja, no altruísmo vai identificar um movimento no qual o indivíduo sacrifica uma parte de si em favor de uma outra parte. Esse processo de “divisão” é explorado em amíúde por Nietzsche quando ele observa que o amor, frequentemente considerado o ápice do altruísmo, é, na realidade, uma forma de egoísmo, haja vista que aqueles que buscam preencher-se ou esvaziar-se de si mesmos projetam seus próprios desejos e carências no outro, tornando assim o amor uma expressão do anseio pessoal e não uma doação desinteressada.

– A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de ego (*Phantom von ego*) que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado (M/A §105).

Há, na grande maioria dos homens, um descaso com o “ego” em valoração de um “fantasma de seu ego”. Esse se formou através da “névoa das

opiniões impessoais e valorações arbitrárias”, da “névoa de opiniões e hábitos”. É dessa névoa que brotam os juízos universais sobre o homem. O homem assim desconhece a si mesmo e passa a acreditar em ficções.³³ Raramente contrapõe a essa ficção o “ego real” (*ergründetes ego*) (M/A §105).

Nietzsche menciona um “fantasma do ego” dando a entender que aquilo que tradicionalmente foi entendido como “ego” é uma construção de sucessivas camadas que se formaram a partir daquilo que foi comunicado pelos demais. Desse modo, todos aqueles que se preocupam com o “aparente egoísmo” são desconhecidos de si mesmos. Como consequência, estão fatalmente destinados a acreditar em toda sorte de abstrações sobre o homem sem capacidade de contrapor a essas questões um “ego real” (M/A §105). O uso das expressões “aparente egoísmo”, no título do aforismo 105, e “ego real” denotam, por parte de Nietzsche, uma tentativa de mostrar que o próprio do homem não corresponde àquilo que é entendido como “ego real”. As “opiniões alheias” são, inclusive, impeditivas para uma descoberta de si mesmo.

Nas *Anotações* da década de 1880, podemos encontrar elementos que ajudam a entender melhor a questão. Nelas Nietzsche se refere a uma espécie de corrupção do ego que acontece a partir da sociedade.

O egoísmo ingênuo do animal (*Der naive Egoismus des Thieres*) é completamente alterado por nossa prática social: não podemos mais sentir a singularidade do ego (*eine Einzigkeit des ego*), estamos sempre em meio a uma maioria. Nós nos dividimos e continuamos a nos dividir novamente (Nachlass/FP, 6[80] – Outono de 1880).

Aquilo que é natural no animal-homem como o egoísmo, que inicialmente não tinha nenhuma conotação moral, é alterado a partir da pressão dos impulsos sociais de tal modo que a “singularidade do ego” é envolta pela “maioria” e completamente alterada pelo “treinamento social”.

Os impulsos sociais (*Die sozialen Triebe*) (como a inimizade, a inveja, o ódio) (que pressupõem uma maioria) nos transformaram: realocamos a “sociedade” (*die Gesellschaft*) dentro de nós, minimizando-a, e o recolhimento em nós mesmos não é uma fuga da sociedade, mas, muitas vezes, um sonho embaraçoso e uma interpretação de nossos

³³ O hábito para uma ação é herdada. Todavia, o pensamento por trás dela não é herdado. Nietzsche diz que apenas sentimentos são hereditários e não os pensamentos. Se a educação não se encarregar de introduzir novamente um sentimento a geração seguinte vai desvincular o sentimento do hábito da ação “Pois quando o hábito de uma ação que distingue é *herdado*, o pensamento por trás dela não é herdado (apenas sentimentos são hereditários, não pensamentos): e, desde que a educação não o introduza novamente, na segunda geração não há mais prazer na crueldade; e sim apenas no hábito como tal. *Esse* prazer, porém, é o primeiro estágio do ‘bem’” (M/A §30).

processos de acordo com o padrão de experiências anteriores (Nachlass/FP, 6[80] – Outono de 1880).

A partir das reflexões de Nietzsche, é possível concluir que a formação social corrompe a singularidade do ego, substituindo o "egoísmo ingênuo" por uma noção de ego influenciada por normas coletivas e impulsos sociais. Assim, o indivíduo é constantemente dividido internamente, agindo como uma "maioria" em conflito, incapaz de se sentir plenamente singular.

Em *Anotações* de 1881, fica mais claro a contraposição do altruísmo ao Si-mesmo. “Não sinto nada de altruísmo (*Selbstlosigkeit*), mas sim um Si-mesmo que deseja tudo (*ein Alles begehrendes Selbst*), que vê através de muitos indivíduos (*Individuen*) – como se fosse através de seus olhos e agarra como se fosse com suas mãos (Nachlass/FP, 13[7] – outono de 1881). O entendimento parece ser de que o altruísmo enfraquece o Si-mesmo. Ao dizer que não sente nada de altruísmo, Nietzsche aponta para um Si-mesmo que deseja tudo e exerce domínio através de “muitos indivíduos”. “Um Si-mesmo que também reivindica todo o passado, que não quer perder nada que possa pertencer a ele (Nachlass/FP 13[7] – outono de 1881. Em *Anotação* de 1882 denominada “Em alto mar. Um livro de aforismos de Friedrich Nietzsche” o altruísmo é caracterizado como uma “crença em algo irreal”, justamente por que tal crença desvalorizou o real, ou seja, desvaloriza o egoísmo (*Selbstsucht*).

O luxo mais caro ao qual a humanidade se entregou até agora foi a crença em algo irreal, no altruísmo (*Selbstlosigkeit*). Pois isso desvalorizou o que há de mais real, o egoísmo (*Selbstsucht*) (Nachlass/FP 3[1] – verão-outono de 1882).

O altruísmo é, portanto, como uma fuga de si-mesmo no preciso entendimento que não se pode ser benevolente com o “próximo” sem antes ser “consigo mesmo”.

Em *Aurora* tem prosseguimento ainda a crítica sobre a impessoalidade dos homens tornados “produtos de fábricas” e “parafusos de uma máquina”, perante a “escravidão fabril”. “Ter um preço pelo qual não se é mais pessoa, mas engrenagem!”. É através da crítica à impessoalidade que Nietzsche questiona: “Mas onde está o seu valor interior, se nem sabem mais o que significa respirar livremente? Se mal têm a posse de si mesmos? Se com frequência estão enjoados de si, como de uma bebida esquecida e estragada?” (M/A §206). A massificação, típica da modernidade, promove a perda do “valor interior”, ou

seja, daquilo que é próprio e pessoal, de modo que a esses homens torna-se impossível ter a posse de si mesmos. A consequência é, portanto, um “enjoar” de si mesmo.

Pois sem isso – se ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo – ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo nos outros: que esses outros cuidem para que não fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! – Mas precisamente isto: fugir do ego e odiá-lo, e viver no outro, para o outro – foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “altruísta” e, portanto, “bom”! (M/A §516).

A ausência de benevolência para consigo mesmo transforma a suposta benevolência em relação ao outro em “fuga”, “ódio” e “prejuízo” em relação a si mesmo. Nietzsche faz uma subversão de preceitos caros, tanto ao mundo cristão, quanto à metafísica, ao demonstrar que o que foi amplamente considerado de mais alto valor, não passa de uma fuga do ego. Nesse entendimento aconselha: “– Devemos temer quem odeia a si mesmo, pois seremos vítimas de sua cólera e de sua vingança. Cuidemos, então, de seduzi-lo para o amor a si mesmo!” (M/A §517. Trad.: Modificada).³⁴

A noção de “próximo” é colocada sob suspeição. Este, não pode ser compreendido nele mesmo, mas pelas “mudanças” que impactam aqueles que do “próximo” se compadecem.

– Que compreendemos de nosso próximo, senão suas fronteiras, quero dizer, aquilo com que ele se inscreve e se imprime em nós e sobre nós? Nada compreendemos dele, senão as *mudanças em nós* que são por ele causadas – nosso conhecimento dele semelha um espaço vazio a que se deu uma *forma* (M/A §118).

As sensações que, via de regra, são vistas como provocadas pelo outro, são “*mudanças*” que acontecem em nós mesmos. Ou seja, é através das “impressões” em nós que conhecemos o outro. Nos seus limites, o conhecimento do “próximo” acontece por meio das “mudanças” provocadas em nós. Assim, o outro não passa de um “satélite de nosso próprio sistema” (M/A §118).

³⁴ No parágrafo 99 de *A gaia ciência* Nietzsche utiliza a palavra “*Selbstigkeit*” que pode ser vertida por confiança em si mesmo, amor a si mesmo. Essa passagem traz críticas contundentes a Wagner e seu schopenhauerianismo Nietzsche, ocasião em que Nietzsche fala daquilo que é próprio. “Permanecemos fiéis a Wagner naquilo que nele é vero e original – e isto permanecendo nós mesmos, seus discípulos, fiéis ao que em nós é vero e original”. É nesse contexto que Nietzsche anuncia aquilo que é próprio como o amor de si, como a “nossa si-mesmidade”. “Já basta que sua vida tenha e conserve razão frente a si mesma – essa vida que grita para cada um de nós: ‘Seja um homem e não siga a mim – mas a si próprio! A si próprio!’ Também *nossa* vida de ter razão frente a nós mesmos! Também nós devemos crescer e medrar a partir da nossa si-mesmidade, livres e sem medo, em inocente amor de si!” (FW/GC §99. Trad.: Nasser).

Ainda em *Aurora* Nietzsche introduz a expressão “Si-mesmo autêntico” (*eigentliche Selbst*), que guarda semelhança com o significado de “Si-mesmo superior” em *Humano, Demasiado Humano*. A partir dessa noção, critica o modo como certos indivíduos projetam momentos de exaltação e embriaguez emocionais como manifestações desse “Si-mesmo autêntico”. Ele aborda as implicações dessas características, analisando como ela gera insatisfação consigo e com o mundo. Nesta direção, utiliza a imagem de “seres de instantes sublimes e arrebatados” que “devido à pródiga dissipação de suas forças nervosas sentem-se miseráveis e inconsoláveis” (M/A §50). Diante desses instantes acontece a manifestação do “Si-mesmo autêntico”. Esses seres veem aqueles instantes como o autêntico “Si-mesmo”, como “si” (*sich*), e a miséria e o desconsolo como *efeito do “fora-de-si”* (*Ausser-sich*) (M/A §50). Trata-se de um tipo de embriaguez completamente diferente daquela das festividades dionisíacas, pois nasce da insatisfação e da miséria, ou seja, coloca a necessidade de opiáceos e narcóticos para a existência ser suportada. Eles tomam os instantes de dissipação das forças nervosas como sendo o momento em que se manifesta seu “autêntico Si-mesmo” (M/A §50). “A esses entusiásticos ébrios a humanidade deve muita coisa de ruim: eles são infatigáveis semeadores da insatisfação consigo e com o próximo, do desprezo pela época e o mundo e, sobretudo, do cansaço do mundo” (M/A §50). Assim, eles veem os momentos de embriaguez como o “autêntico Si-mesmo” e o instante de miséria como o “*fora de si*”. A partir desse raciocínio, encaram o ambiente a seu redor, a sua época e o seu mundo com sentimento de vingança. Apenas na embriaguez acreditam encontrar seu “autêntico Si-mesmo” em todo o resto veem adversários e estorvadores. “Experimentam consigo apenas quando se perdem totalmente”. É nesse contexto que tem lugar a “insatisfação consigo” (*Unzufriedenheit mit sich*) e com o próximo semeada pelos corruptores da terra e do ar que só encontram prazer consigo quando se perdem totalmente. A humanidade foi corrompida pelos “aguardentes espirituais” dos sentimentos inebriantes (M/A §50).

Nietzsche relata sobre a imensa dificuldade imposta pela moralidade dos costumes para que o indivíduo possa pensar em si mesmo de maneira desprendida do coletivo.

Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem

percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim* (M/A §9).

Diante da comunidade a ação e o pensar individual provocava repulsa causando o sofrimento dos “espíritos mais raros” que, ao se desprenderem do coletivo, eram vistos como “maus e perigosos”. Formulação semelhante a esta de *Aurora* tem prosseguimento em *A gaia ciência* quando Nietzsche afirma que, durante o período mais longo da história da humanidade, o mais aterrador foi alguém se sentir particular, individualizado.

Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo, a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si mesmo (*Selbst sein*), estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto (FW/GC §117. Trad.: Modificada).

Ter ações e pensamentos próprios e desconectados da coletividade, foi percebido como um castigo e uma fonte de sofrimento, e não como uma conquista ou liberdade. A “liberdade de pensamento” era sentida como um desconforto, enquanto o conformismo à lei coletiva era natural e conveniente. A pessoa era condenada a “ser indivíduo”, a liberdade de pensamento era considerada um mal em si, o egoísmo era percebido como algo doloroso. Ser si mesmo, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios era algo que ofendia o gosto (FW/GC §117).

Diante da pressão da “moralidade dos costumes” Nietzsche descreve, em *Aurora*, a “loucura” como um expediente utilizado como forma do indivíduo poder dar vazão a algo de próprio.

– Se, apesar da terrível pressão da “moralidade do costume”, sob a qual viveram todas as comunidades humanas, por muitos milênios antes de nosso calendário, e também, no conjunto, até o dia de hoje [...] – se apesar disso, afirmo, sempre irromperam ideias, valorações, instintos novos e divergentes, isso ocorreu em horripilante companhia: em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados (M/A §14).

A loucura foi a máscara que “todos os homens superiores” e “os homens mais fecundos” usaram para romper a imposição da moralidade e impor “novas ideias” e “valorações”. Desse modo, imperava uma dificuldade imposta pela moralidade para a existência de “indivíduos”.

Juntamente com a loucura outro expediente utilizado para aliviar o jogo

dos costumes foi a invenção do politeísmo.

Que o indivíduo estabelecesse seu próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos – isso talvez fosse considerado, até então, o mais monstruoso dos equívocos humanos e a idolatria em si; de fato, os poucos que ousaram fazê-lo sempre necessitavam de uma apologia diante de si mesmos, exclamando habitualmente: “não fui eu! Eu não! Foi *um deus* através de mim!” (FW/GC §143).

Sob tamanha pressão coube aos “indivíduos” inventarem deuses para que falassem através deles. Assim, foi o politeísmo um expediente inventado para que indivíduos pudessem existir.

Aí se admitiu, pela primeira vez, o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos. A invenção de deuses, heróis e super-homens de toda espécie, e também de quase-homens e sub-homens, de fadas, anões, sátiros, demônios e diabos, foi o inestimável exercício prévio para a justificação do egoísmo (*Selbstsucht*) e da soberania de si mesmo (*Selbstherrlichkeit*) do indivíduo (FW/GC §143. Trad.: Modificada).

O “ser indivíduo” pressupôs durante muito tempo um escamotear-se através dos deuses e da loucura como forma de driblar a “terrível pressão da moralidade do costume sobre o qual viveram todas as comunidades humanas por muitos milênios” (FW/GC §143).³⁵

Podemos questionar até que ponto a moral oblitera um experimentar consigo próprio, até que ponto os costumes são impeditivos para o “indivíduo” fazer esses movimentos em direção a si mesmo. Papel relevante nessa questão desempenha a solidão, isto, o afastar-se de muitos, haja vista que Nietzsche faz elogios à solidão como um elemento necessário para recuperar o pensamento próprio e evitar “beber das cisternas de todos” onde pode ocorrer um “banimento de mim mesmo”.

Por isso vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre muitos, vivo como muitos e não penso como eu; após algum tempo, é como se me quisessem banir de mim mesmo e roubar-me a alma. Aborreço-me com todos e receio a todos. Então o deserto me é necessário, para ficar novamente bom (M/A § 491).

O “estar entre muitos” faz com que se “viva como muitos” e se esmaeaça o pensamento próprio. O comportamento e os pensamentos de “rebanho”

³⁵ No parágrafo 117 Nietzsche associa a liberdade do querer à moralidade. “O Ser si mesmo, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. Naquele tempo, a liberdade do querer (*freie Wille*) era vizinha imediata da má consciência (*böse Gewissen*): e quanto mais agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho (*Heerden-Instinct*), em vez do senso pessoal, tanto mais de forma moral a pessoa se avaliava” (FW/GC §117. Trad.: Modificada).

acabam pouco a pouco por provocar um “banimento de si-mesmo”. O deserto, surge assim como uma necessidade e uma possibilidade de “retorno” àquilo que é próprio ao indivíduo, que o diferencia da massa.³⁶ Porém, esse procedimento parece ser vedado aos cristãos, que ao divinizar a natureza e tornar Deus onipotente estragam o conforto consigo mesmo, pois nunca podem estar só. O cristão é, assim, signatário de um deus que cuida, vigia, que se torna um outro ao seu redor.

É certo que também esse conforto vocês estragam para si, pois colocaram um deus nessa natureza – e agora tudo se acha novamente cativo e sufocado! Como? Nunca mais poder estar a sós consigo? Nunca mais estar inobservado, desprotegido, irrefreado, não obsequiado? Sempre que há um outro ao nosso redor, o melhor da bondade e da coragem torna-se impossível (M/A §464).

Ao conceber um deus onipotente forjou para si uma espécie de cativo na qual se encontra permanentemente vigiado, sufocado. Torna-se impossível estar a sós consigo, desfrutar da sua companhia.³⁷

Na solidão não há renúncia, de modo que Nietzsche a chama de um fino sentimento que é visto como “inimigo”, tanto pela moralidade, quanto pelos temerosos. “Quem está só? – O temeroso não sabe o que é estar só: atrás de sua cadeira há sempre um inimigo. – Oh, quem poderia nos contar a história do fino sentimento que se chama solidão!” (M/A §249).

As recomendações sobre a solidão têm o preciso entendimento de um afastar-se da multidão, pois é justamente nessa que impera as insígnias morais, dificultando, assim, o indivíduo de estar a sós consigo mesmo. Necessária, portanto, juntamente com a solidão a coragem como forma de romper com a opinião da massa.

Vivenciem (*Erlebniss*) o que quiserem: quem não quer o seu bem verá em sua vivência uma ocasião para diminuí-los! Experimentem (*Erfahrt*) as mais profundas convulsões do ânimo e do conhecimento, e enfim alcancem, qual um convalescente com sorriso doloroso, a liberdade e o claro sossego (M/A §480).

³⁶ Ainda em *Aurora* Nietzsche se refere a uma deficiência na formação e educação que é não ensinar e não se aprender a suportar a solidão. “Paulatinamente esclareceu-se, para mim, a mais comum deficiência de nosso tipo de formação e educação: ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina – a suportar a solidão” (M/A, 443).

³⁷ A solidão não pode ser confundida com renúncia do mundo. Não pode ser confundida também com a vida contemplativa do pensador quando ele deliberadamente a escolhe. “Não abdicar! – Renunciar ao mundo sem conhecê-lo, como uma *freira* – isso resulta numa estéril e talvez triste solidão. Isso nada tem em comum com a solidão da *vita contemplativa* do pensador: quando ele a escolhe, não está abdicando de nada” (M/A §440).

Há a preocupação com a moral e os hábitos na questão da vivência, pois aqueles que não “querem” o “bem” do outro veem nas vivências ocasiões para diminuir aquele que se arrisca. Nietzsche recomenda, portanto, que se deve vivenciar e experimentar as mais profundas convulsões do ânimo e do conhecimento, mesmo diante da convalescença. Algo impossível para “quem está habituado a suas cadeias e é tolo o suficiente para rompê-las!” (M/A §480). Interessa notar a inversão da proposta: são as horas de debilidade e insegurança justamente aquelas que mais se desejam muletas e amparos de todos os tipos. Todavia, o filósofo alemão recomenda o experimento sobre a doença e a dor, como a vivência da inevitabilidade, sem desespero, mas de forma pedagógica para potencializar a vida. Assim, não é salutar dar ouvidos àqueles que zombam e desaconselham tais experimentações (M/A §480).

Com a moral, escreve Nietzsche em *A gaia ciência*, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de outra, houve morais bastante diferentes. De modo que o filósofo afirma peremptoriamente que a moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo (FW/GC §116). É a presença desse instinto que teme o isolamento. “Mas que coisa é realmente temida? O isolamento! Eis o argumento que derrota mesmo os melhores argumentos em favor de uma pessoa ou uma causa! – Assim fala em nós o instinto de rebanho” (FW/GC §50).

Ao longo da obra *Aurora* e nos primeiros livros de *A gaia ciência* Nietzsche faz uma aposta na tipologia nobre como detentora de características capaz de romper com o jugo da moral e encontrar novas percepções de valores,³⁸ pois o

³⁸ Em *A gaia ciência* os espíritos raros, nobres e livres eram aqueles capazes de se desprender da eticidade dos costumes, da moral de rebanho. “Prefiro entender os homens raros de uma era como rebentos tardios, que emergem subitamente, de culturas passadas e de suas energias: como que o atavismo de um povo e de seus costumes: – assim haverá realmente algo neles a entender!” (FW/GC §10). Os “homens raros”, como “rebentos tardios, emergiriam subitamente de culturas passadas como que um atavismo de um povo e de seus costumes. Aquele que sente em si tais energias, deve cultivá-las, defendê-las ainda que as promova contra um mundo oposto e diverso. Ainda no parágrafo 10 escreve sobre o “atavismo da espécie” ou elementos da cultura que sublimados ao longo das gerações, estágios anteriores da humanidade, repentinamente podem surgir em alguns indivíduos. “Agora parecem estranhos, raros, extraordinários: e quem sente tais energias em si mesmo tem de cultivá-las, defendê-las, honrá-las, promovê-las contra um mundo oposto e diverso: e assim ele se torna um grande homem ou um excêntrico e doido, desde que não pereça logo”. Em algum momento aquilo que era frágil e imperceptível vem à luz, tornam-se maduras e fortes. Algumas épocas, assim como alguns indivíduos, parecem não possuir este ou aquele talento e virtude. Todavia, os netos e os filhos dos netos podem trazer dentre de si aquilo que não foi desenvolvido nas gerações passadas (FW/GC §10).

nobre é atingido pela paixão de tal forma avassaladora que não se dá conta desse fato.

Uma satisfação consigo mesmo (*Selbstgenügsamkeit*) que transborda e se comunica a pessoas e coisas. Até agora, então, foi a raridade e a insciência dessa raridade que tornou alguém nobre. [...] Tornar-se o advogado da regra – isso poderia ser a derradeira forma e o último refinamento com que o sentido de nobreza se manifeste na Terra (FW/GC §55).

A paixão provoca a percepção de valores para os quais ainda não se encontrou uma balança, o sacrifício, a coragem que não está submetida à busca pela honra, uma “satisfação consigo próprio que transborda”. Além do mais, a leveza é uma característica importante da nobreza: as coisas existem para o nobre sem que esse tenha o dever de deixar tudo leve. Diferente da moral para a qual as coisas têm que ser, na nobreza as coisas apenas são. O que caracteriza a nobreza não é um sacrifício qualquer: é o sacrifício sem a consciência do sacrifício. Tal qual um metal raro tem sua condição de nobreza dada pela raridade com que é encontrado, também a nobreza é rara de ser encontrada, pois o nobre não precisa se autoproclamar nobre (FW/GC §55). As características nobres, ausentes na maioria dos homens, incluem “não temer a si mesmo” (*vor sich keine Furcht*), não se envergonhar de si mesmo (*von sich nichts Schmähliches*) e evitar hesitar diante do “voar para o lugar” onde se é impelido (FW/GC §294). Trata-se de uma coragem para explorar e circunavegar o estranho e inabitual.

Em *Aurora* e em *A gaia ciência* está presente a discussão sobre o caminho enquanto autenticidade. Na primeira obra, Nietzsche fez alusão a um forte “empecilho” para aquele que busca um caminho próprio (*eigene Weg*). “Subitamente revela-se para nós um segredo: todos, também os que nos eram próximos e amigos, imaginavam-se até então superiores a nós e ficam ofendidos” (M/A 484). “– Que fazer então? Meu conselho é: inaugurar sua soberania (*Souveränität*), garantindo antecipadamente a todos os nossos conhecidos um ano de anistia por pecados de toda espécie” (M/A 484). No livro IV da obra de 1882 escreveu sobre o perigo que corre aquele que busca o caminho próprio. Um desses perigos se mostra na moral da compaixão que recomenda sair de si para acudir os demais. A sedução da compaixão está no fato que ao se desviar em direção aos demais evita-se a dureza de ter um acerto

de contas consigo mesmo. É nesse sentido que Nietzsche pergunta “Como é possível ficar em seu próprio caminho?” (FW/GC 338).

2.2 “Vivência” e “experimentação de si mesmo”

A identificação do esboroamento dos valores morais leva Nietzsche a vislumbrar a possibilidade de abertura para novas formas de agir, pensar e sentir vivências e experimentações até então impossibilitadas devido a pressão exercida pelos costumes. Esses aspectos já estão presentes desde *O andarilho e sua sombra*, quando Nietzsche aposta que, sob o influxo do conhecimento crescente, o hábito gradualmente se tornará mais fraco, dando lugar a um “novo hábito” de compreensão, de abranger com o olhar, que terá lugar e será capaz de criar o homem sábio e inocente (WS/AS §40). Em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, exorta: “Não poupe a si mesmo! Se quiser colocar sua opinião numa luz digna de crédito, incendeie primeiramente sua própria casa!” (VM/OS §319). As identificações se coadunarão na afirmação peremptória de *Aurora*: “Podemos experimentar conosco mesmos!” (*selber experimentiren!*). A recomendação tem o preciso entendimento de que é possível identificar possibilidades que antes não eram possíveis “antes teria sido blasfêmia e perda da salvação eterna apenas pressentir ideias como as que agora antecedem o nosso agir” (M/A §501). Nietzsche aposta em um conhecimento cada vez mais crescente “os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (M/A §501). O desvencilhamento dos laços férreos da moral permite que se reconquiste “a boa coragem de errar, tentar, aceitar provisoriamente”. É justamente por isso que “indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com céu e o inferno” (M/A §501).

A proposta, então, passa pela recomendação da coragem de errar e explorar possibilidades antes consideradas impensáveis. É possível considerar essas novas possibilidades como ampliação de perspectivas que permitirão a indivíduos e gerações se dedicarem a tarefas inovadoras que, outrora, seriam vistas como heréticas ou insanas.³⁹

³⁹ Que seja justamente *Aurora* a iniciar esse movimento foi identificado pelo próprio Nietzsche cinco anos depois no prefácio tardio à obra de 1881. “Desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento [...]: eu me pus a solapar nossa

Importante considerar o papel da ciência na construção dessas novas perspectivas, pois os dogmas, como, por exemplo a crença na “alma imortal”, puderam ser abandonados, fato que abre um espaço totalmente novo. Assim, a partir do esboroamento dos valores morais decorrentes do ceticismo científico foi posto na ordem do dia possibilidades que antes eram inexistentes. “– No que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal” (M/A §501). O ceticismo moral cumpre elevada importância, pois é ele que permite colocar sob suspeição a universalidade dos valores morais, permitindo ao próprio Nietzsche “reconquistar” seus “instintos”⁴⁰, a fim de dar o passo decisivo para aprender “novamente a dizer Sim” (M/A §477).

A constatação é de que o mar está novamente aberto. Entretanto, é preciso ter coragem para navegar através de um oceano de incertezas, ou seja, após o ceticismo ter feito seu trabalho de dizer “Não” é preciso o “Sim”. Em *A gaia ciência*, Nietzsche elogia, além do método, o ceticismo científico pela capacidade de ir aonde o dogmatismo não foi, ressaltando a necessidade de dar o passo decisivo. Esse passo encontra-se ligado à criação de valores e ao experimento. Assim, o experimento é alçado como o limite para o “senso de verdade: “Eu elogio todo ceticismo (*Skepsis*) ao qual posso responder: “Tentemos!” Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento (*Experiment*). Este é o limite do meu “senso da verdade”; pois ali a coragem perdeu seu direito” (FW/GC §51). Trata-se de uma nova atitude diante do conhecimento, na qual o ceticismo científico é valorizado por abrir o caminho para a experimentação, pois tem a capacidade de rejeitar questões que não podem ser testadas. Dessa forma, também o experimento é alçado como condição indispensável para ampliar os horizontes do saber e ir além dos limites impostos pelo dogmatismo. Fundamental, portanto, foi o avanço do conhecimento, por meio do método científico, como capaz de romper com os dogmas. Todavia, Nietzsche sugere uma forma de experimento que vá além das

confiança na moral” (M/A, “Prefácio”, §2).

⁴⁰ Essa identificação é feita no aforismo nominado “Redimido do ceticismo”. “– A: “Outros emergem de um ceticismo moral universal maldispostos e fracos, abatidos, corroídos por vermes, quase consumidos — eu, porém, mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados” (M/A §477).

ciências. Não por acaso, Nietzsche reivindica nessa empreitada o auxílio das artes.

Ver com novos olhos. — Supondo que por beleza na arte sempre se entenda a imitação do que é feliz — e é o que tenho como —, conforme a ideia que um tempo, um povo, um grande indivíduo legislador de si mesmo (*sich selber gesetzgeberisches*) faz do que é feliz: que dá a entender sobre a felicidade de nosso tempo o assim chamado realismo dos artistas de hoje? (M/A §432).

É possível vislumbrar a erosão dos sentimentos e juízos morais. Entretanto, nesse momento ainda não está claro o que os substituirá. É por isso que Nietzsche recomenda “reconstruir novamente as leis da vida e do agir”. Ser experimento para ir onde as ciências da fisiologia e da medicina ainda não podem ir.

— Para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: e somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (*neue Ideale*) (se não os próprios ideais mesmos) (M/A §453).

A fisiologia e a medicina ainda não estão preparadas nem “seguras de si”. De modo que delas se pode extrair apenas as pedras fundamentais para “novos ideias” e não os “próprios ideais”. “O melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios reges [reis] (*eigenen reges*) e fundar pequenos Estados experimentais (*Versuchsstaaten*)” (M/A §453).

O ceticismo científico foi importante para colocar sob suspeição os cânones da moral e as arraigadas determinações de valores. Entretanto, Nietzsche questiona se a ciência estaria em condições de levar a experimentação até as últimas consequências.

Supondo que todos esses trabalhos fossem realizados, viria ao primeiro plano a questão mais espinhosa: se a ciência estaria em condições de *oferecer* objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los — então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de toda espécie de heroísmo, séculos de experimentação (*Experimentieren*), que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o momento (FW/GC §7).

Ao desmascarar os motivos e juízos morais, a ciência pode desmontar os objetivos convencionais da ação humana. Contudo, permanece a questão de se ela pode propor novos valores ou metas que conduzam a intensificação da vida. A resposta a esse impasse seria uma experimentação que deve ser levada a cabo pela ciência de modo a oferecer uma oportunidade de heroísmo e sacrifício

sem precedentes na história. Esse processo, no entanto, ainda é uma possibilidade distante, uma vez que a ciência “ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo” (FW/GC §7).⁴¹

A ciência abriu o caminho para o questionamento dos dogmas e para expor a “mendacidade geral”. Todavia, cabe a arte dar o passo à frente alçando a ilusão e o erro “como condições da existência cognoscente e sensível”. Nisso, precisamente deve residir a “*derradeira gratidão para com a arte*” pelo culto ao “não verdadeiro” evitando a náusea e o suicídio.

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos, e sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno (FW/GC §107).

A arte é pensada num sentido muito mais abrangente, para tornar a existência suportável, mas também para possibilitar um “descanso” de nós mesmos. A arte pode funcionar como um antídoto contra a moral, pois possibilita a “boa vontade de aparência”. Desse modo, a sugestão vai além de simplesmente resistir à moral, devemos ser capazes de nos elevar acima dela com leveza, como quem flutua e brinca.

Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do todo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos (*selber schämt*), não será ainda um de nós! (FW/GC §107).

Nesse contexto, a importância de uma ciência alegre, pois essa simboliza a superação da rigidez moral e dogmática, permitindo ao indivíduo flutuar acima dessas normas e até mesmo brincar com elas.

Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir *o herói* e também *o tolo* que

⁴¹ Necessário lembrar a expressão “*gaia*” que adjetiva a ciência e que dá nome ao livro. O *Dicionário Nietzsche* registra que “*gaia* ciência” advém da expressão utilizada pelos trovadores provençais (entre os séculos XI e XIV) para designar sua arte: *gai* saber ou *La gaya scienza* (Cf. SALANSKIS, Emmanuel. *A gaia ciência (La Gaya Scienza)*. In: Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). *Dicionário Nietzsche*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 55-59). É nesse entendimento que no parágrafo 12 aposta em um tipo de ciência capaz de recuperar a alegria. “Talvez ela seja agora mais conhecida por seu poder de tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuesco, mais estoico. Mas ela poderia se revelar ainda como *a grande causadora de dor!* – E então talvez se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria!” (FW/GC §12).

há em nossa paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntniss*) (FW/GC §107).

A arte cumpre, assim, a função de fornecer “uma distância artística”, de arrefecer a seriedade e a dureza da paixão no homem do conhecimento, por isso a referência ao riso, à tolice, ao não se levar tanto a sério, à arte dançante, zombateira (FW/GC §107). “– Necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombateira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós” (FW/GC §107). A arte, assim, serve como contraposto ao peso da moral, sempre à espreita sobre a “retidão” e as “severas exigências” que o homem do conhecimento faz a si mesmo.⁴²

A partir da negação do ceticismo e do auxílio da arte pode Nietzsche lançar fórmula máxima do experimento: “Nós somos experimentos (*Wir sind Experimente*): sejamo-lo de bom grado!”. O aforismo no qual se encontra a passagem é denominado de “*Interregno moral*” (*Moralisches Interregnum*) (M/A §453) e tem precisamente a intenção de propor um tipo de “experimento” capaz de conduzir à elevação e à intensificação da vida. Em outras palavras, o interlúdio de tempo em que a moral arrefeceu seu rigor possibilita que indivíduos e gerações possam vislumbrar tarefas que as épocas de outrora não permitiam.⁴³

⁴² No parágrafo 299, do Livro IV, de *A gaia ciência*, Nietzsche utiliza a expressão “poetas-autores” para exortar a uma responsabilização sobre as “coisas mínimas e cotidianas”. “Queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (FW/GC §299). É preciso pensar sobre os meios de que se dispõe para tornar as coisas belas e desejáveis quando elas não são: as coisas tomadas em si mesmas nunca são nem belas, nem desejáveis, nem más. Entretanto, Nietzsche recomenda ao homem do conhecimento aprender com os médicos que para tornar palatável o que é amargo diluem, acrescentam açúcar ou vinho. Ainda que se possa utilizar as estratégias dos médicos a maior aprendizagem deve vir dos artistas que permanentemente se dedicam a invenções e artifícios (FW/GC §299). É preciso também se afastar das coisas que são desagradáveis até que não se veja delas mais do que fragmentos ou vê-las de soslaio ou ainda sobrepor outras coisas até que não fiquem visíveis. Todas essas artimanhas é preciso aprender com os artistas. Uma vez aprendido tal fato, é preciso ir além deles, pois suas capacidades terminam onde “termina a arte e começa a vida”. Mas, o homem do conhecimento pode ir além e ser “poeta-autor” da própria vida, sobretudo através “das coisas mínimas e cotidianas” (FW/GC §299).

⁴³ A palavra interregno também comporta uma conotação política. Segundo o dicionário *Houaiss* da língua portuguesa: “intervalo entre dois reinados, durante o qual um rei hereditário ou eletivo” e também “nos estados que não tem reis, ausência de governo” (HOUAISS, 2024, p. 1.234). Nos parece sugestivo que a palavra também possibilite essa acepção, pois nos desenvolvimentos posteriores da vontade de poder, que nesse momento de *Aurora* é designada como “sentimento de poder”, Nietzsche retomara a associação entre instintos e impulsos como soberanos, governantes e dirigentes.

Nietzsche questiona se os filósofos foram capazes de transformar as suas vivências,⁴⁴ em questões para o filosofar intencionando mostrar justamente que as vivências se relacionam intimamente com o escopo de suas filosofias.⁴⁵ Assim, Nietzsche avalia as filosofias de “Kant, Schopenhauer, Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau e Goethe” a partir dessa chave interpretativa. Quanto a Kant e Schopenhauer vai dizer que “seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes e horas supremas a perceber, seu pensamento não é também a involuntária biografia de uma alma” (M/A §481). No entender de Nietzsche, o pensamento desses filósofos e, por consequência, suas filosofias se notabilizam justamente com a ausência de vivências. “No caso de Kant, de uma *mente*, no caso de Schopenhauer, a descrição e o reflexo de um caráter (“do inalterável”) e a alegria com o próprio “espelho”, isto é, com um excelente intelecto” (M/A §481).⁴⁶ Assim, Kant e Schopenhauer se acham em desvantagem em relação aos demais filósofos citados, haja vista que seus pensamentos não constituem a apaixonada história da alma não há romances, crises, catástrofes e honras.

Kant se apresenta, quando transparece em seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; não vivenciou muita coisa, e seu modo de trabalhar toma-lhe o *tempo* para vivenciar algo (*Etwas zu erleben*) (M/A §481).

A Kant, sobra bravura, mas falta-lhe envergadura e poder, pois não vivenciou muitas coisas tendo por particular um modo de trabalho que tomou-lhe o tempo para vivenciar algo. Importa notar que por vivências e experimentações

⁴⁴ É de Giacoia Junior uma advertência importante a respeito da diferenciação entre vivência e experiência: “*Erlebnis* (vivência) é um termo decisivo. Derivado do verbo viver (*leben*), com o prefixo que o torna transitivo, *erleben* significa viver alguma coisa [...]. A ação que ele designa é um acontecimento vivido imediatamente corporalmente e em primeira pessoa. Na vida de alguém um evento torna-se *vivência* quando ocorre com intensidade e ressonância capazes de torná-lo marcante, de um significado duradouro. Nessa acepção *Erlebnis* (vivência) diferencia-se de *Erfahrung* (experiência), como a vivência imediata, singular, difere da experiência que indica um processo, uma elaboração, em certo sentido objetivo, de vivências” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p.263).

⁴⁵ No prefácio de *Para a Genealogia da moral*, de 1887, essa crítica vai ser dirigida aos homens do conhecimento. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? (GM/GM, “Prefácio”, §1)

⁴⁶ A Platão Nietzsche dedica também o parágrafo 448. “Platão fugiu da realidade e só quis contemplar as coisas em pálidas imagens mentais; ele era pleno de sentimento e sabia com que facilidade as ondas do sentimento cobriam sua razão (M/A §448). Na crítica a Platão aparece a crítica à figura dos “sábios” que negligenciam as suas vivências ao invés de “prestar honras a realidade, às vivências, as coisas cotidianas” (M/A §448).

Nietzsche não compreende apenas “eventos exteriores”, mas também as “vicissitudes e tremores que assaltam a vida mais quieta e solitária” (M/A §481). Schopenhauer “não tinha “história” (M/A §481).

A abordagem de Nietzsche a respeito da relação entre as vivências e a filosofia visa colocar sob suspeição o próprio filosofar. Assim, interroga ironicamente aqueles que buscam conhecer os homens e se arrogam “conhecedores dos homens”, os “mais profundos, mais experientes, mais vivazes, mais completos” (M/A §545).

Vocês viveram *história* dentro de si, comoções, tremores de terra, amplas e demoradas tristezas, fulminantes felicidades? Foram tolos com grandes e pequenos tolos? Realmente suportaram a dor e o delírio dos homens bons? E também a dor e a espécie de felicidade dos piores entre eles? Então me falem de moral, de outra maneira, não! (M/A §545).

Se a filosofia é a “*história*” daqueles que filosofam, então as vivências devem ser valoradas para um verdadeiro conhecimento do homem. Nietzsche objetiva, assim, reabilitar o peso dos eventos e acontecimentos cotidianos, quase sempre negligenciados ao longo da filosofia. Desta feita, no parágrafo “Investigadores (*Forscher*) experimentadores (*Versucher*)” se coloca na condição de aventureiro e descobridor, alguém que por sua própria natureza se experimenta. “Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus no conjunto” (M/A §432). Assim, ela atua como uma maneira de amplificar as investigações e “lidar experimentalmente com as coisas”. A necessidade de abordar sobre diversos ângulos as coisas, ora como inquisidor, ora como confessor, ora com frieza, ora como curioso, ora com simpatia, ora com violência a fim de arrancar “algo delas”. Essa reverência ante os segredos leva adiante a compreensão do indivíduo. O investigador deve ser de uma moralidade temerária (M/A §432). “– Não existe um método de ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas” (M/A §432).

Nietzsche se refere a multiplicidade de perspectivas como forma de conter os arroubos metafísicos e trazer à tona a experimentação consigo mesmo. Assim, o método científico, nesse contexto, abriu caminho para o questionamento das “coisas morais”, possibilitando “um imenso campo de trabalho” (FW/GC §7).

Todas as espécies de paixões (*Passionen*) têm de ser examinadas individualmente [...] toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? (FW/GC §7).

O exame das paixões, bem como a compreensão do papel que desempenham na existência somado à crítica do querer, da livre vontade e da consciência têm como consequência “minar a confiança na moral”, inclusive entre os filósofos.

As pistas que Nietzsche vai identificar mostram o surgimento de fraturas no imponente edifício da moralidade que culminarão com a identificação peremptória de que os valores até então estabelecidos não são capazes de orientar mais a vida. Portanto, é preciso ter a coragem para lançar-se em direção ao desconhecido. Novamente é a metáfora do mar que Nietzsche utiliza para descrever esse processo.

No horizonte do infinito. – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude (FW/GC §124).

A pressão da moralidade dos costumes fez com que “ser indivíduo” necessitasse de disfarces, como o politeísmo e a loucura. Entretanto, com o arrefecimento da moralidade aqueles que possuem a coragem e a intrepidez serão capazes de empreender uma nova jornada. “Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de vocês se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra!’” (FW/GC §124). A constatação de que “já não existe mais ‘terra’” torna toda tentativa de regresso infrutífera e vai ser sentenciada por Nietzsche com a afirmação: “Deus está morto” (FW/GC §125). A “morte de Deus” é, desse modo, a constatação da perda de aderência dos valores tradicionais, ou seja, o “norte” valorativo que orientou, durante milênios, o homem em seu agir.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como

que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? (FW/GC §125).

O monumental acontecimento fora identificado pelo “homem louco”. Somente alguém que precisou usar a máscaras da loucura para resistir à moralidade poderia procurar por “um homem” capaz de compreender a grandeza de tal evento.

A constatação da “morte de Deus” faz com que Nietzsche exorte os homens a se tornarem intérpretes de suas vivências lançando mão de uma honestidade que sempre faltou aos “fundadores das religiões”.

– Eles nunca fizeram de suas vivências (*Erlebnissen*) uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” (FW/GC §319).

Demasiados presos à nostalgia da moralidade, ainda que tenha perdido sua capacidade de fornecer sentido, os fundadores das religiões negligenciam o exame de suas vivências. Ao abrirem mão da razão para o escrutínio estão fadados a “sede de coisas *contrárias à razão*”: “milagres”, “renascimentos”, “vozes de anjos”. Os “sequiosos da razão”, ou seja, aqueles que valoram o método científico e são destemidos o suficiente para colocar sob suspeição coisas até então insuspeitas.

Mas nós, sequiosos da razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica (*wissenschaftlichen Versuche*), hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos (*Experimente*) e nossas cobaias (*Versuchs-Thiere*) (FW/GC §319).

No contexto desse debate, Nietzsche se arroga como um “sequioso da razão”, pois quer examinar as suas experiências de modo rigoroso tal como se faz nas experiências científicas.

Está aberto o caminho, a partir do desmoronamento dos valores tradicionais, para a criação de um “ideal próprio”.

A: Eu ainda o compreendo bem? Você está buscando? Onde se acham, no meio do mundo real de agora, seu canto e sua estrela? Onde pode você deitar-se ao sol, de forma que também lhe chegue um excedente de bem-estar e sua existência se justifique? Que cada um faça isto por si próprio – você parece me dizer – e tire da mente as generalidades e as preocupações com os outros e a sociedade! – B: Eu quero mais, eu não sou um buscador (*Suchender*). Quero criar

(*schaffen*) para mim meu próprio sol (FW/GC §320).

É estabelecida a diferenciação entre aquele que busca e aquele que quer criar. O primeiro tem por objetivo a busca por “um excedente de bem-estar que justifique a existência” a partir de si mesmo evitando as preocupações com os outros e com a sociedade. Ao passo que o segundo quer criar para si seu próprio sol, seu “ideal próprio”.⁴⁷

Visualizamos, portanto, que a indeterminação quanto o que virá como decorrência da “morte de Deus” vai dar espaço para um querer criar. Nesse entendimento, Nietzsche propõe a criação de “um ideal próprio” e a restituição do valor moral das ações egoístas. Fato, que passa pela eliminação de um tipo de “egoísmo estreito e modesto” capaz de sentir o próprio juízo como lei universal. “Admire antes o seu egoísmo (*Selbstsucht*) nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do seu egoísmo! Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como uma lei universal” (FW/GC §335). Nietzsche faz um jogo linguístico com a palavra egoísmo, pois ressignifica a forma como o egoísmo foi encarado pela moral. Para esta toda e qualquer ação a partir do indivíduo caracteriza o egoísmo, daí a exigência da universalização nas ações morais.

Um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio (*eigenstes Ideal*), bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o de um outro, e muito menos o de todos, todos! (FW/GC §335).

O egoísmo forte e saudável, ao contrário, é aquele que reconhece em si o *phatos* da distância e a busca pelo comando. Esse “não poderia jamais poderia ser o de um outro, e muito menos o de todos, todos!” (FW/GC §335). Há, portanto, uma confusão entre avaliação, julgamento e conceber a ineditidade de cada ato. O dever se pretende universal, porém, é egoísta, justamente por fazer valer o próprio juízo como lei universal. Trata-se de um “egoísmo cego, estreito e modesto”, pois não se refere de fato ao “ego”, entendido como “descoberta de si mesmo”, e, tampouco, como criação de um ideal próprio, mas antes a aceitação de um dever (FW/GC §335). Quem ainda julga que “assim deveriam

⁴⁷ No livro V, 1886, de *A gaia ciência* a questão do “ideal” vai estar relacionada “A grande saúde”. Nietzsche se coloca entre “os novos, os sem-nomes [...] os nascidos dentro de um futuro indemonstrado” que necessitam de uma “nova” e “grande saúde”. “Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse ‘Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal [...] necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* (FW/GC §382).

agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no conhecimento de si mesmo: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, – que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura, – que todas as prescrições sobre o agir referem-se apenas ao grosseiro lado exterior (até as mais íntimas e sutis prescrições de todas as morais que já houve) (FW/GC §335).

Nietzsche identifica que o afeto compassivo despoja o sofrimento alheio daquilo que é propriamente pessoal. O compassivo, ao querer ajudar o sofredor, esquece da necessidade pessoal do infortúnio, ele dicotomiza e valora o sofrimento como mau, desconhecendo a irrupção de novas fontes e necessidades, pois as privações, os riscos, os erros são tão necessários quanto o seu oposto.

Sempre que somos *notados* como sofredores, porém, o nosso sofrer é interpretado superficialmente” (FW/GC §338). [...] É da essência do afeto compassivo (*mitleidigen Affection*) despojar o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal, diminuidores de nosso valor e nossa vontade (FW/GC §338).

Há, portanto, uma incapacidade de se relacionar positivamente com a dor, veem o sofrimento como mácula a ser destruída. Aqueles que julgam “assim deveriam agir todos nesse caso” não deram grandes passos no caminho do conhecimento de si mesmo. Tal fato acontece, precisamente, porque entendem as ações que ocorrem de forma única e irrepetíveis, não apenas como ações iguais, mas também como ações semelhantes, possíveis de se identificar um valor moral. Sobre esse equívoco repousa a aparência de igualdade, os juízos avaliativos e as opiniões acerca do “bom”, do “nobre”, etc. Assim, aquilo que alguém sofre de modo mais profundo e pessoal também é incompreensível aos demais, ainda que em certo sentido o outro possa compartilhar algo conosco. Incorre, nisso, os grandes equívocos da moral da compaixão: primeiro, não se pode conhecer o outro. Por conseguinte, a dor é incomunicável e dela não podemos participar, o sofrer é interpretado superficialmente. “Aquilo de que sofreremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco” (FW/GC §338).⁴⁸

⁴⁸ Recomendação estratégica no combate à moral da compaixão está não apenas no saber sofrer, mas sobretudo possuir o desejo e a vontade para infligir grandes dores e não sucumbir à aflição e à incerteza interior que tal fato causaria. Aspecto, esse, que caracterizam a grandeza,

É através da experimentação e da criação de um “ideal próprio” que Nietzsche afirma de maneira peremptória:

Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos (*die Einmaligen*), incomparáveis, os legisladores de si mesmos (*die Sich-selber-Gesetzgebenden*), os criadores de si mesmos! (*die Sich-selber-Schaffenden!*) E para isso temos de nos tornar melhores aprendizes (*Lerner*) e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser, nesse sentido, *criadores* (FW/GC §335).

O “querer criar” descrito no parágrafo 320 recebe no parágrafo 335 a extensão “criadores de si mesmo”. Se antes, Nietzsche ainda não conseguia responder taxativamente sobre quem poderia ultrapassar o evento da morte de Deus, agora visualiza que estes são os “novos”, “os únicos”. Dito de outro modo, são aqueles que são capazes de “criar a si mesmos”, de ser “legisladores de si mesmo”. Todavia, eles apenas tornam-se o que já são, ou seja, só podem tornar-se por que o si-mesmo neles está orientado para tal.

No contexto da experimentação e da possibilidade de novas valorações, Nietzsche propõe uma reflexão sobre a ideia de uma “providência pessoal” (*Persönliche Providenz*) que alguém possui durante o caminho e nas mais duras provas que se tem a prestar, “um certo ponto alto” da vida na qual esteve envolvido “o grande perigo da servidão espiritual (*geistigen Unfreiheit*)”.

Para nós se apresenta, com a mais insistente energia, a ideia de uma providência pessoal, tendo a seu favor o melhor advogado, a evidência, é então que vemos com nossos olhos que todas, todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível* (FW/GC §277).

No âmbito teológico, providência está ligada a uma ideia de sabedoria divina que seria capaz de governar a vida e os destinos de todas as coisas no universo. Trata-se da ação que Deus exerce sobre o mundo através de leis estáveis que determinam o devir da humanidade em geral e dos indivíduos, segundo um plano e em vista de fim concebido pela sabedoria divina. Porém, Nietzsche opera nesse termo uma resignificação retirando-o do significado teológico. Dessa forma, providência refere-se a uma disposição prévia dos meios necessários para a efetivação de uma determinada meta, que só se revela

pois o compassivo não apenas se compadece com o sofrimento alheio, mas evita ele mesmo causar o sofrimento e sempre que tal fato acontece ele sucumbe diante desse sofrer (FW/GC §325).

depois de um determinado tempo. Os diversos acontecimentos da vida se mostram como necessários, como “algo que tinha que acontecer” e também as muitas provas e metas que alguém tem que encarar fazem partes de um percurso, de um conjunto de situações e acontecimentos que depois mostraram-se como necessários, “algo de profundo sentido e utilidade justamente *para nós!*” (FW/GC §277). O contexto remete ao anúncio do *amor fati* como um desejo para um futuro vindouro.⁴⁹ Assim, cada ato, cada escolha nada mais é do que uma providência pessoal, uma destinação própria que impulsiona para a realização da tarefa de vida. A providência pessoal se afasta completamente da ideia de um plano divino e se refere à maneira como a vida do indivíduo se desenvolve como um caminho único e necessário, forjado pelas escolhas e desafios que ele enfrenta.

A obra *A gaia ciência* é particularmente importante a partir do ponto de vista das obras tardias. É no final do livro IV que Nietzsche apresenta Zaratustra, parágrafo imediatamente posterior à apresentação do eterno retorno do mesmo em “O maior dos pesos”.⁵⁰

Você quer o eterno retorno da guerra e da paz; – homem da renúncia, em tudo você quer renunciar? quem lhe dará a força para isso? Ninguém jamais teve essa forma!” – Existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique onde até então escoava: desde esse instante ele sabe cada vez mais. Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar* (FW/GC, § 285).

Quanto ao primeiro ponto convém lembrar da formulação posicionada em forma de hipótese “E se...” diante do pensamento esboçado por um “demônio” (*ein Dämon*):

⁴⁹ Cabe notar a semelhança dessa passagem com a Quarta extemporânea: “Ele começou nesse dia seu sexagésimo ano de vida: tudo até então havia sido a preparação para este momento. Sabe-se que homens que estão diante de um extremo perigo ou, em geral, de uma importante decisão na vida, são capazes de condensar todo o vivido em uma visão interior infinitamente rápida, assim como de reconhecer, com rara perspicácia, o que está mais próximo e mais distante” (WB/Co. Ext.IV §1).

⁵⁰ Jörg Salaquarda demonstra que devido a descoberta da doutrina do eterno retorno no final do terceiro livro de *A gaia ciência* há um deslocamento de perspectiva no pensamento de Nietzsche: “A modificação da parte final do terceiro livro é, de fato, bastante elucidativa. Num olhar retrospectivo, Nietzsche via proferida aí, do modo mais inequívoco, a inversão da análise crítica em apresentação positiva de sua nova ‘doutrina’ própria. Ele já tinha exibido um pressuposto central originariamente no penúltimo aforismo (§267) do livro terceiro: nós teríamos que nos instituir uma grande meta, pois com isso nos sobreporíamos ‘à própria justiça, não apenas a seus próprios feitos e juízes’. Aí se encontra o desafio a não mais se importar com as ‘virtudes de rebanho’, porém seguir cada um o seu próprio caminho” (SALAUARDA, 1999, p. 86).

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem” [...] A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” [...] “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC §341).

Neste momento, não há uma menção explícita sobre a figura do demônio, mas algumas questões se destacam. A primeira delas liga-se a necessidade que Nietzsche já vem trabalhando de abençoar a formulação do demônio que implica um tipo de aceitação sobre os diversos acontecimentos da vida. A segunda questão é uma referência cosmológica cifrada na frase “partícula de poeira”. Fica entendido que o homem é algo muito pequeno, talvez insignificante, se pensado a partir de forças colossais como o tempo, por exemplo. A terceira questão está conectada ao dizer sim ao “maior dos pesos” que pressupõe um “estar bem consigo mesmo”. Desde *Aurora* Nietzsche se refere a um tipo de “insatisfação consigo mesmo”. Fica claro que os insatisfeitos amaldiçoariam a formulação do eterno retorno.

A personagem Zaratustra é apresentado no parágrafo 342, o último do quarto livro escrito em 1882, cujo título é “*Incipit tragoedia*” numa alusão ao seu destino que é enunciar o eterno retorno do mesmo e declinar.⁵¹

Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas. Lá ele desfrutou seu espírito e sua solidão e por dez anos não se cansou disso. Mas afinal seu coração mudou (FW/GC §342).

Após um longo período de retiro e solidão algo em Zaratustra muda. A informação é de que “seu coração mudou”. Nesse momento, é necessário retomar a crítica que Nietzsche estabelece à moralidade como aquilo que vai obliterar um encontro com o “autêntico Si-mesmo”,⁵² de modo que a solidão de

⁵¹ Nietzsche menciona o nome de Zaratustra (*Zarathustra*) o profeta Persa desde suas *Anotações* de 1881, ano em que tem a intuição do eterno retorno ao caminhar nas montanhas de Silvaplana. “Zaratustra, nascido no lago Urmi, deixou a sua terra natal aos trinta anos, foi para a província de Aria e escreveu o Zend-Avesta durante os dez anos de solidão nas montanhas” (Naschlass/FP, 11 [195] – Primavera – Outono de 1881).

⁵² Em *Anotações* preparatórias para *Assim falou Zaratustra*, de 1883, o “Si-mesmo superior” tem presença importante. É nominado como um “tirano” que faz exigências de sacrifício. “Ganhamos

Zaratustra é necessariamente um acerto de contas consigo e uma preparação para o eterno retorno. “Estou enfastiado de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; preciso de mãos que se estenda, quero oferecê-la e reparti-la” (FW/GC §342). Assim Zaratustra sai de sua caverna e desce da montanha para doar e oferecer sua sabedoria aos homens, uma doação oriunda de um excedente, de um transbordamento.

Abençoa o cálice que quer transbordar , para que dele flua a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem. – Assim começou o declínio de Zaratustra (FW/GC §342).

Percebemos que o aparecimento da personagem Zaratustra no final do livro IV de *A gaia ciência* culmina com um longo percurso no qual Nietzsche foi gradativamente investigando a pertinência da moralidade e seu impacto sobre o próprio de cada indivíduo. A constatação da perda de aderência dos valores morais vai colocar na ordem do dia a possibilidade para explorar novas questões, como a criação de um ideal próprio, bem como de uma experimentação com si mesmo. Assim, o chamado a Zaratustra é o chamado ao além-do-homem e para a criação de novos valores. Contudo, para tal empreendimento Zaratustra vai ser obrigado a se defrontar com o seu si-mesmo, com aquilo que o mais próprio dele.

amor por algo, e não mais cedo o amamos do fundo do coração do que o tirano, o Si-memo superior (*das höhere Selbst*), nos diz: "Dê-me isso mesmo como um sacrifício", e nós o damos a ele (Nachlass/FP, 4[38] – Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883).

III – “CORPO” E “ALMA COMO ESTRUTURA SOCIAL DOS IMPULSOS E AFETOS”

3.1 “Dos trasmundanos” ao “corpo elevado”

A obra *Assim falou Zaratustra* estabelece uma ligação intestina entre o Si-mesmo e o corpo. Afim de explorar essa problemática traçamos um percurso que parte da seção “Dos trasmundanos” (*Hinterweltern*)⁵³, passa pela seção “Dos desprezadores do corpo” até a seção “Dos três males”, na terceira parte.

No discurso sobre os “trasmundados” Zaratustra utiliza a preposição “*hinter*” para indicar o desprezo pela terra. Esta preposição é regida tanto pelo acusativo, quanto pelo dativo. Enquanto dativo se refere a uma ação com ocorrência em local determinado, fixo. Como acusativo pode significar tanto “atrás de”, como “por de trás” indicando também um movimento em uma direção. Assim, o Si-mesmo atrás de pensamentos e sentimentos indica também movimento, direção.⁵⁴ Assim, “trasmundanos” são aqueles que estão “por trás do mundo”. Todavia, não se trata tão somente de uma questão espacial, mas de um desprezo por este mundo, de modo que aqueles que estão por trás do mundo são justamente os criadores dos além-mundos. O desprezo pelo corpo, pela terra e pela vida são indissociáveis. Assim, a invenção de “aléns” foi obra dos doentes, dos moribundos, dos “desprezadores do corpo e da terra” que se esgueiraram para fora dela e o declararam má, inventando todo além, todas as coisas celestiais, e a redenção em um além. O preço da prescrição de um remédio que

⁵³ Na tradução dessa expressão, Rubens Rodrigues Torres Filho utiliza “ultramundanos”, Wilson Frezatti “trás-mundanos”. Optamos pela tradução de Paulo César Souza que tal qual Andrés Sanches Pascual traduz por “trasmundanos”. “*Hinterweltern*” é a palavra criada por Nietzsche a partir de “*Hinter*” (atrás) e “*weltern*”/“*Welt*” (mundano/mundo). Como lembra Pascoal na nota à tradução espanhola, Nietzsche fez uma analogia com as palavras “*Hinterwalder*”/“*Hintewald*”, que designa aquele que habita atrás dos bosques, mas também comporta um sentido pejorativo de “provinciano”, “homem inculto”. Em *Miscelânea de opiniões e sentenças*, Nietzsche utiliza pela primeira vez “trasmundanos” como sinônimo de metafísicos. “Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e trasmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os ‘pobres de espírito’, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é um mundo de trás com suas cinzas gélidas, infinitas névoas e sombras” - Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não obrigar em si ‘uma alma imortal’, mas *muitas almas mortais*” (VM/OS).

⁵⁴ Uma forma para identificarmos essa sutileza pode ser por meio de perguntas: “Onde?” (*Wo?*) que indica uma posição determinada no espaço e “Para onde?” (*Woher/Wohin?*) que acresce a ideia de movimento à posição (Curso de alemão *Deutsche Welle Learn German*).

se torna veneno é o desprezo pelo corpo e pela terra (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”). Por isso não podem os trasmundanos se aventurarem na busca da “terra incógnita”, pois diante do sofrimento eles desviam de si mesmo, perdem a si mesmo (*Selbst-sich-Verlieren*). A exploração do Si-mesmo exige a coragem para enfrentar o sofrimento e a vida, ao invés de buscar uma fuga para um mundo além.

No ato de criação do mundo predomina uma “inconsciente inveja” por parte de um deus sofredor, que justamente para aliviar o seu sofrer criou então o mundo. Um “ébrio prazer” para desviar o olhar de si mesmo, desviar o olhar de seu sofrer. Cabe notar que além do sofrimento caracterizar o deus criador, uma outra característica aponta para um desvio de si mesmo, um perder a si mesmo no ato de criação do mundo.

Oh irmãos, esse deus que criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses!

Homens era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além! (Za/ZA I, “Dos trás-mundanos”).

Um deus sofredor e que perde a si mesmo é criação do homem, de um homem sofredor na qual impera uma vontade de desviar de si mesmo para aliviar seu sofrimento. É nessa direção que Zaratustra utiliza a figura do “eu criador” para indicar que foi a debilidade do “eu” que criou um além-mundo. “Eu criador, querente, valorador (*dieses schaffende, wollende, werthende Ich*)”. O “Eu criador”, fraco e doente, criou para si um deus sofredor e atormentado, de modo que esse divino insatisfeito criou o mundo a sua imagem e semelhança. Trata-se de um criador fraco que desvia o olhar e perde-se de si mesmo como forma de amenizar o seu sofrimento. Essa criação é sintoma de um “corpo que desesperou (*verzweifelte*) do corpo”, que “desesperou da terra” e criou um além-mundo, um “celestial nada” não fala ao homem exceto como homem. O corpo que se desespera com o corpo e com a terra. Em outras palavras, “algo” no corpo vive uma intensa aflição com o próprio corpo. “Algo” no corpo tomado pela fraqueza e sofrimento se desespera com a terra. No primeiro caso a consequência é o desprezo pelo corpo. No segundo caso, a criação de um além-mundo.

Zaratustra prossegue falando que o ventre do ser é difícil de demonstrar, de fazê-lo falar e que quem mais honestamente fala desse ser é o “Eu” e suas

contradições e confusões, esse que cria, valora e é medida e valor das coisas. Dessa forma, o “Eu criador” pode ser entendido como aquele que reflete o corpo doente dos trasmundanos. “E esse honestíssimo ser, o Eu –, fala do corpo e quer ainda o corpo, mesmo quando poetiza, sonha e esvoeja com asas partidas” (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”).

O “Eu” do sofredor, em sua vontade de poder, quer o corpo, mesmo que ele seja sintoma de corpo doente. Entretanto, à medida que Zaratustra supera a si mesmo e compreende a dor como parte integrante do mundo cada vez mais seu Eu aprende a falar e enaltecer o corpo e a terra. “Cada vez mais honestamente aprende ele a falar, o Eu: e, quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra” (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”).

Zaratustra fala aos trasmundanos, pois também ele já foi um deles, também ele “lançou sua ilusão para além do homem”. Porém, superou a si mesmo e joga por terra a fantasmagoria do deus criador (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”). É a partir dessa superação que se dispõe a ensinar, aos homens, uma nova vontade; qual seja: querer o caminho da terra e não se esgueirar para fora dele, tal qual os doentes e moribundos. “Uma nova vontade ensino aos homens: querer esse caminho que o homem percorreu cegamente, declará-lo bom e não mais se esgueirar para fora dele, como os doentes e moribundos!” (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”). Zaratustra informa que foram os doentes e moribundos e seus “Eus” que criaram o desprezo pelo corpo e pela terra, ou seja, para escapar da miséria, inventaram os “caminhos celestes”, nem da terra nem das estrelas. Inventaram assim “sombrios venenos”, “artimanhas” e “sangrentas poções”. O desprezo pelo corpo e pela terra é consequência justamente de seus corpos e de seus sofrimentos.

Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra! (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”).

A criação de um “além mundo” é uma forma de consolo para o corpo doente e impotente e uma terra de sofrimento. De forma contraposta a esse movimento Zaratustra ensina querer “o caminho da terra” e declará-lo bom, o que significa justamente santificar as dores do mundo.

A superação de Zaratustra possibilita que pensemos um outro aspecto relevante, pois, sendo o Eu sintoma de um corpo saudável, ele não reflete mais a contradição da vontade de um corpo doente e pode render homenagens ao corpo e a terra. Por isso Zaratustra diz que seu “Eu” aprendeu um novo orgulho que agora precisa ensinar aos homens: “não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”).

Papel preponderante na superação e na criação para além de si mesmo é exercido pelo “corpo superior” (*ein höherer Leib*). Os “trasmundanos” acreditam no corpo, entretanto, trata-se de um corpo doente, abjeto, encarado como fardo “bem que gostariam de sair de sua própria pele”. “De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado; e ele fala do sentido da terra” (Za/ZA I, “Dos trasmundanos”).

Nos trasmundanos há algo do corpo que desesperou do corpo, seu “eu criador” de aléns é sintoma de uma debilidade, de modo que desviam do mundo justamente pela incapacidade para o “sentido da terra”. Assim, o desprezo pela vida, pela terra e pelo corpo refletem uma debilidade do corpo. É a partir dessa compreensão que Zaratustra dirige um de seus discursos aos “desprezadores do corpo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). “Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer”. Questão de mais alta relevância, haja vista que os desprezadores são partícipes de maneira irrefletida de um longo processo de vilipêndio do corpo e de todas as coisas relacionadas ao corpo. Entretanto, ao ensinar desconsideram a parcialidade de suas concepções para apresentá-las como verdades universais e eternas. Transformaram-se assim em mestres detratores do corpo e da vida, pois escamoteiam esse desprezo superestimando a alma.

No discurso do profeta⁵⁵ a palavra “alma” (*Seele*) aparece na fala de duas personagens. Primeiro a “criança” e depois o “desperto”. A concepção da criança ainda reflete a separação corpo e a alma. “‘corpo sou eu e alma’ – Assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?” (Za/ZA I, “Dos

⁵⁵ Necessário lembrar a advertência feita por Salaquarda a respeito da identidade Zaratustra: “Quem é esse Zaratustra? Ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, mais uma vez nada disso” (SALAUARDA, 1997, p.19).

desprezadores do corpo”). Zaratustra parece se utilizar da imagem da criança para assinalar a inocência por trás dessa concepção.⁵⁶ Todavia, o “sabedor”, “o desperto” diz: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Agora Zaratustra utiliza a imagem do príncipe Sidarta Gautama, que após longa peregrinação transforma-se em Buda, o desperto.⁵⁷ Para o desperto a dicotomia corpo e alma é falsa, haja vista que o que se denomina alma é “uma palavra para um algo no corpo (*ein Etwas am Leibe*)”. O desperto inverte, assim, um longíssimo primado que concede à alma primazia sobre ao corpo. Merece atenção esse “um algo”. A palavra alemã “*etwas*” é um pronome indefinido e como tal possui num sentido vago, genérico, para indicar “alguma coisa”. Está ligada a 3ª pessoa do discurso (ele/ela/eles/elas), ou seja, não é nem um “eu”, nem um “tu” (WAHRIG-BURFEIND, (Org.) 2011, p.334). Todavia, Nietzsche utiliza esse pronome na forma substantivada.

Uma vez definida a “alma como um nome” para aquele “algo no corpo”, Zaratustra passa a definir o que é o corpo. “O corpo é uma grande razão (*eine grosse Vernunft*), uma multiplicidade (*eine Vielheit*) com um só sentido (*Einem Sinne*), uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Em um primeiro momento, o corpo foi definido como uma grande razão. Mais uma vez é possível verificar a inversão do primado que iguala alma à razão. O corpo é a razão, adjetivada por Zaratustra como “grande” (*grosse*). Todavia, seguem-se acréscimos a essa definição: o corpo é “uma

⁵⁶ Oswaldo Giacoia analisa essa passagem interpretando que “conceber a própria identidade como união substancial de alma e corpo é uma ingenuidade, uma espécie de brincadeira de crianças”. E chama a atenção para o procedimento adotado por Nietzsche. “O emprego daquela ironia cortante, maldosa, que produz um distanciamento crítico em relação aos mais bem-guardados artigos de fé da metafísica dogmática. Aos empregá-lo, Nietzsche expõe ao ridículo aquela pomposa seriedade característica do dogmatismo filosófico de todos os tempos, deixando aparecer suas posições de princípio numa espécie de nudez vulnerável” (GIACOIA JÚNIOR, 2012, p.195-6). Fernando Moreira vai na mesma linha de pensamento: “A julgar pela dinâmica e personagens do discurso, a frase “eu sou corpo e alma” é para Nietzsche uma fala infantil e não descreve corretamente o ser humano (MOREIRA, 2019, p.185-6).

⁵⁷ A expressão “desperto”, “despertado” também é usada para se referir ao próprio Zaratustra. “Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado (*ein Erwachter*) é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?” (Za/ZA I, “Prefácio de Zaratustra” §2). Contudo, a perspectiva agora é outra, pois “criança” e “desperto” são tomados como sinônimos. Tornado criança, despertado, Zaratustra vai até aqueles que dormem. Em nota o tradutor Paulo César Souza escreve: “A expressão ‘Assim falou Zaratustra’ é, provavelmente, ressonância daquela encontrada em muitos dos sermões de Buda: “Assim falou o Sublime”; também as palavras “meus irmãos” ou “ó irmãos” aparecem com frequência nas escrituras budistas (SOUZA, 2018. Nota de rodapé 22).

multiplicidade” que possui sentido, direção. Esse sentido parece ser consequência de vetores antagônicos como a “guerra” e a “paz”, mas também devido a presença do “pastor” e seu comando sobre o rebanho. Embora, nesse momento, não é esclarecido sobre o que exatamente compõe essa multiplicidade, o percurso intelectual de Nietzsche até essa obra permite que concluamos se tratar de impulsos, instintos. Não como partes orgânicas constitutivas do corpo, mas como forças (*Kraft*). A multiplicidade que define o corpo não é anárquica, pois a presença de um poder dirigente determina o sentido do corpo. O passo seguinte de Zarathustra é mostrar que há uma “pequena razão” (*kleine Vernunft*) e que é denominada “espírito” (“*Geist*”). Atentemos para o fato de que não é a alma que é definida como pequena razão, mas sim o espírito. Se a palavra alma foi “colocada na boca” das personagens partícipes do discurso, agora é o próprio Zarathustra quem fala do espírito e o define como um “instrumento” do corpo, “um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Assim, “alma” e “espírito” não são sinônimos, haja vista que a primeira é um nome para designar “um algo” na “grande razão” do corpo, ao passo que o “espírito” é um “instrumento” do Si-mesmo (*das Selbst*).

Se dirigindo aos ouvintes do seu discurso Zarathustra diz: “‘Eu’ (*Ich*), dizes tu, e tens orgulho dessa palavra (*Wort*)” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Fora mencionada pelo “desperto”, em passagem anterior do discurso, que a alma era uma palavra. Agora é o profeta quem diz que também o “Eu” é uma palavra, que é dita com orgulho pelos desprezadores. Contudo, como eles desconhecem que justamente se trata de uma palavra, sustentam a crença de que é o “Eu” quem quer, busca, cria e valora (como fora mencionado na seção dos *trasmundanos*). Entretanto, há “algo” que os desprezadores não querem crer. Qual seja, o corpo e a grande razão do corpo, isto é, o Si-mesmo. A grande razão “não diz Eu, mas faz Eu” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Ora, se o “Eu” é dito pelos desprezadores quem neles fala é a “pequena razão”, pois a “grande razão”, não diz, mas faz. Se, como entendido antes, a “grande razão” é o Si-mesmo, portanto, é esse o construtor do “Eu”.

Zarathustra retoma novamente ao espírito e ao sentido para falar da vaidade de ambos. Essa questão é relevante, pois fornece uma pista do motivo pela qual a “pequena razão” foi glorificada como “a razão” em si. O profeta diz

que aquilo que o “sentido sente” e “que o espírito conhece” não tem fim em si mesmo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). É por meio dessa vaidade que sentido e espírito buscam convencer “de que são o fim de todas as coisas”. Porém, o que não podem perceber é que justamente são “instrumentos e brinquedos” e que “por trás deles (*hinter ihnen*) está o Si-mesmo”. Dessa forma, é o Si-mesmo que por trás “procura com os olhos do sentido” e “escuta com os ouvidos do espírito”. Portanto, o Si-mesmo se utiliza do sentido e do espírito para escutar, procurar, comparar, submeter, conquistar e destruir.

Zaratustra volta a informar que o Si-mesmo “domina (*herrscht*) e é também o dominador (*Beherrscher*)” do “Eu”, e, ainda que não diga explicitamente, fica subentendido que tanto o “espírito”, quanto o “Eu” fazem parte da “pequena razão”.

A afirmação seguinte de Zaratustra indica o Si-mesmo “por trás” de pensamentos e sentimentos.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso Soberano (*ein mächtiger Gebieter*), um sábio desconhecido (*ein unbekannter Weiser*) – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”).

Podemos compreender que o corpo está por trás de pensamentos e sentimentos, mas também o “Si-mesmo no corpo” está por trás de pensamentos e sentimentos. Desse modo, os pensamentos e os sentimentos não são soberanos e livres em si mesmos, isto é, não são frutos de um intelecto ou de uma consciência capaz de pensá-los de forma soberana. Antes, há o Si-mesmo no corpo, que quer algo e assim os dirige e os comanda. Dito de outra forma, os pensamentos e os sentimentos são as expressões do “*querer*” do Si-mesmo.

A passagem apresenta uma mudança em relação às *Anotações preparatórias* para a obra publicada. Trata-se da *Anotação* 5 [31] de Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883. Nos parece relevante proceder a uma análise comparativa.

Atrás (*hinter*) de teus pensamentos e sentimentos está o teu corpo e teu Si-mesmo no corpo: a terra incógnita (*die terra incognita*) (“*Hinter deinen Gedanken und Gefühlen steht dein Leib und dein Selbst im Leibe: die terra incógnita*”). Por que você tem estes pensamentos e sentimentos? O teu Si-mesmo no corpo quer algo com eles (Nachlass/FP, 5[31] de Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883).

A expressão “terra incógnita”⁵⁸ é importante, e ainda que tenha sido suprimida na publicação final de *Zaratustra* que privilegia “poderoso soberano” e “sábio desconhecido”, pode esclarecer muitos aspectos no que concerne a utilização do Si-mesmo na obra de 1883. Somos informados que o corpo e o Si-mesmo no corpo está atrás dos “pensamentos e sentimentos”. Por meio da estrutura gramatical da frase na língua alemã é possível entender justamente que o que está “atrás” é a “terra incógnita”, ou seja, que “terra incógnita” é sinônimo para “o Si-mesmo no corpo”.

Em um território delimitado, que é o corpo, existe um lugar que é “a terra incógnita”, ou seja, um lugar que é desconhecido neste território maior, e é desconhecido precisamente porque ainda é inexplorado. O termo em latim, cujo sinônimo é terra desconhecida, foi muito utilizado na cartografia para identificar regiões não mapeadas. Era comumente usada em mapas da antiguidade, como, por exemplo, o mapa *mundi* de Ptolomeu. Contudo, ganha notoriedade na cartografia europeia do século XVI, à época das “grandes navegações” quando as áreas desconhecidas eram assinaladas como “terra incógnita”. Remete, portanto, a algo que, embora localizável, é inexplorado. “Localizável”, pois nos mapas antigos os navegadores tinham conhecimento da existência da região.

De forma análoga, Nietzsche está pensando em algo que está no corpo, mas que ainda não foi explorado. Que o Si-mesmo no corpo seja uma “terra inexplorada” se deve, em primeiro lugar, ao fato óbvio de que nunca tenha sido explorado. Todavia, é possível pensar também em algo cuja exploração não se completa sem que subsista um espaço de indeterminação. Necessário lembrar que na seção “Da virtude dadivosa” Zaratustra menciona o homem e a terra humana como inesgotáveis e inexploráveis.

Há mil veredas (*Pfade*) que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados (*Unerschöpft*) e inexplorados (*unentdeckt*) estão ainda o homem e a terra humana (*Menschen-Erde*) (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”, §2).

Se a “terra humana” permanece selvagem e povoada de seres

⁵⁸ Nietzsche utilizará em mais duas ocasiões a palavra latina “incognita/incognito) ao invés da palavra alemã “*Unbekannt*”. Em uma delas para se referir ao próprio Zaratustra diante do “grande meio-dia”: “Ato II. Zaratustra comparece ao “grande meio-dia” incógnito. É reconhecido” (Nachlass/FP, 10[45] – Junho–Julho de 1883). A segunda ocasião para se referir a um necessário “disfarce” característico do homem nobre e elevado. “– O homem é sempre disfarçado: quanto mais alta a espécie, mais o homem precisa ser *incógnito*” (Nachlass/FP, 35[76] – Maio–Julho 1885).

assustadores, assim como era o além-mar para os navegadores antigos, isso se deve, em parte, ao fato de que grande parte da filosofia se concentra em outros aspectos que não o Si-mesmo. Hipótese, essa, reforçada pela quantidade significativa de termos associados ao mar e a navegação que Nietzsche utiliza metaforicamente. Mister lembrar, nesse momento, de duas passagens bastantes significativas para compreendermos “terra incógnita”, ambas em *A gaia ciência*. A primeira delas no parágrafo 124, denominada “No horizonte do infinito” e a segunda no parágrafo 125, “O homem louco”, dedicada a constatar a morte de Deus. No primeiro aforismo Nietzsche escreve: “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela pequeno barco! Junto a você está o oceano” (FW/GC §124). O contexto constata o esboroamento dos valores. Nietzsche interpreta as consequências desse processo como novas possibilidades para explorar questões até então inexploradas. No parágrafo 125 associa o mar com a morte de Deus. “Como conseguimos beber inteiramente o mar?” (FW/GC §125). Enquanto esgotamento de um horizonte valorativo a morte de Deus, torna o mar aberto para marinheiros destemidos, algo ainda não explorado que requer coragem e intrepidez para tal. Está aberto, assim, o horizonte de navegação para o surgimento do além-do-homem (*Übermensch*) e a busca pelo sentido da terra.

Uma interpretação possível a partir da *Anotação* seria conceber o corpo como uma espécie de território, no qual existe a “terra incógnita” que é o “*Selbst*”. Tal fato permitiria inicialmente separar o que é o efeito do corpo sobre “pensamentos e sentimentos” e o que é o efeito do “Si-mesmo no corpo” sobre pensamentos e sentimentos. Contudo, o aspecto que é mantido em ambas as passagens é o fato do Si-mesmo ser identificado, tanto como um habitante do corpo, quanto com o próprio corpo, ou seja, como parte do corpo e com o corpo entendido em sua totalidade.⁵⁹ Pensamos se tratar de uma falsa ambiguidade, pois falar que o Si-mesmo habita o corpo significa dizer que ele se conecta a

⁵⁹ A interpretação de Fernando Moreira aponta uma ambiguidade nesse trecho, pois algo que é parte do corpo não pode ser identificado com a totalidade do corpo. Interpretação esta que estamos em desacordo. Moreira escreve: “Não está claro nesse texto [dos desprezadores do corpo] se o si-mesmo é afinal o corpo inteiro ou algo no corpo; em outras palavras, se ele corresponde ao conjunto total do corpo ou se ele corresponde a algo que não se diferencia em geral do corpo, mas que não é o corpo *inteiro*” (MOREIRA, 2019, p.189).

algo maior do que o corpo tomado em si. Retornando a questão da substituição da “terra incógnita” é possível pensar que “poderoso soberano” e “sábio desconhecido” se relacionam de maneira imediata a vontade de poder, isto é, o Si-mesmo é associado diretamente a “um algo” no corpo, mas não se trata de um órgão em específico e sim uma força que também é partícipe das forças presentes no mundo. Podemos pensar nessa direção o “despedaçamento” da personagem Zarathustra para torna-se destino, ou seja, o Si-mesmo que corresponde ao corpo de Zarathustra vincula-se ao todo. O *Selbst* habita no corpo, mas não é só o corpo. A questão do habitar é de extrema relevância, pois é justamente ela que nos leva a entender o Si-mesmo como algo ligado necessariamente às forças presentes no mundo.

Após definir o Si-mesmo como um “poderoso soberano” e um “sábio desconhecido” Zarathustra retoma a relação entre o Si-mesmo e o “Eu” por meio da afirmação, dirigida aos desprezadores, de que “Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?” É o Si-mesmo quem ordena ao “Eu” para sentir dor e “esse sofre e reflete em como não mais sofrer”, pois a reflexão é algo que lhe é inerente e justamente por isso ele pensa. Entretanto, esse pensamento não é deflagrado a partir de si, mas a partir do Si-mesmo.⁶⁰ Fato semelhante acontece em relação ao prazer. O Si-mesmo diz para o “Eu” sentir prazer e este se alegra e reflete em como se alegrar mais, e isso o faz se pensar como livre. Dessa forma, o Si-mesmo “atrás” é o soberano definidor de metas, de forma que os “saltos e voos do pensamento” não passam de “um rodeio até” a meta do Si-mesmo. “Sou a coleira-guia (*Gängelband*)⁶¹ do Eu e o soprador dos seus

⁶⁰ Antônio Marques em no artigo “Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* e o *Selbst*” defende que o “eu” não pode ser visto apenas como “mera consequência ilusória da dinâmica interior de um si mesmo”, haja vista que o Si-mesmo não pensa de forma reflexiva e para pensar precisa que o “eu” atue como seu instrumento reflexivo. Dessa forma, Marques busca sustentar que existe um aparelho sofisticado de auto-observação (auto-análise) exercido pelo “eu” que realiza um mapeamento sobre o Si-mesmo, sendo esse princípio que permite a Nietzsche construir a hipótese de um princípio de unidade antropológico que designa de vontade de potência. Nesse sentido, o sujeito resulta da articulação entre o “eu” e o “si-mesmo”: “O sujeito não é o “eu” porque este é apenas instrumento determinado pelo corpo enquanto “si próprio”, mas também não é o corpo porque este também precisa desse “eu” que *deve* pensar e refletir para si” (MARQUES, 2013. p.264).

⁶¹ Estamos de acordo com Fernando Moreira quanto a tradução de “*Gängelband*” por “coleira guia em detrimento de “andadeira” proposta por PCS, pois “coleira-guia” transmite uma ideia mais precisa a respeito da relação entre o Si-mesmo e o Eu.

conceitos (*der Einbläser seiner Begriffe*)” (Za/ZA I. “Dos desprezadores do corpo”).

Zaratustra encaminha o final do discurso aos desprezadores fazendo uma denúncia: “Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer”. O profeta identifica que o desprezo pelo corpo é sintoma, justamente, de um corpo fraco e doente, ou seja, de “um algo no corpo” que faz do desprezo (*verachten*) um prezar (*Achten*).

O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade?

O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”).

Os desprezadores prezam seu próprio desprezo gerando nesse ato um valor que tem por base o desprezar. “Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo”. Quem cria nos desprezadores do corpo é um Si-mesmo que quer perecer.⁶² Sendo assim, não podem ser pontes para o além-do-homem. “Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o além-do-homem! – (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”. Trad.: Modificada). Assim, os desprezadores vilipendiam o corpo pois, neles o “Si-mesmo quer morrer e se afastar da vida”. Característico do Si-mesmo é o desejo de criar para além de si mesmo. Todavia, o Si-mesmo débil e frágil dos desprezadores é incapaz de criar para além de si. “Já não é capaz de fazer o que mais deseja: – criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: – então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo!” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”).

Os desprezadores do corpo não podem criar para além de si-mesmo a consequência dessa impotência, pois a irritação e insatisfação consigo e com a

⁶² Cabe destacar um ponto que nos chama a atenção relativa a crítica que Jung disfire à identificação feita por Nietzsche entre o *Self* e o corpo. Embora, admita ser mais “lógico” estabelecer tal relação, entende que também o corpo é uma construção daquele algo desconhecido que produz tanto a *psique*, quanto o próprio corpo. Jung sugere que se trata de uma “identificação unilateral”, pois dota o corpo de uma faculdade criativa que vai além de uma função biológica, de uma química corporal (JUNG, p.520). Como exemplificação cita o caso em que o si-mesmo quer perecer e assim destruir o corpo, o que do seu ponto de vista parece ilógico, haja vista que o corpo morreria pela decisão do si-mesmo, ou seja, pereceria por algo no próprio corpo. É nesse entendimento que propõe tomar o corpo somente como uma das muitas possibilidades de experiências que dão visibilidade ao si-mesmo (JUNG, p.524).

vida. Dessa forma, na impossibilidade de ir além de si mesmos se constrói um além metafísico.

Procedemos a uma análise imanente da seção “Dos desprezadores do corpo”, objetivando mostrar a centralidade assumida pelo Si-mesmo. Quanto aos sentidos do si-mesmo assumidos nessa passagem de *Assim falou Zaratustra*, nos parece relevante indicar que o si-mesmo tem guarida através de quatro elementos. O mais identificável deles é o “*Das Selbst*”. Entretanto, também a noção de “grande razão”, o pronome indefinido que Nietzsche utiliza na forma substantivada “*eine Etwas*”, bem como o conceito de “alma”. É identificável um significado comum a todos esses sentidos, isto é, atrelados ao corpo denotam aquilo que é o mais próprio.

Posteriormente à seção “Dos desprezadores do corpo” encontramos outros sentidos para o Si-mesmo, como por exemplo, no “desinteresse” (*Selbstloses*) da máxima cristã do amor ao próximo (compaixão) que Zaratustra contrapõe com o amor a si mesmo. No amor ao próximo, a debilidade e a doença foram tornadas virtudes. “Fugis de vós mesmos em direção ao próximo, e desejaríeis fazer disso uma virtude: mas eu enxergo através de vosso “desinteresse” (*Selbstloses*)” (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). Zaratustra fustiga essa máxima precisamente no sentido de que alguns vão ao próximo porque buscam a si mesmo e outros para se perderem. Assim, o cristão vai ao próximo para sair de si mesmo. Todavia, essa saída acontece sob o signo de uma debilidade que é a consequência de um mau amor por si mesmo. “Esse vai ao próximo porque busca a si mesmo (*sich sucht*), e o outro, porque busca se perder” (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). A partir dessa constatação Zaratustra vai elencar entre seus ensinamentos não o próximo, mas o amigo, pois é esse que deve ser a festa da terra e uma premonição do além-do-homem.

Não vos ensino o próximo, mas o amigo. Que o amigo seja, para vós, a festa da terra e uma premonição do além-homem. [...] Que o futuro e o mais distante sejam para ti a causa do teu hoje: no teu amigo deves amar o além-do-homem como tua causa. Meus irmãos, não vos aconselho o amor ao próximo: aconselho-vos o amor ao mais distante (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”. Trad.: Modificada).

Como contraponto ao amor ao próximo, Zaratustra aconselha o amor ao distante e ao futuro, indicando a tarefa de construção das condições para o além-do-homem. É nesse entendimento que o “sair de si mesmo” não deve ter como

objetivo o próximo, mas o além-do-homem.⁶³ Todavia, na máxima cristã, a fuga de si em direção ao próximo foi alçada à condição de virtude e abnegação. “Vós vos amontoais junto ao próximo e tendes belas palavras para isso. Mas eu vos digo: vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos (*schlechte Liebe zu euch selber*)” (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). O amor ao próximo, tomado como uma virtude, é apresentado como desinteressado, com uma genuína preocupação com o outro. Entretanto, ao assinalar o amor ao próximo como um mau amor por si-mesmo Nietzsche retira a capa de “desinteresse” que recobre a máxima cristã, mostrando que não é nem amor ao próximo, menos ainda desinteresse, pois é um mau amor a si mesmo, portanto, o suposto desinteresse escamoteia um profundo interesse, que é sair de si.⁶⁴

Mais do que refletir uma incapacidade para suportar a si mesmo, o “amor ao próximo” reflete também um induzir para que o próximo o ame, então ama-se o próximo para que ele ame e, através desse expediente, torna-se possível suportar a si mesmo. “Não suportais a vós mesmos e não amais o bastante: por isso querei induzir o próximo a vos amar, dourando-vos com seu erro (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). Assim, no “desinteresse” do amor ao próximo Zaratustra descortina a debilidade mostrando que se trata de um profundo interesse. É a partir desse entendimento que declara “sadio e sagrado” o egoísmo, fazendo uma distinção entre o egoísmo sadio e sagrado, e o egoísmo dos doentes.

Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso (*schenkende Liebe*); mas eu declaro sadio e sagrado esse egoísmo. Há um outro egoísmo, demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes (*Selbstsucht der Kranken*), o egoísmo doente (*die kranke Selbstsucht*) (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”, §1).

⁶³ Interessa notar o fato de Zaratustra chamar a atenção dos seus discípulos e fustiga os crentes. O argumento gira em torno do fato de que o crente ainda não encontrou a si mesmo por isso sua crença revela a falta de si mesmo: “Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra? Sois os meus crentes: mas que importam todos os crentes? Ainda não háveis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa §3”).

⁶⁴ Zaratustra retoma a questão do “Eu”. “O Tu (*Du*) é mais antigo que o Eu (*Ich*); o Tu foi santificado, mas o Eu ainda não: assim, o homem se apressa para junto do próximo” (Za/ZA I, “Do amor ao próximo”). Nesta passagem os pronomes pessoais Tu (*Du*) e Eu (*Ich*) são grifados em letra maiúsculas indicando que Nietzsche os substantivou. Pode ser que o Tu tenha sido santificado por que foi transformado num cânone pela moralidade dos costumes, de modo que a máxima cristã é a realização de um longo período de imposição do coletivo sobre o individual. “Mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer no Eu: e, enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu” (Za/ZA I, “Das mil metas e uma só meta”).

Há uma conexão entre o “amor dadivoso” e o “egoísmo sadio e sagrado” que é diferente de “um outro egoísmo”, que tem por característica a insuficiência, a “pobreza” e a fome. Merece atenção uma sutileza referida por Zaratustra entre o egoísmo dos doentes e o egoísmo doente. Um é consequência do outro. “O que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração (*Entartung*); a gatuna avidez desse egoísmo fala de um corpo enfermo” (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”, §1). O “egoísmo doente” remete a uma configuração instintiva no plano das forças, do corpo doente, daí a referência a “degeneração” como o “pior que tudo”. “– E sempre intuimos degenerescência ali onde falta a alma dadivosa” (*schenkende Seele*)” (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”, §1). Desse modo, a “cobiça” e a “avidéz” refletem a condição de “degeneração”, própria do “corpo enfermo”. Falta, portanto, uma alma dadivosa.

Na seção “Do espírito de peso”, a concepção de aprender a amar a si mesmo está intimamente conectado à crítica ao “amor ao próximo” e ao “desinteresse”, feitas na seção “Do amor ao próximo” por Zaratustra, de modo que enfatiza o aprender a amar a si mesmo (*sich selber lieben*) como um de seus ensinamentos. Dessa forma, seria possível falar bem de si mesmo sem recorrer ao próximo, nem mentir a respeito de si mesmo.

Mas quem quiser ficar mais leve, tornando-se pássaro, tem de amar a si Mesmo (*sich selber lieben*): – é o que ensino *eu*.
Não, decerto, com o amor dos enfermos e alquebrados: pois neles até o amor-próprio cheira mal! (Za/ZA III, “Do espírito de peso”).

Numa inversão do ensinamento cristão, Zaratustra afirma a impossibilidade do amor ao próximo sem antes amar a si mesmo, só nesse sentido a ida ao próximo não ocorre como uma necessidade de esvaziamento de si. Dessa forma, tem lugar novamente o ensinamento: “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. Esse vaguear batiza a si mesmo de ‘amor ao próximo’” (Za/ZA III, “Do espírito de peso” §2).

O “homem forte”, também ele, acaba por carregar sobre si “pesos alheios”, de modo que “muito do interior do homem é como a ostra, ou seja, repugnante, escorregadio e difícil de agarrar –”. Pesos demasiados pesados foram jogados sobre os homens desde o berço. Assim, carrega-se nos ombros muitas coisas alheias e como o peso é demasiado grande se conclui que a vida é um fardo. Todavia, Zaratustra diz que apenas o homem é um fardo para si mesmo, pois

carrega muitas coisas que não são suas, tal como o camelo que de bom grado se põe de joelhos para que o carreguem bastante. O homem forte é, especialmente, acometido por estes pesos, então a vida lhe parece um deserto (Za/ZA III, “Do espírito de peso”).

Quando Zaratustra menciona o “interior do homem” (*Inwendiges am Menschen*) podemos entender como a série de valores e pesos depositados ao longo do tempo. Daí a recomendação ao “homem forte” que precisa criar para si próprio “uma casca nobre” e “adornos” para a sua proteção. Contudo, é preciso um aprendizado sobre essa “arte”, junto à casca, também se necessita de “aparência formosa e inteligente cegueira!” (*kluge Blindheit*) (Za/ZA III, “Do espírito de peso”, §2. Trad.: Modificada). Ainda assim, na perda da inocência do olhar amoroso sobre si é preciso pensar sobre o “espírito de peso”, pois esse coloca o aprender a se amar como um mandamento para hoje e para o amanhã. Uma arte sutil, astuciosa e que exige grande paciência. Tudo o que é de si mesmo se acha bem escondido do possuidor, é o último tesouro a ser encontrado na última caverna a ser escavada. “O homem é difícil de descobrir, e descobrir a si mesmo, o mais difícil de tudo; com frequência, o espírito mente acerca da alma. Assim dispõe o espírito de peso” (Za/ZA III, “Do espírito de peso”, §2. Trad.: Modificada). Para o “espírito de peso”, o homem é difícil de descobrir e, que descobrir a si mesmo, é o mais difícil de tudo. “Pois tudo que é de si próprio se acha bem escondido do possuidor; de todas as cavernas de tesouros, a própria é a última a ser escavada” (Za/ZA III, “Do espírito de peso”). Todavia, Zaratustra diz que descobriu a si mesmo quem diz “Este é meu bem e meu mal”, ou seja, reivindica para si uma construção para além dos valores de bem e mal de tal forma que faz calar o “anão e a toupeira”. É preciso recusar tanto os insatisfeitos com tudo, quanto os contentes com tudo. A estes falta a exigência da língua e do estômago, não sabem dizer “Sim” e “Não”, mastigam e digerem tudo.

Na seção “Dos três males”, Zaratustra se refere a um “Eu sadio e sagrado” (*Ich heil und heilig*) e o “corpo elevado” (*Leib gehört*), aspectos que Zaratustra considera necessários para um “egoísmo bem-aventurado”. Os desprezadores do corpo são alvos da crítica de Zaratustra, pois justamente desprezam o “Eu sadio e sagrado” e o “corpo elevado”. Entretanto, Zaratustra beatifica o egoísmo “bem-aventurado” e “que brota de uma alma poderosa” (*mächtiger Seele*):

“Volúpia: agulhão e estaca para todos os desprezadores do corpo que vestem cilício, e amaldiçoada como “mundo” por todos os trasmundanos: pois escarnece e ludibria todos os mestres da confusão e do erro (Za/ZA III, “Dos Três males”, §2). Trad.: Modificada).

O corpo do dançarino é tomado como símbolo (*Gleichniss*) de um corpo elevado e de uma “alma poderosa”. Por corpo elevado entende-se, nas palavras de Zaratustra, um corpo “bonito”, “vitorioso”, “flexível e convincente”, tal qual justamente o corpo do dançarino, cuja alma se compraz em si e sente prazer consigo mesmo (*Selbst-Lust*). Como já foi definido, a alma como “uma palavra para um algo no corpo”, na seção “Dos desprezadores do corpo”, uma “alma poderosa” só pode nominar um “corpo elevado”. Dessa forma, o Si-mesmo usado na forma reflexiva nos parece importante para indicar o corpo elevado e relacionar com aquilo que Zaratustra chama de virtude. Essa questão da virtude é importante, pois é na seção “Dos três males” que Zaratustra sonha estar segurando uma balança e “*pesando*” o mundo. “Quem ali ensinou a abençoar, também ensinou a amaldiçoar: quais são, no mundo, as três coisas mais bem amaldiçoadas? Essas eu porei na balança” (Za/ZA III, “Dos Três males”, §1). Em seu sonho segurava uma balança e “*pesava*” o mundo e descortinava por trás das avaliações um corpo débil, ou seja, aquilata os valores até então tidos em mais alta conta. “*Volúpia, ânsia de domínio, egoísmo*: essas três foram até agora as mais bem amaldiçoadas e mais terrivelmente caluniadas e aviltadas – essas três vou agora sopesar humanamente bem” (Za/ZA III, “Dos Três males”, §1). Assim, o egoísmo é entendido como uma das três coisas amaldiçoadas, um dos “três males”, juntamente com a “*volúpia*” e a “*ânsia de domínio*”. É preciso, portanto, sopesar novamente o valor do egoísmo. Dessa forma, Zaratustra chama de virtude dadivosa aquilo que foi ultrajado pela pseudossabedoria dos moribundos e cansados do mundo, em especial dos sacerdotes. O egoísmo, até então tomado como um mau deve ser pesado novamente. Zaratustra menciona “os responsáveis pelo aviltamento do egoísmo”: “Todos os sacerdotes, os cansados do mundo e aqueles cuja alma tem a maneira da mulher e do servo” (Za/ZA III, “Dos Três males”, §2). O egoísmo (*Selbstsucht*) foi considerado uma virtude por parte dos “altruístas” (*selbstlos*), de “todos os covardes” e “aranhas-de-cruz cansados do mundo”.

E que precisamente isto fosse considerado e chamado virtude, pregar terríveis peças no egoísmo! E “altruístas” – assim desejariam ser, com bom motivo, todos esses covardes e aranhas-de-cruz cansados do mundo! (Za/ZA III, “Dos Três males”, §2. Trad.: Modificada).

Com todos os valores postos novamente nos pratos da balança, o egoísmo tornar-se-á bem-aventurado. Nesse contexto, Zaratustra utiliza a expressão “Eu sadio e sagrado”. “E quem proclama o Eu sadio e sagrado e o egoísmo bem-aventurado, em verdade também proclama aquilo que sabe e profetiza: “*Vê, ele está chegando, ele está próximo, o grande meio-dia!*” (Za/ZA III, “Dos Três males”, §2).

A expressão “*o grande meio-dia*” indica o eterno retorno do mesmo como a tarefa mais própria de Zaratustra. A tarefa pela qual precisará mobilizar todo o seu Si-mesmo.

3.2 “Caminho para si-mesmo”

Ao longo de *Assim falou Zaratustra* a personagem associa reiteradamente o pensamento do eterno retorno ao caminho que deve trilhar. Ao final do prefácio, essa conexão é destacada em dois momentos através da metáfora do “meio-dia”. Assim, o profeta declara: “Quero atingir a minha meta, quero seguir o meu caminho [...]” e mais adiante sentencia: “para minha meta me ponho a caminho” (Za/ZA, “Prefácio”, §9). Também os animais evocam simbolicamente o eterno retorno, por meio de seus movimentos no céu. Zaratustra “volveu, então, para o alto um olhar indagador [...] e eis que viu uma águia voando em amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente [...] enrolada em seu pescoço” (Za/ZA, “Prefácio”, §10).

Os sinais indicam, desde o momento em que está se preparando para abandonar pela primeira vez a sua caverna, que caberá a Zaratustra enunciar o eterno retorno. Entretanto, para realizar tal enunciação precisa passar por uma profunda transformação de si mesmo, ou seja, deve fazer-se destino. Momento então que aceitará plenamente a meta que só é a sua e de mais ninguém. Dar-se-á, então, o “despedaçamento” da individualidade de Zaratustra: “Que importas tu, Zaratustra? Fala tuas palavras e faz-te em pedaços!” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”). Entretanto, para alcançar seu destino Zaratustra deve tornar-se o mestre do eterno retorno. Na seção “O convalescente”, seus animais

vinculam o eterno retorno ao destino que Zaratustra precisa efetivar: “Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino!” (Za/ZA III, “O convalescente”, §2). Também Zaratustra reconhece sua condição, conforme expressa posteriormente na seção “A oferenda do Mel”: “Pois tal sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és!’ (*Werde, der du bist!*)” (Za/ZA IV, “A oferenda do mel”).

Necessário que nos detemos minimamente, nesse momento, sobre essa concepção de destino, pois é justamente ela que vai indicar a vinculação entre o si-mesmo de Zaratustra e as forças do mundo. Na seção “De velhas e novas tábuas”, da terceira parte, Zaratustra dá uma indicação importante do que entende por destino. “Tu, predestinação de minha alma, que eu chamo destino! Tu-em-mim! Acima-de-mim! Guarda-me e poupa-me para um grande destino!” (Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”, §30). O destino é, assim, identificado como uma “predestinação” da alma. Ora, se a “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”, como dito aos “desprezadores do corpo”, então também o destino é identificado com o corpo. Todavia, também ele vai além do corpo, pois conecta-se com as forças presentes no mundo. “As almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o nó de causas em que estou emaranhado retornará – ele me criará novamente! Eu próprio estou entre as causas do eterno retorno” (Za/ZA III, “O convalescente”, §2). Entretanto, o caminho de Zaratustra, em direção ao enunciar do eterno retorno, pressupõe um movimento no qual terá de se confrontar com suas próprias forças, ou seja, precisa se transformar e tomar posse de si mesmo, superar a si mesmo e criar para além de si mesmo.⁶⁵

Uma vez que explicitamos o vínculo indissociável entre o si-mesmo de Zaratustra e o destino que terá que cumprir, estamos aptos para regressar a primeira parte da obra para avaliar o percurso que a personagem terá que trilhar a fim de concretizar a sua tarefa. Tomamos como ponto de partida a pergunta

⁶⁵ Roberto Machado no livro *Zaratustra tragédia nietzschiana* enfatiza as transformações pelas quais a personagem passa. Zaratustra, é entendido por Machado como o herói trágico envolto em uma jornada de autossuperação e afirmação da vida. Embora o livro não tenha como foco uma abordagem do *Selbst* o processo de transformação está ligado ao “tornar-se o que se é”. “Para Nietzsche, só pela afirmação do eterno retorno alguém se torna o que é” (MACHADO, 2011, p.139).

feita na seção “Do caminho do criador”: “queres buscar o caminho para ti mesmo? (*den Weg zu dir selber suchen*)”. O questionamento é endereçado àqueles que se propõem a ser criadores. Contudo, para o criador se transformar em destino, antes terá que seguir o caminho para si mesmo. Zaratustra repete novamente a pergunta. Contudo, agora é acrescentado que esse é um caminho de aflição. “Queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!” (Za/ZA I, “Do caminho do criador”). Para buscar o caminho próprio é necessário se deter e escutar, pois trata-se de um caminho de aflição.⁶⁶ Assim, para quem busca o caminho para si mesmo há um perigo sempre iminente.

Mas o pior inimigo que pode encontrar será sempre tu mesmo; espreitas a ti mesmo nas cavernas e florestas. Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios! (Za/ZA I, “Do caminho do criador”).

O caminho para si mesmo envolve riscos de modo que terá que ser para si mesmo um “herege”, “feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado”.⁶⁷ É necessário renovar-se através da queima na própria chama, pois precisa superar em si todo o resquício do rebanho, as sobras das avaliações que ainda perduram. O caminho do criador, assim, é um caminho de solidão, pois trata-se de algo que só pode ser feito de maneira própria, afastado da massa. O solitário tem que amar a si mesmo de tal forma que tem que aprender a desprezar a si mesmo como só os amantes são capazes (Za/ZA I, “Do caminho do criador”).

A seção “Do caminho do criador” remete a autenticidade, a superação da dicotomia dos valores de bem e mal e o direito encampado pela força em ser si mesmo. Assim, o caminho para si mesmo é um caminho de aflição, pois está em jogo a ruptura com o pensamento de rebanho e o afastamento da avidez das massas. Esse afastamento é sempre perigoso pois, a contrapartida é o eremita, o santo da floresta, o isolamento completo, o nojo ao homem. O caminho para si

⁶⁶ Merece atenção aqui a ideia da “escuta”, pois ela vai reaparecer algumas vezes, sobretudo diante da visão do “anão” sobre as costas de Zaratustra, ocasião diante do portal comunica o eterno retorno.

⁶⁷ No trecho “E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios! Nietzsche faz uma inversão da passagem bíblica presente em Lucas 11:26. “Então vai e traz outros sete espíritos piores do que ele, e entrando passam a viver ali. E o estado final daquele homem torna-se pior do que o primeiro” (BÍBLIA, 2011, p.1025). Diferente da recomendação cristã que sugere evitar as possessões Zaratustra afirma que o “criador” deve enfrentar seus demônios internos como parte do caminho para si mesmo.

mesmo como um caminho de aflição alude a superação do rebanho que ainda vigora. Nessa direção, torna-se imperativo a solidão, o estar a sós consigo.

A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres 'já não tenho a mesma consciência que vós', isso será um lamento e uma dor. Vê, essa dor mesma foi gerada por tal consciência, e o último reluzir dessa consciência ainda arde na tua aflição (Za/ZA I, "Do caminho do criador").

É preciso matar o resquício do rebanho que ainda permanece e também lidar com o "lamento" e a "dor" decorrentes dessa morte. Ou seja, algo de si mesmo tem que destruir algo de si, de modo que o criador se torna "juiz e vingador da própria lei". Para ser "um" ele deve superar a aflição, pois sofre de "muitos". "Ainda hoje sofre de muitos, tu que és um" (Za/ZA I, "Do caminho do criador"). Ao criador Zaratustra questiona: "és uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar ao teu redor? (Za/ZA I, "Do caminho do criador").⁶⁸

A solidão desempenha um papel fundamental para aniquilar o resquício do rebanho, recuperar aquilo que é próprio e o amor a si mesmo.

Ó solitário, tu percorres o caminho de quem ama: amas a ti mesmo, e por isso te desprezas, como apenas amantes desprezam. Criar quer aquele que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava? (Za/ZA I, "Do caminho do criador").

O amor a si mesmo exige também o desprezo a si mesmo, ou seja, daquela parte saturada pelo rebanho. O desprezo do amante-criador é diferente porque se despreza algo de si para assim poder criar para além de si mesmo, não como os desprezadores do corpo, cujo desprezo reflete a oblíqua inveja de quem é impotente para criar para além de si mesmo. Assim, o criador se diferencia dos desprezadores do corpo, pois visa, no ato de criação, seu próprio perecimento, à medida que estes últimos envenenam a vida, pois não desejam perecer. "Vai para tua solidão com minhas lágrimas, irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece. —" (Za/ZA I, "Do caminho do criador").

⁶⁸ Nesta imagem, Zaratustra faz alusão à criança na passagem das três metamorfoses do espírito. "Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim (Za/ZA I, "Das três metamorfoses"). Dessa forma, aquele que busca o caminho para si mesmo tem que lançar mão da inocência da criança, pois é preciso criar para além dos valores morais e dar a si mesmo "seu bem e seu mal", da mesma forma que a criança que diz Sim perante a existência. "Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de ti como uma lei?" (Za/ZA I, "Do caminho do criador").

Aquele que deseja criar algo que vá além de si mesmo precisa, antes, construir a si próprio. Na seção “Dos filhos e do matrimônio”, Zaratustra traz uma reflexão importante sobre essa questão: “És alguém que pode desejar um filho?” O questionamento visa sondar a “profundidade da alma” e avaliar a força do desejo por filhos e matrimônio.

Inicialmente, Zaratustra aponta um desejo que emerge da carência, associado ao “animal”, à “necessidade”, ao “isolamento” e à “discórdia”. Esse desejo é marcado pela falta. No entanto, ele identifica também um outro tipo de desejo, que surge do transbordamento, do excesso. Desse modo que questiona: “És o vitorioso, o vencedor de si mesmo (*der Selbstbezwinger*), o soberano dos sentidos, o senhor de tuas virtudes? Assim te pergunto eu” (Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”. Trad.: Modificada). Portanto, o desejo de ter um filho como “vitória” sobre si mesmo só é legítimo e saudável para aquele que, antes de mais nada, construiu e dominou a si mesmo.

Deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo, quadrado de alma e de corpo.

Não deves apenas te propagar, mas te elevar na descendência! Que nisso te ajude o jardim do matrimônio! (Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”).

A construção de si mesmo deve ter por pressuposto “um corpo superior (*Einen höheren Leib*), a ‘alma profunda’, deves criar, um primeiro movimento, uma roda que gira por si mesma – um criador deves tu criar” (Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”). Assim, o objetivo na descendência é criar um criador. Merece atenção na passagem a referência a “alma profunda” vinculada ao “corpo superior” contraposta ao “quadrado de alma e corpo”, ou seja, a profundidade da alma não é dada por um algo escondido na interioridade, mas como sintoma de plenitude, de “uma roda que gira por si mesmo”.⁶⁹ O casamento deve, assim, comportar a “sede para o criador, flecha e anseio para o além-do-homem”.

⁶⁹ Ensino semelhante é repetido por Zaratustra em relação ao amor:

“Um dia deveis amar além de vós mesmos! Então *aprende* primeiro a amar! Por isso tivestes de beber o amargo cálice do vosso amor” (Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”). Para aprender a amar para além de si mesmo, antes é preciso aprender a amar a si mesmo.

“Há amargor até no cálice do melhor amor: assim ele produz anseio pelo

Além-do-homem, assim ele produz sede em ti, o criador!

Sede para o criador, flecha e anseio para o além-do-homem: diz-me, irmão, é essa a tua vontade de casamento?

(Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”. Trad.: Modificada).

Zaratustra declara uma tal vontade sagrada (Za/ZA I, “Dos filhos e do matrimônio”).

É possível pensar que a construção de si mesmo envolve também a superação de si mesmo. Nesse entendimento, merece atenção a seção “Da superação de si mesmo” (*Von der Selbst-Ueberwindung*), momento em que Zaratustra anuncia a vida como vontade de poder. Nos parece relevante que a superação seja caracterizada justamente por um movimento de superação de si mesmo, isto é, no “indivíduo” tomado como multiplicidade cada uma das forças tenciona dominar e comandar, de forma que quando Zaratustra fala da aflição, na seção “Do caminho do criador”, trata-se de uma parte ou de partes que deve/devem dominar e comandar sobre outras.⁷⁰ Todavia, na superação de si mesmo Zaratustra identifica uma dificuldade.

Mas esta foi a terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer a si próprio. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem, e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: – Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”).

O comando e a obediência são característicos de tudo o que vive, de modo que está presente nas menores e nas maiores coisas. O próprio “indivíduo” sendo ele uma multiplicidade também nele se encontra o comandar e o obedecer.

Onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece.
E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio (*der sich nicht selber gehorchen kann*). Tal é a maneira do que vive (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”).

Demasiado difícil é o comando, pois também o obediente anseia por comandar, de tal modo que o dirigente sofre os tensionamentos de seus subordinados.⁷¹ Assim, o peso do “fardo de todos os que obedecem” faz com

⁷⁰ Müller Lauter em consagrada interpretação sobre a vontade de poder em Nietzsche afirma que ela também se exterioriza nos dominados: “Não apenas naquilo que domina e que estende seu domínio se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e submisso. ‘Mesmo o relacionamento do que obedece para com aquele que domina’ tem de ser entendido ‘como um resistir’, no sentido mencionado. Também o homem é, no fundo – em qualquer que seja o modo de relação –, vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.56).

⁷¹ Na seção “Das velhas e novas tábuas”, a questão do comando e da obediência tem lugar novamente. “Quem não pode comandar a si mesmo, deve obedecer. E muitos *podem* comandar a si mesmos, mas ainda falta muito para que também obedeçam a si!” (Za/ZA III, “Das velhas e novas tábuas”, §4).

que entre o comandante e os comandados se estabeleça uma relação em que se precisa comandar sem, contudo, aniquilar os comandados.

Em toda ordem vi experimento (*Versuch*) e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo.

E também quando dá ordens a si mesmo (*sich selber befiehlt*): também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”).

Zaratustra retoma a figura do juiz e da lei que deve ser aplicada a si mesmo como já havia feito na seção sobre o “caminho de si mesmo”. Todavia, a seção “Da superação de si mesmo” está vinculada a vontade de poder.

Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer! (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”).

A superação de si mesmo, portanto, remete ao movimento de ultrapassamento da resistência de uma força sobre outra, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”). Nesse sentido, o “indivíduo” se encontra em luta permanente, em contradição. Daí se entende “os caminhos *tortos*”, o amar e o desprezar.

Durante seu caminho, Zaratustra trava inúmeros diálogos consigo mesmo, fato que demonstra que construir a si mesmo, construir para além de si mesmo e superar a si mesmo são constantes durante seus percursos. Dessa forma, fala por inúmeras vezes ao seu coração, parte dessas passagens indicam a relutância que o acomete diante do pensamento do eterno retorno. É ao seu coração que Zaratustra fala “quando o sol se achava no meio-dia” e seus animais através de movimentos aludem ao eterno retorno “E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço” (Za/ZA, “Prefácio”, §10).⁷²

O prefácio deixa antever que Zaratustra conhece o eterno retorno e sabe que deve enunciá-lo. Entretanto, conhecer não é suficiente para enunciar o pensamento abismal, “o mais pesado dos pesos”, de modo que Zaratustra se

⁷² É necessário mencionar as diversas passagens nas quais Zaratustra se comunica com seu coração, seja falando ou alegrando-se com ele (Za/ZA, “Prefácio”, §10) ou então identificando que ele mudou e por isso também ele precisa mudar (Za/ZA, “Prefácio”, §1). Se o diálogo de Zaratustra com seu coração é o diálogo com a “voz interior” então é possível concluir sobre a possibilidade de algum tipo de comunicação com o si-mesmo, entendendo-se que essa voz interior não seja equivalente a “voz da consciência” ou a voz de um outro “eu” nele. Essa comunicação parece ser facilitada pela solidão e pelos diversos desafios que tem de enfrentar.

encontra diante de sua mais alta incumbência, aquela que mais vai exigir suas forças.⁷³ Em meio ao seu perambular, Zaratustra é instado a enunciar o eterno retorno. O contexto aponta para o regresso do profeta sem ânimo para a sua solidão, na seção “A hora mais silenciosa”. Nesta seção, é dito que “os frutos estão maduros, mas Zaratustra ainda não está maduro para seus frutos”. Podemos questionar por que ele ainda não dispõe de forças para tal.⁷⁴ Por certo, Zaratustra terá que enfrentar o “mais terrível” no pensamento do eterno retorno, mas também terá de enfrentar a si mesmo.

Na seção “Nas ilhas bem-aventuradas”, somos informados que também Zaratustra é um criador, pois também ele encampou a “grande libertação” do sofrer e teve que matar muito de si, de modo que a seção “Do caminho do criador” pode ser entendida como um caminho que o próprio Zaratustra teve que percorrer.

Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente. Em verdade, através de cem almas percorri meu caminho, e de cem berços e dores de parto. Muitas vezes me despedi, conheço as pungentes horas finais. Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para dizê-lo mais honestamente: é justamente esse destino – o que deseja minha vontade (Za/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Estamos agora diante da figura daquele que nasce, daquela que pari e também daquele que ajuda a parir. Para criar deve o criador ser tal qual a “criança recém-nascida”, mas também deve se identificar com a “parturiente”, com aquela responsável por facilitar uma transição, e com as dores engendradas no nascimento.

Durante seu caminho, Zaratustra terá que se haver com inúmeras situações que serão todas necessárias para que se torne o “mestre do eterno

⁷³ Vai nessa direção a interpretação de Luis Rubira: “Utilizando-se do recurso a ‘hora mais silenciosa’, que visita aquele que em seus discursos havia depositado suas mais altas expectativas no ‘além-do-homem’, Nietzsche faz ver que, desde o início de sua trajetória, Zaratustra sabia aquilo que, verdadeiramente, deveria enfrentar. Tanto é assim que, ao partir para sua jornada, Zaratustra já tem conhecimento do pensamento do eterno retorno, bem como da tarefa que será necessária realizar, algo que surge em seus discursos por meio da referência ao ‘meio-dia’ (*Mittag*) e, de modo distinto e mais profundo, ao “grande meio-dia” (*grosse Mittag*)” (RUBIRA, 2010, p. 249-250).

⁷⁴ Estamos de acordo com as leituras que apontam para a possibilidade de que retorne também o homem pequeno, o desperdício, o niilismo. “Mas aquilo sobre o qual ele teme falar diz respeito ao aspecto terrível presente neste pensamento. Observe-se que, no primeiro momento, ele diz que *não quer* falar e, no segundo, depois de chorar e tremer, reconhece que *não pode*, pedindo, ainda, que seja dispensado desta sombria tarefa que está acima de suas ‘forças’ (*Krafte*). Todavia, ele não obtém alívio de sua ‘hora mais silenciosa’” (RUBIRA, 2012, p. 249-250).

retorno”. Pensamos, assim, mais especificamente sobre o si-mesmo de Zaratustra e sua imensa dificuldade em se haver com essa questão. Nesse entendimento, a seção “A hora mais silenciosa” traz indícios preciosos para que possamos entender mais profundamente o si-mesmo da personagem.

Que me aconteceu? Quem ordenou isso? – Ah, minha irada senhora quer assim, ela falou comigo; já vos disse alguma vez o seu nome? Ontem à noite falou comigo *minha hora mais silenciosa*: eis o nome de minha terrível senhora (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”).

Zaratustra vai para a sua solidão e a “*hora mais silenciosa*” ordena. Pensamos que se trata de uma “voz interior” que o instiga, ou seja, seu si-mesmo como “poderoso soberano” e “sábio desconhecido”. Podemos afirmar que a “grande razão” de Zaratustra está pronta, mas seu “espírito”, ainda quer tudo controlar. Importa notar que nessa passagem não é ao seu coração que Zaratustra fala, mas algo que fala com ele, que lhe ordena.⁷⁵

Então, de novo me falaram sem voz: “Tu sabes, Zaratustra, mas não falas!” – E eu afinal respondi, como alguém que teima: “Sim, eu sei, mas não quero falar!”. Então novamente me falaram sem voz: “Tu não *queres*, Zaratustra? Isso é verdade? Não te escondas em tua teimosia!” – (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”).

O profeta trava então uma luta com a voz que lhe ordena. Ele sabe o que deve falar e o que precisa fazer. No entanto, não basta apenas saber, ele carece de força para tamanho feito. “Eu chorei e tremi como uma criança, e falei: “Ah, eu bem queria, mas como posso? Dispensa-me disso! Está acima de minhas forças!” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”).

Cabe aqui uma reflexão sobre quem fala a Zaratustra e qual é a natureza da “voz interior” que ele denomina “a hora mais silenciosa”, pois, mesmo diante do pavor, da incredulidade e do medo ele não pode fugir da sua batalha e daquela tarefa que é intransferível. “A hora mais silenciosa” surge quando não há barulho externo, não há a confusão de pensamentos da “pequena razão”, tampouco da multidão, ou seja, aparece justamente na hora em que ela pode ser ouvida. Algo de Zaratustra exige dureza e austeridade pois, sabe que ele pode, mas outra parte de si ainda coloca suspeição. Zaratustra conhece o eterno

⁷⁵ Jörg Salaquarda concebe a hipótese a de que após a aparição do “demônio” no parágrafo 125 de *A gaia ciência* em *Assim falou Zaratustra* tem lugar diversas expressões dessa “voz interior”, que se trata de uma conversa do profeta consigo mesmo, com o seu Si-mesmo (SALAQUARDA, 1997, p, 22).

retorno, mas ainda se confronta com a ideia de que deve aceitá-lo integralmente. Assim, duvida de si mesmo, expressa desconfiança a respeito de suas forças, sente-se fraco. Suas palavras ainda não haviam encontrado ouvidos, quando foi até a multidão encontrou zombaria e descrença. É necessário obedecer e comandar algo em si mesmo e Zaratustra desaprendeu a obedecer e agora tem o poder para ordenar, mas ainda não está preparado para tal. “É preciso que te tornes criança e não sintas vergonha (Za/ZAII, “A hora mais silenciosa”).

Então novamente me falaram sem voz: “Que importas tu, Zaratustra? Fala tuas palavras e faz-te em pedaços!” –
E eu respondi: “Ah, são *minhas* palavras? Quem sou eu? Espero alguém mais digno; não mereço sequer despedaçar-me nele” (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”).

Na passagem, fica evidente que Zaratustra inicialmente recusou sua tarefa, julgando-se insuficiente e desejando “alguém mais digno” para realizá-la. Ele compreende que concretizar essa missão exige despedaçar-se e tornar-se destino, o que significa conectar o que lhe é mais próprio ao todo. Mas algo em Zaratustra recusa o pensamento do eterno retorno. É interessante pensar a imagem dos frutos maduros anunciados pela voz. Zaratustra ainda não está pronto para acolher plenamente seus frutos, pois seu “Eu” ainda diz “não quero!” sinalizando um processo de amadurecimento necessário para sua jornada.

E pela última vez me falaram: “Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduro para teus frutos!
Assim, tens de voltar para a solidão: pois deves ainda ficar tenro.” –
E novamente algo riu, e fugiu; então tudo se pôs quieto ao meu redor, como que num duplo silêncio. Mas eu estava caído no chão, e o suor me escorria pelos membros (Za/ZA II, “A hora mais silenciosa”).

Zaratustra ainda não estava pronto quando dos questionamentos da “hora mais silenciosa”. A imagem dos “frutos” alude às consequências do eterno retorno. Assim, titubeante diante do “pensamento abismal” ele retira-se para a sua “última solidão”. Na seção “Da bem-aventurança a contragosto” ele realmente admite que não era forte o bastante para suportar o pensamento do eterno retorno.

Assim tudo me gritava em sinais: “É tempo!” – Mas eu – não escutava: até que, por fim, meu abismo se agitou e meu pensamento me mordeu. Ah, pensamento abissal, que é o *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer? (Za/ZA III, “Da bem-aventurança a contragosto”).

Todas as coisas davam sinais a Zaratustra de que era chegado o tempo de enunciar o eterno retorno, mas ele não escutava. Era preciso então “encontrar

a força e a voz do leão” para poder assim suportar o “terrível” “peso”. Quando esse pensamento insistia em “cavar”, Zaratustra sentia na garganta as batidas de seu coração acelerado. Igualmente aterrador era o silêncio, o “abismal silencioso” que também sufocava.

Jamais ousei chamar-te *para cima*: era bastante que comigo – te carregasse! Ainda não era forte o bastante para a derradeira exuberância e petulância de leão.
Já bastante terrível sempre me foi teu peso: mas um dia acharei ainda a força e a voz de leão que te chamem para cima!
(Za/ZA III, “Da bem-aventurança a contragosto”).

Ao mencionar o leão, fica claro que Zaratustra não dispunha ainda de forças para realizar a “transmutação” do espírito, pois expressa o desejo de que “um dia” achará as qualidades do leão, necessárias para chamar o pensamento “para cima”. Somente então se tornará possível superar-se e conquistar a vitória. Mas, Zaratustra ainda vagueia por “mares incertos”. “Ainda não chegou a hora de minha derradeira luta – ou estará chegando agora? Em verdade, com insidiosa beleza me olham o mar e a vida ao redor! (Za/ZA III, “Da bem-aventurança a contragosto”).

A solidão acompanha Zaratustra desde quando abandonou sua terra/pátria e rumou para as montanhas e “lá ele desfrutou seu espírito e sua solidão e por dez anos não se cansou” (FW/GC §242 e Za/ZA, “Prefácio”, §1) e na seção “Das moscas do mercado” recomenda a solidão como um antídoto contra o “barulho” da multidão. “Foge para a tua solidão, meu amigo!” (Za/Za I, “Das moscas do mercado”). Fiel aos seus próprios preceitos o profeta retira-se para sua “última solidão” como forma de recuperar a autenticidade e superar a si mesmo. Solidão essa precedida pelas caminhadas e pelo escalar de montanhas. “Eu sou andarilho e um escalador de montanhas, disse para seu coração, eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado” (Za/ZA III, “O andarilho”). Mais do que uma predisposição a um certo tipo de paisagem, o gosto para caminhadas e montanhas envolve o desafio da superação. “E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, – sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo” (Za/ZA III, “O andarilho”). Assim, uma vivência não pode se efetivar a partir de outro. Nesse sentido, há uma intransferível responsabilidade que não pode ser terceirizada. Dessa forma, os caminhos acidentados e as montanhas a escalar são os necessários desafios para aquele que deve vivenciar apenas a si

mesmo. “Agora me acho diante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei minha mais solitária caminhada!” (Za/ZA III, “O andarilho”). O escalar de montanhas e a reclusão da solidão são necessários diante da gravidade da tarefa, é ela que acaba por selecionar os caminhos. Contudo, só depois de algum tempo, de algum afastamento, ela adquire sentido e mostra o quanto certos caminhos foram necessários para a sua concretização.

Aquele que busca o caminho para si mesmo precisa se afastar das massas, dos “ávidos e ambiciosos”. Nesse sentido, a solidão recupera aquilo que se tem de autêntico e próprio frente ao comum e médio do rebanho, é a maneira de se estar perto de si mesmo, ao contrário da multidão, que aniquila a autenticidade e faz com que esta sucumba diante dos valores massificados. Na seção “Do espírito de peso” Zaratustra enfatiza que “somente com relutância” perguntou “pelos caminhos”. “– Isto sempre repugnou o meu gosto! Preferi perguntar e experimentar (*versuchte*) os próprios caminhos” (Za/ZA III, “O espírito de peso”. Trad.: Modificada). Dessa forma, vivenciado como necessidade de experimentação toda busca e todo questionamento sobre o caminho não passa de uma tentativa de se esgueirar para fora dele, pois o caminho próprio é algo que só pode ser percorrido de forma individual. Podemos entender que o caminho próprio só existe enquanto configura uma trama que envolve uma tarefa, haja vista ser esta que determina os caminhos necessários para a sua própria concretização, ou seja, só tem sentido falar de caminhos em relação a uma tarefa. Vai nesta direção a sentença de Zaratustra: “caminho não existe” (Za/ZA III, “Do espírito de peso”, §2). Dessa forma, estamos diante de uma intransferível responsabilidade, haja vista que os caminhos acidentados e as montanhas são os necessários desafios de quem deve vivenciar apenas a si mesmo. Zaratustra diz que há um “caminho de grandeza” que deve ser seguido nas tarefas mais prementes nas quais “cume e abismo – juntaram-se em um só”. O caminho transforma o perigo em refúgio e deve ser a hora de maior coragem e dureza. “Olhar para longe de si é necessário, a fim de ver *muito*: – todo escalador de montanhas necessita essa dureza” (Za/ZA III, “O andarilho”).

A montanha é uma metáfora para um jogo de forças de si para si mesmo, daquilo que é mais próprio, do olhar para o alto de si mesmo para encontrar a si mesmo. Não por acaso a questão da autenticidade acontece através da

expressão “próprio Si-mesmo” (*eigen Selbst*). Assim, enquanto lembrava-se das caminhadas das quais havia feito, dos montes e cumes que havia escalado, Zaratustra diz que durante esses percursos vivencia-se apenas a si mesmo (*erlebt sich selber*). A vivência própria está ligada a um retorno ao seu “próprio Si-mesmo” depois de muitos acasos e de muito perambular por terras estrangeiras.

Passou o tempo em que me podiam suceder acasos; e o que poderia ainda me tocar que já não fosse meu? Ele apenas retorna para casa, regressa para mim – meu próprio Si-mesmo, e o que dele há muito tempo se achava no estrangeiro, disperso entre coisas e acasos (Za/ZA III, “O andarilho”. Trad.: Modificada).

A “vivência de si mesmo” ganha seu sentido pleno através de um movimento que remete para “além de si mesmo”, ou seja, como um movimento que indica um distanciamento em relação à interioridade. O mais profundo diz respeito tão somente aquilo que se tem como tarefa própria, e é esse mais íntimo que deve se elevar para o mais alto, de modo que dentro e fora, profundidade e superfície passam a ser uma só e mesma coisa. Nesse movimento encontra-se a redenção do passado encarado como um “assim eu quis”.

E, se todas as escadas te faltarem doravante, terás de saber como subir sobre tua própria cabeça: de que outra forma poderias desejar subir?
Sobre tua própria cabeça e além do teu próprio coração! O mais suave em ti deve agora se tornar o mais duro (Za/ZA III, “O andarilho”).

Em diversos momentos anteriores Zaratustra falou com seu coração. Todavia, a recomendação agora é subir “além” do “próprio coração”. Essa é uma das muitas imagens utilizadas para mostrar a relação entre encontrar a si mesmo e ir além de si mesmo, pois, como foi informado nos discursos também o Si-mesmo anseia criar para além de si (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). A imagem da escada, que na Terceira Extemporânea referia à série de objetos venerados, é em Zaratustra abandonada, para que se torne possível a subida sobre si mesmo, ou seja, é sobre a própria cabeça que deve ser construída uma escada. Assim, Zaratustra se torna a própria escada para elevar-se acima de si mesmo indo além da “interioridade” massificada e dos pesos colocados sobre os ombros.

Depois de muitas caminhadas e de muito perambular Zaratustra finalmente reconhece a sua sina e se declara pronto para sua última solidão.

“Ah, mar e destino! Rumo a vós devo agora *descer!*” Alude, a aceitação incondicional do destino que é somente seu e não poderia ser de nenhum outro.

Acho-me diante de minha mais alta montanha e de minha mais longa caminhada: por isso, devo antes descer mais profundamente do que jamais desci: – descer mais profundamente na dor do que jamais desci, até sua mais negra maré! Assim quer meu destino: pois bem, estou pronto! (Za/ZA III, “O andarilho”).

As imagens utilizadas por Zaratustra sobre altura e profundidade se juntam em uma só para romper com as dicotomias: “É a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua Altura”. Para elevar-se acima de si mesmo é preciso descer “abaixo” de si mesmo.⁷⁶

Após sua “última solidão” e o enfrentamento consigo mesmo Zaratustra relata sua “visão” e “enigma”. Encontrava-se Zaratustra a bordo de um barco “que vinha de longe e navegava para mais longe ainda” e é acometido por grande “silêncio” e “tristeza” que durou “três dias”. Todavia, “Na tarde do segundo dia, porém, abriu novamente os ouvidos, embora ainda se mantivesse calado”. Que Zaratustra tenha aberto “os ouvidos”, mas permanecido calado nos parece sintomático, pois ali naquele barco “havia muita coisa estranha e perigosa a ouvir”. Zaratustra, enfim, decide comunicar a “visão” e o “enigma” aos marinheiros, pois também ele “era um amigo de todos os que fazem longas viagens e não querem viver sem perigo”. Foi assim que “o gelo de seu coração se rompeu” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1). Zaratustra comunica o eterno retorno relatando a visão e o enigma justamente a marinheiros o que parece nos indicar que ele procure ouvidos seletos justamente naqueles que enfrentam os maiores perigos em mares inexplorados. Zaratustra então se comunica com os marinheiros e direciona o discurso exatamente a essa tipologia específica. Portanto, a visão e o enigma que relata implica uma seleção também daqueles que devem ouvir, ainda que não saibam exatamente do que se trate.

A vós, ousados buscadores (*Suchern*), experimentadores (*Versuchern*), e quem se haja uma vez lançado com velas astutas em mares terríveis, – A vós, ébrios de enigmas, amantes do crepúsculo, cuja alma é atraída com flautas a todo abismo traiçoeiro: – pois não quereis sentir e seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis adivinhar, detestais deduzir – Apenas a vós relato o enigma que vi – a

⁷⁶ É constante a metáfora entre altura e profundidade. Zaratustra sobe a montanha e tal qual o sol também ele deve “declinar” (*untergehen*), ter seu “ocaso” e ressurgir transfigurado em um novo amanhecer. Algo já anunciado desde o final do quarto livro de *A gaia ciência* (e, portanto, na seção imediatamente posterior àquela em que Nietzsche trouxe à luz o desafio implicado no pensamento do eterno retorno).

visão do mais solitário (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1. Trad.: Modificada).

As palavras de Zaratustra são dirigidas aos “buscadores”, “experimentadores” e aos exploradores, aqueles cuja ousadia e destemor permitem lançar “velas astutas em mares terríveis”, pois também os marinheiros são amantes do crepúsculo e do “abismo traiçoeiro”. Na visão que está a contar, Zaratustra anda por uma trilha na montanha, caminha em direção ao alto, visualiza o declínio do sol, o crepúsculo. Novamente se faz presente as imagens de altitude e de profundidade. O mais profundo pensamento surge no lugar mais alto, após uma longa e difícil caminhada montanha acima. É no alto também que o “espírito de peso” puxa para baixo, para o abismo. Assim, subitamente um anão surge sobre as costas de Zaratustra.

Para o alto: – embora ele estivesse em minhas costas, meio anão, meio toupeira; aleijado; aleijador; pingando chumbo em meu ouvido, pensamentos-gotas de chumbo em meu cérebro (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1).

O espírito de peso é identificado como o archi-inimigo de Zaratustra, pois toda sua fala objetiva mostrar a incapacidade do profeta de enunciar o pensamento abismal, após ter lançado ao alto o pensamento com sua sabedoria seria por ele esmagado. O anão lança suas palavras e faz um longo silêncio, também esse silêncio “oprime”. Apesar disso, Zaratustra possui a coragem que mata todo o desânimo e “também mata a vertigem ante os abismos: e onde o ser humano não estaria diante de abismos?” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1). Zaratustra fala da coragem necessária ante as provocações do pensamento de peso e da impossibilidade de cair sobre si mesmo. Da mesma forma, trata da coragem ante a vertigem do maior dos abismos que é a compaixão “Mas compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1). Em outras palavras, a coragem se faz necessária para superar o sofrimento da vida e para desejá-la infinitas vezes: “Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §1).

O eterno retorno do mesmo é o pensamento abismal, pois implica que o homem olhe para a vida e a afirme eternamente com tudo o que ela é. O anão é o homem fraco, o homem pequeno, aquele que torna o sofrimento uma objeção contra a vida, mas também simboliza as fraquezas no próprio Zaratustra, como

sentenciou no “caminho do criador”. “Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo” (Za/ZA I, “Do caminho do criador”).

Zaratustra fala sobre a necessária coragem para enfrentar a “vertigem ante os abismos”. Novamente estabelece a metafórica topográfica, pois Zaratustra se encontra em uma montanha na qual envolve o risco da queda no abismo e, o eterno retorno é um pensamento abismal, assim como a compaixão é colocada como um abismo. O eterno retorno é um pensamento abismal porque traz consigo a possibilidade de que a dor humana também retorne. Dessa forma, Zaratustra novamente coloca o dilema ao anão: “Eu, ou tu!”. A vitória do pensamento de peso significaria o triunfo do homem pequeno, mas logo em seguida Zaratustra completa que entre os dois, ele é o “mais forte” e que seu “pensamento abismal” não seria suportável pelo anão (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

Zaratustra não comunica diretamente o eterno retorno ao “anão”. Ao invés disso mostra-lhe o portal cujo objetivo é aquilatar a reação do espírito de peso diante da repetição cíclica do tempo.⁷⁷ Entretanto, uma outra explicação para evitar esse enúncio relaciona-se ao temor em relação aos próprios pensamentos. “Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos que se escondiam atrás deles” (*Gedanken und Hintergedanken*). A preposição *Hinter* (atrás) foi utilizada no discurso dos desprezadores do corpo. Se Zaratustra diz que temia seus próprios pensamentos, ele temia, em verdade o que está por atrás de seus pensamentos, ou seja, o Si-mesmo que exigia cada vez mais dele (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

⁷⁷ Uma vez que Zaratustra afirma que o “anão” está impossibilitado de suportar seu pensamento abismal cabe então mostrar-lhe o portal.

“Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’.

Tudo aquilo que pode andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que pode ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez? E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? [...] – não temos de haver existido todos nós? – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? –” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

Depois do desaparecimento do anão e do portal, um cão surge. “Mas ali jazia um ser humano! E ali estava o cão, pulando, eriçado, ganindo – viu-me chegar – uivou novamente, então gritou: – algum dia escutei um cão gritar assim por socorro?” É precisamente nessa hora que Zaratustra relata a visão do pastor e da serpente.

Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca. Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

Ante a visão do jovem pastor agonizando, Zaratustra tenta desesperadamente ajuda-lo a tal ponto que tenta puxar a serpente de dentro da boca dele. “Então de dentro de mim se gritou: “Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde!” – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com um grito de dentro de mim” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2). É de dentro de si que algo grita e instiga o pastor a morder a cabeça da serpente. Novamente Zaratustra conclama àqueles pelas quais inicia seu relato da visão e do enigma, é a eles que agora pede ajuda para decifrar o enigma.

– Ó ousados ao meu redor! Vós, buscadores, experimentadores, e quem, entre vós, tenha se lançado com velas astutas em mares inexplorados! Vós, amantes de enigmas! Então interpretai-me o enigma que enxerguei, então interpretai-me a visão do mais solitário! (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

Zaratustra ainda não sabe o que a visão e o enigma significam, então recorre aqueles que por natureza são buscadores, experimentadores e criadores. Aqueles que estão dispostos a se aventurar por mares inexplorados, que são “amantes de enigmas”, aqueles que se deparam constantemente com o novo, pois o enigma que Zaratustra viu, “jamais vira igual”.

– O que vi eu então em alegoria? E quem é esse que um dia terá de vir? Quem é o pastor em cuja garganta a serpente entrou? Quem é o homem em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro? (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2. Trad.: Modificada).

Foi então que seguindo as instruções do grito de Zaratustra o pastor morde a cabeça da serpente cuspidando-a para longe e levantou-se.

– Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria! Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega. Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suporto ainda (Za/ZA III, “Da visão e do enigma” §2).

Uma vez que a serpente fora cuspidada da boca do pastor, ele transforma-se. É agora um “iluminado” que ri como “jamais, na terra, um homem riu”. Novamente Zaratustra se utiliza da alcunha de Buda, o iluminado, tal qual já fizera no “Desprezadores do corpo” com o termo “desperto”. Naquela seção, o desperto é quem diz “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma apenas uma palavra para um algo no corpo”. Podemos pensar então que o pastor transformado em “iluminado” é aquele capaz de compreender que é Si-mesmo. Ele levanta-se, é o corpo e nada mais.

Após cuspir a serpente de sua boca, o pastor renasce como um “iluminado”, uma figura que ri com uma intensidade inédita, liberto do medo. A comparação com Buda, “o iluminado”, sugere uma ligação com a ideia de despertar. Essa conexão é reforçada pela referência ao capítulo “Dos desprezadores do corpo”, onde o “desperto” reconhece que é o corpo, integralmente, e que a alma não passa de uma palavra criada a partir do corpo. Isso implica uma aceitação radical de si mesmo como unidade corporal, sem cindir a existência em corpo e alma. Quando Zaratustra descreve o pastor transformado em “iluminado”, podemos entender que ele agora se reconhece como Si-mesmo, integrado e completo, livre de ilusões metafísicas. Ele se levanta, plenamente consciente de sua condição corpórea.

É possível identificar no enigma a conexão entre o próprio e o todo. “Não mais um pastor, não mais um homem”. Está dada a condição para o despedaçamento de Zaratustra, ou seja, não é mais ele o porta-voz do eterno retorno, pois quando incorpora o pensamento abismal, não é mais um homem; transforma-se em destino. Por outras vias, recoloca-se a problemática de *O Nascimento da tragédia*, do servidor ditirâmico que no esquecimento de si mesmo se reconecta com a natureza. Entretanto, Zaratustra ainda não é capaz de compreender o enigma e pergunta aos navegadores quem é o “anão” e quem é o “jovem pastor”?⁷⁸

⁷⁸ Rubira interpreta que “tanto o ‘espírito de peso’ quanto o ‘pastor’ não podem ser pensados senão como configurações dos temores e das expectativas do próprio Zaratustra. “Para nós o ‘espírito de peso’ precisa ser pensado, tal como o próprio ‘pastor’, como sendo uma das duas configurações dos pensamentos de Zaratustra: uma, seu temor em ser arrastado para o ‘abismo’, a outra, sua vontade em atingir o cume mais alto. Em ‘Da visão e do enigma’, Zaratustra não sabe nem porque o anão desaparece nem quem é o pastor. Ora, veremos que o Anão desaparece porque não tem coragem para suportar a possibilidade do retorno cosmológico, algo que o ‘pastor’ consegue suportar” (RUBIRA, 2010, p.257-258. Nota 9).

Após comunicar aos navegantes a visão e o enigma, na qual Zaratustra ainda não tem clareza sobre do que se trata, há um transcurso que deve cumprir até ser tomado novamente pelo pensamento do eterno retorno. Na seção “Da bem-aventurança a contragosto” Zaratustra precisa de uma nova solidão. Parece que agora está em jogo não mais enunciar o pensamento do eterno retorno, mas procurar ouvidos para este pensamento.

E por ele e seus iguais devo eu próprio consumir-me: por isso agora evito minha felicidade e me ofereço a toda infelicidade – para meu último exame e conhecimento. E, em verdade, era tempo de eu ir; e a sombra do andarilho, o momento mais longo e a hora mais silenciosa – todos me diziam: “É mais que tempo!” (Za/ZA III, “Da bem-aventurança a contragosto”).

Zaratustra ainda enfrenta a tarefa de buscar compreensão e receptividade para a ideia do eterno retorno. É nesse contexto que a “hora mais silenciosa” simboliza o chamado do Si-mesmo, instando Zaratustra a consumir sua missão, mesmo ao custo de abandonar sua felicidade e abraçar a solidão transformadora. Essa solidão que é também reflexiva, o impulsiona a confrontar os limites de sua própria compreensão e a buscar receptividade para o pensamento abismal, consolidando assim uma transformação de si mesmo.

Para que todas as consequências do eterno retorno sejam de fato aceitas sem restrição é preciso que todos os acontecimentos sejam aceitos sem restrição, um sagrado dizer sim a todas as coisas.⁷⁹ Dessa forma, após o transcurso da visão e do enigma Zaratustra retorna a sua caverna e em uma certa manhã cai doente, o pensamento abismal ainda o atormenta. “Zaratustra pulou da cama como um louco, gritando com voz terrível e gesticulando como se lá estivesse mais alguém que não queria levantar-se” (Za/ZA IIII, “O

⁷⁹ O amor *fati* é fundamental para a concretização do pensamento do eterno retorno. O conceito não está textualmente formulado em Zaratustra, mas tem lugar como uma noção, um dizer sim ao vir-a-ser e ao destino. A primeira aparição está no aforismo que abre o livro IV de *A gaia ciência* intitulado “Para o Ano-novo”. Sob a forma de um desejo para um futuro vindouro no qual Nietzsche expressa suas aspirações. “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!” e mais a frente acrescenta: “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW/GC §276). Em *Assim falou Zaratustra* o “dizer sim” recebe a companhia de um “abençoar” a vida. “No que abençoa eu me tornei, e no que diz sim: e para isso lutei longamente e fui um lutador, para que um dia tivesse as mãos livres para abençoar”. Zaratustra tornou-se alguém que abençoa e diz sim, um “venturoso” (Za/ZA III, “Antes do nascer do sol”. Trad.: RRTF). Marton sugere que para Zaratustra se tornar o mestre do eterno retorno faz-se necessário integrar esse pensamento enquanto vivência e pôr em prática o amor *fati*. A vivência visa a apropriação do pensamento abissal, bem como para que possa aceitar todas as consequências desse pensamento (MARTON, 2016, p.27ss).

convalescente” §1). Zaratustra está tomado pelo pavor, de modo que até mesmo seus animais correm assustados. É o pensamento abismal que novamente toma-o por completo.

Sobe, pensamento abismal, de minha profundeza! Eu sou teu galo e teu alvorecer, verme adormecido!
De pé, de pé! Minha voz te despertará como o canto do galo!
Desata os grilhões de teus ouvidos: escuta! Pois eu quero ouvir-te!
De pé, de pé! Aqui há trovão bastante, até os túmulos aprenderão a ouvir!
E limpa o sono dos teus olhos, e tudo de imbecil e cego! Escuta-me também com teus olhos: minha voz é um remédio também para cegos de nascença.
E, uma vez desperto, deverás ficar eternamente desperto (Za/ZA IIII, “O convalescente” §1).

Zaratustra conclama o pensamento símbolo de uma nova manhã a sair da sua profundeza. Necessário lembrar, a partir dessa passagem, que um pensamento se manifesta aquém de qualquer controle consciente, pois ele é a resultante da fixação de poder do impulso soberano. Ao vincular simbolicamente o eterno retorno com o “galo” e o “alvorecer”, Zaratustra se coloca como “instrumento” pelo qual esse pensamento deve se manifestar, ou seja, é a ele e não um outro a quem coube a tarefa de tornar-se o portador, o “advogado”, desse pensamento.

De pé, de pé! Não deves rouquejar – mas falar! Zaratustra te chama, o sem-deus!
Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal!
Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundeza eu consegui trazer à luz!
Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim! (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §1).

Toda a transcendência foi eliminada a partir da constatação da morte de Deus, de modo que resta como única alternativa ser “advogado da vida, advogado do sofrimento, o advogado do círculo”. É esse o pensamento de Zaratustra que deve sair da profundeza. Ao conclamar tal pensamento, o profeta cai como morto, ao retornar a si estava enfermo e assim ficou por sete dias (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2). Com Zaratustra prostrado, são seus animais que o instigam a sair da caverna e a novamente se alegrar com a vida, pois também as coisas da vida “anseiam” (o vento, os aromas, os riachos) e querem ser a cura para ele. Mas Zaratustra está enfermo, pois “um novo conhecimento,

amargo e pesado” fez sua “alma” “transbordar por todas as margens”. A enfermidade é também o esgotamento de uma luta de algo em si contra si mesmo.

– “Ó Zaratustra”, disseram então os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam.
Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser.
Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.
Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali.
O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.” – (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2).

As palavras dos animais lembram a Zaratustra quem ele é, e quem ele tem de tornar-se. É precisamente, nesse momento, em resposta aos animais que ele decifra o enigma da serpente e do pastor. “ – E como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe”. Tratava-se precisamente do próprio Zaratustra, era ele o jovem pastor que visualizou o enigma. Nesse momento, o projeta também explica que a serpente que estava dentro da boca do pastor simboliza o nojo ao homem, a identificação da compaixão no homem pequeno, do homem como o animal mais cruel, dos acusadores da vida. Zaratustra quer evitar tornar-se um acusador do homem.

O grande fastio pelo homem – isso me sufocou, me havia entrado na garganta: e o que o vidente vaticinou: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”.
Um longo crepúsculo claudicava à minha frente, uma tristeza cansada de morte, ébria de morte, que falava com uma boca bocejante.
“Eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem” – assim bocejava minha tristeza, e arrastava os pés e não podia adormecer (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2).

É o retorno do homem pequeno, àquele pela qual a vida não vale a pena, que atemoriza Zaratustra.

– “Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!” – Vira os dois nus um dia, o maior homem e o menor homem: demasiado semelhantes um ao outro – demasiado humano inclusive o maior!
Demasiado pequeno o maior! – Esse era meu fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! – Esse era meu fastio por tudo que existe!
Ah, nojo! Nojo! Nojo! – Assim falou Zaratustra, e suspirou e tremeu; pois lembrou-se de sua doença (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2).

Zaratustra precisa de consolos e cura para si, precisa de “novas liras” para as suas “novas canções”. “Prepara antes uma lira para ti, uma nova lira! (Za/ZA III, “O convalescente”, §2). Nesse contexto, os animais falam com Zaratustra acalentando-o e mostrando a ele que esse é seu “grande destino”, do qual não pode escapar e é imprescindível para tornar-se o que se é, qual seja, o “mestre do eterno retorno”.⁸⁰

Canta e extravasa, ó Zaratustra, cura tua alma com novas canções: para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino de homem nenhum!
Que tenhas de ser o primeiro a ensinar essa doutrina – como esse grande destino não seria também teu maior perigo e maior doença? (Za/ZA III, “O convalescente”, §2).

O grande destino de Zaratustra ainda não foi destino de nenhum outro homem, não por que foi o “primeiro a ensinar” a doutrina do eterno retorno, mas porque é um destino que só pode ser seu e de mais ninguém e ainda que Zaratustra pereça, terá de retornar eternamente para enunciar o eterno retorno do mesmo, haja vista que ambos estão conectados de maneira indelével. “Mas o nó de causas em que estou emaranhado retornará – ele me criará novamente! Eu próprio estou entre as causas do eterno retorno”. São os animais que colocam na boca de Zaratustra as palavras sobre o eterno retorno, pois eles sabem o que Zaratustra ensina.

Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas. Ensinas que há um grande ano do vir-a-ser, uma monstruosidade de grande ano: tal como uma ampulheta, ele tem de virar sempre de novo, a fim de novamente escorrer e transcorrer: – de modo que todos esses anos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores e também nas menores – de modo que nós mesmos somos iguais a nós mesmos em cada grande ano, nas coisas maiores e também nas menores (Za/ZA III, “O convalescente”, §2).

O conceito é apresentado como uma repetição cíclica de todas as coisas, em todas as suas dimensões – do mais grandioso ao mais ínfimo. O “grande ano do vir-a-ser” simboliza a estrutura temporal cósmica, onde tudo se repete, inevitavelmente, como uma ampulheta que é virada infinitas vezes, permitindo

⁸⁰ Roberto Machado traz a importante distinção, concordando nisso com Gilles Deleuze, de perspectiva sobre o eterno retorno e os animais. Para os animais o eterno retorno está ligado a repetição dos ciclos naturais, a eterna repetição do mundo e das coisas do mundo. “E é justamente porque os animais têm uma perspectiva natural com relação ao eterno retorno que eles não passam pela experiência do niilismo — não são ameaçados pelo terror e pela náusea —, nem precisam de coragem para ultrapassá-lo e se redimirem (MACHADO, 2011, p.141).

que os grãos do tempo fluam sempre da mesma maneira. Tudo já ocorreu e voltará a ocorrer. Não apenas os eventos e ações retornam, mas nós mesmos, com nossas escolhas, erros e grandezas, voltamos a ser o que somos, infinitamente, sem escapatória.

É pela boca dos animais que Zaratustra fala: “Nós também sabemos como falarias então contigo mesmo”.

Eu retornarei, com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – *não* para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante:

– Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também menores, para novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas, –

– para novamente enunciar a palavra do grande meio-dia da terra e dos homens, para novamente anunciar aos homens o além-do-homem (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2. Trad.: Modificada).

Zaratustra declara sua disposição de retornar não apenas como uma submissão, mas como um ato de criação e reafirmação. Ele se compromete a novamente ensinar o eterno retorno, a viver e “enunciar a palavra do grande meio-dia”. É o instante em que a existência deixa de ser suportada como um peso ou projetada em uma redenção futura e passa a ser afirmada como ela é, em sua circularidade infinita. O “além-do-homem”, que Zaratustra preconiza não é uma rejeição do humano, mas a superação de suas limitações. Ele convoca os homens a transcenderem o “pequeno homem” que teme o retorno, que resiste à aceitação do mesmo, que vive preso ao ressentimento e ao niilismo. O além-do-homem é aquele, assim, que consegue olhar para a repetição infinita de sua vida e dizer “sim”. Ele não apenas suporta o eterno retorno, mas o afirma com júbilo, transformando cada instante em algo digno de ser vivido eternamente.

Após os animais exortarem, Zaratustra permanece deitado imóvel em um “grande silêncio”. O profeta, então “conversava com sua alma”. Agora é a sua alma que ele fala e não mais ao coração.

Zaratustra como “anunciador” do eterno retorno tem de declinar, como o sol por trás das montanhas para logo em seguida revelar uma nova manhã.

Falei minha palavra, me despedaço em minha palavra: assim quer minha eterna sina – como anunciador pereço! Chegou a hora em que aquele que declina abençoa a si mesmo. Assim – *acaba* o declínio de Zaratustra. – (Za/ZA IIII, “O convalescente”, §2).

Na seção “Dos trasmundanos”, Zaratustra é tolerante e compreende os convalescentes, mas os exortam a se tornarem “superadores e criem para si um

corpo superior!”. Os convalescentes trasmundanos lançam sua visão para além do mundo e vivem na nostalgia da morte de Deus, ainda vagam “pelo sepulcro de seu Deus”. Sinal de doença e corpo doente. Todavia, Zaratustra despedaça-se, declina para torna-se destino, para superar a doença e a convalescença se integrar às forças do mundo.

3.3 A alma como “uma palavra para um algo no corpo”

Em *Assim falou Zaratustra* a alma é caracterizada como “uma palavra para um algo no corpo” (Za/Za I, “Dos desprezadores do corpo”). Cabe notar que, a partir dessa constatação, Nietzsche não revoga a palavra alma de sua filosofia, mas a ressignifica, pois sendo uma palavra, ela não pode ser entendida como detentora de qualquer substantivação, de modo que toda e qualquer concepção que a superestime teria consequências avassaladoras como o desprezo pelo corpo e pela terra.

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem (JGB/BM §12).

A alma, portanto, é uma nomeação que foi arbitrariamente constituída para designar “um algo no corpo”. Este entendimento vai ser mantido por Nietzsche ao longo das suas obras posteriores a *Zaratustra*. Assim, nos parece pertinente o entendimento de que se “um algo no corpo” é o si-mesmo e sendo a alma uma das muitas nomeações para esse “algo”, então estamos diante de um dos sentidos para si-mesmo. Pensamos, assim, que o conceito de alma não é abandonado por Nietzsche justamente para assinalar as muitas possibilidades derivadas da identificação de Zaratustra. Projeto este que se desenvolve tendo como ponto de partida a psicologia. Dessa forma, em *Para além do bem e do mal* Nietzsche é enfático ao afirmar que está “aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma” (JGB/BM §12). As novas versões para a alma se referem à multiplicidade do corpo identificada a partir de *Assim falou Zaratustra*. Nesse entendimento, a alma passa a ser concebida como uma “pluralidade do sujeito”. Qual seja, uma “estrutura social dos impulsos e afetos querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (JGB/BM §12). É nessa direção que Nietzsche estabelece a crítica à maneira como a alma fora

compreendida ao longo do tempo e lança luz à possibilidade de novas interpretações. Assim, o entendimento da alma e de suas “possibilidades inexauríveis” (JGB/BM §45) vem na esteira da crítica da psicologia moderna e de sua concepção de alma. Não por acaso, a referência à “nova psicologia”.

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (JGB/BM §23).

São de várias ordens os preconceitos morais aos quais Nietzsche alude. Entre estes se destacam, sobretudo, a concepção de alma imortal e de alma separada do corpo, preconceitos que fizeram com que a psicologia de outrora não ousasse descer às profundezas. O parágrafo doze refuta a “necessidade atomista” que continua a subsistir.

É preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! (JGB/BM §12).

O ataque ao “atomismo da alma” tem a precisa intenção de evitar uma concepção na qual a alma é separada e tornada autônoma em relação ao corpo. Uma crença fundamentalmente religiosa que continua a subsistir também nos domínios da ciência. Diferente é o procedimento nietzschiano no que se refere a encarar a psicologia como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”, isto é, como configuração de domínio das forças no corpo.

Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo (*Etwas*) que tem de estar presente, por princípio de modo essencial, na economia global da vida (*Gesamt-Haushalte des Lebens*) (JGB/BM §23).

A “hipótese” de Nietzsche é que o “algo” é composto por afetos (*Afekte*) como condicionantes na economia global da vida, isto é, forças em interação complexa de comandos e obediências capazes de atuarem de maneira decidida sobre as questões mais candentes da vida.

A crítica à separação entre corpo e alma é endereçada também à filosofia moderna⁸¹. Esta se valeu do “ceticismo em matéria de conhecimento” e a partir disso atacou o “pressuposto fundamental da doutrina cristã” (JGB/BM §54). No

⁸¹ Para um debate com a filosofia moderna a respeito desse aspecto é relevante o mapeamento feito por Marco Souza em seu livro *A alma em Nietzsche*.

entanto, não superou a concepção cristã e, por consequência, manteve a dicotomia corpo-alma.

Outrora, acreditava-se na alma, tal como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical; dizia-se que ‘eu’ é a condição, ‘penso’ é o predicado, o condicionado – que pensar é uma atividade para a qual um sujeito deve ser pensado como causa (JGB/BM §54).

Sob a aparência de uma crítica dos conceitos de sujeito e predicado acreditava-se na alma tal qual na gramática e no sujeito gramatical. Nietzsche busca mostrar que, apesar das diversas tentativas feitas pela filosofia moderna, de Descartes a Kant, a questão fundamental sobre a alma não foi colocada. Desse modo, é diante das insuficiências das abordagens sobre a alma que delega essa tarefa ao “novo psicólogo” (JGB/BM §12) e toma a história da alma humana como “território de caça reservado ao psicólogo nato” (JGB/BM §45). Em outras palavras, ao conceber a vontade de poder como determinante da multiplicidade no corpo Nietzsche pode agora formular hipóteses e encontrar respostas ausentes nas concepções de psicologia que se atinham à consciência. “Toda a história da alma *até o momento*, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘caça grande’” (JGB/BM §45). Essa tarefa, que cabe agora ao “novo psicólogo” (JGB/BM §12) e não pode ser cumprida por eruditos, mas por psicólogos, pois requer coragem, argúcia e sutileza para enfrentar os perigos e se lançar em um “novo ermo”, a “uma nova desconfiança” (JGB/BM §12).

O primeiro pressuposto estabelecido por Nietzsche passa por um ataque a ideia de um sujeito autárquico detentor de liberdade da vontade e sugere que há um pensar mais profundo do que aquele que se revela em signos de comunicação, tal fato é referendado pela palavra “Isso” (*Es*).⁸²

Um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (JGB/BM §17).

A partir de uma suposição lógica e gramatical a tradição entendeu o pensar como predicado de um sujeito. Todavia, sendo o pensamento uma relação entre graus de poder das forças, ele vai ser a vitória de uma força que

⁸² O termo “*Es*” em alemão cumpre muitas funções. Cabe destacar apenas duas delas. Como pronome impessoal para indicar estados ou situações em geral e cumprindo também a função de sujeito gramatical em uma oração sem sujeito.

predomina sobre as demais. Processo esse que acontece sem a participação do “eu”. “Isso pensa (*es denkt*): mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’” (JGB/BM §17). Todavia, Nietzsche irá dizer que até mesmo arriscar essa nomeação já é ir longe demais, pois seria esquematizar e interpretar algo que não pertence ao próprio processo. Que se entenda que o pensamento é uma atividade e que toda atividade que lhe pertence é um “hábito gramatical”, uma “suposição dos lógicos”.

É necessário lembrar que no livro quinto de *A gaia ciência*, de 1886, Nietzsche sistematiza a crítica à consciência e, por conseguinte, à ideia de um “eu” enquanto unidade. No entender do filósofo, a consciência é o último órgão a se desenvolver surgindo a partir da necessidade de comunicação e, portanto, comunica somente aquilo que é comum, ou seja, se a consciência surge como necessidade coletiva nela reside uma incapacidade de comunicar aquilo próprio do homem, aquilo que é singular e íntimo.

O homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: – pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência (FW/GC §354. Trad.: RRTF).

É somente enquanto animal social que o “homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo”. Assim, o vir à consciência de um pensamento é uma tentativa de entender a si mesmo, de conhecer a si mesmo, que traz à tona apenas o não individual, aquilo que é “retraduzido para a perspectiva do rebanho”.

Cada um de nós, com a melhor vontade de *entender* a si mesmo tão individualmente quanto possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre trará à consciência, precisamente, apenas o não-individual em si, seu “corte transversal” – que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nele comanda –, é constantemente como que *majorizado* e retraduzido para a perspectiva do rebanho (FW/GC §354. Trad.: RRTF).

As ações são todas elas pessoais de uma maneira incomparáveis, únicas. No momento em que são traduzidas para a consciência, elas perdem o caráter singular para se tornarem comum. Dirá Nietzsche: “Todo tornar-consciente, está associada a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização” (FW/GC §354).

O pensamento consciente se revela em signos de comunicação, em palavras. Todavia, há um pensar mais profundo, ao nível dos instintos, dos impulsos e dos afetos, isto é, ao nível da grande razão do corpo.

Na *Anotação* denominada “Moral e fisiologia” Nietzsche admira-se com o corpo.

O mais espantoso é antes o corpo: não se pode deixar de admirar como o corpo humano se tornou possível: como uma união tão enorme de seres vivos, cada dependente e subserviente e ainda num certo sentido por sua vez comandando e agindo por sua própria vontade, pode viver como um todo, crescer e existir por um tempo –: e isto obviamente não acontece através da consciência! Para este “milagre dos milagres” a consciência é apenas uma “ferramenta” e não mais – no mesmo sentido em que o estômago é uma ferramenta (Nachlass/FP, 37[4] – Junho–Julho 1885).

O corpo é entendido como uma “coletividade (*Vereinigung*) inédita de seres vivos, todos dependentes e subordinados”⁸³ na qual dependência, subordinação, comando, obediência, cooperação (*Zusammenbindung*), crescimento e definhamento se operam em “atividade voluntária”. Nietzsche vai dizer que “nesse ‘milagre dos milagres’, a consciência é somente um “instrumento” (*Werkzeug*), nada mais – no mesmo sentido em que o estômago é também um instrumento”.⁸⁴ No entanto, não se trata de “uma atividade cega, mecânica, mas toma parte uma obediência auto-resistente”, ou seja, aquela parte que obedece e tenciona também tornar-se mandante. Nessa *Anotação* Nietzsche posiciona o “espírito” como equivalente à “consciência”, o que não havia feito explicitamente em *Assim falou Zaratustra*.

Todo esse fenômeno do “corpo” é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso “espírito”, a nossos modos conscientes de pensar, de sentir e de querer, quanto a álgebra é superior à tábua de multiplicação (Nachlass/FP, 37[4] – Junho–Julho de 1885).

A concepção de Nietzsche sobre a “multiplicidade (*Vielheit*) de forças (*Kräften*)” (Nachlass/FP, 34[123] Abril – Junho de 1885), isto é, impulsos, afetos e instintos torna o próprio “indivíduo” uma multiplicidade, como sugere em

⁸³ Ao dizer que “o mais espantoso é antes o corpo” Nietzsche inverte o primado filosófico desde Platão no diálogo *Teeteto* que concede ao “espanto”/admiração (*thaumazein*) como a atitude geradora do pensar filosófico (PLATÃO, 1972, p.221).

⁸⁴ São inúmeras as *Anotações* nas quais Nietzsche aborda a complexidade do corpo e se refere a tomá-lo “ponto de partida” e “fio condutor” metodológico (Nachlass/FP, 39[18] – Agosto–Setembro de 1885), (Nachlass/FP, 34[46] – Abril–Junho de 1885 (Nachlass/FP, 27[27] – verão–Outono de 1884), (Nachlass/FP, 27[27] – Verão–Outono de 1884).

Anotação de 1884: “partir do indivíduo como multiplicidade (espírito como estômago de afetos)” (Nachlass/FP, 26 [141] – verão–Outono de 1884). A crítica ao sujeito autárquico ocorre a partir da concepção do homem como multiplicidade.

O homem como multiplicidade: a fisiologia apenas indica uma maravilhosa troca entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob o todo e no todo. Mas seria falso deduzir necessariamente de um Estado um monarca absoluto [unidade do sujeito] (Nachlass/FP, 27[8] –verão–Outono de 1884).

Sendo o homem uma multiplicidade, a unidade só pode ser concebida a partir da resultante final da relação entre esses múltiplos seres. Daí a força “tirano” ser aquela que domina e hierarquiza as demais sob seu comando. Diante da multiplicidade e da ordenação que constitui o corpo, Nietzsche recusa peremptoriamente “divagações” como “unidade” e “alma” (Nachlass/FP, 37[4] – Junho-Julho de 1885). Na *Anotação* 2[87], do mesmo período, assinala:

Toda unidade é unidade apenas como organização e interação: não é diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: assim é o oposto da anarquia atomística; assim uma entidade governante que significa uma, mas não é uma (Nachlass/FP, 2[87] Outono de 1885 – Outono de 1886).

O “significar uma”, mas “não ser uma” demonstra que a unidade funciona apenas como arranjos, configurações da multiplicidade que só podem ser pensadas a partir da ascendência das forças em seus anseios de domínio. O “indivíduo” é uma multiplicidade que, no entanto, se apresenta e vê a si mesmo como unidade, ou seja, como um “eu”, como unidade da consciência, do querer e da vontade. Todavia, a unidade é uma ficção, se opera apenas enquanto aparência de unidade.⁸⁵

Uma vez que Nietzsche se afastou da interpretação atomista sobre a alma, pode então abordá-la através de outras possibilidades de compreensão como a que acontece a partir da aristocracia, contexto em que tem lugar o termo “alma superior” (*höheren Seele*) também em *Para além do bem e do mal*, obra na qual a aristocracia indica a disposição das forças. Nesse entendimento, a

⁸⁵ Vai nessa direção a problematização de Nietzsche sobre o querer e a vontade. “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (JGB/BM §19). Assim, “um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece”. O querer esconde a regência da força mais potente como “subvontade” ou a sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas (JGB/BM §19).

alma superior diz respeito a um si-mesmo bem constituído como aristocracia do espírito. Na obra de 1886 a referência é ao homem superior, à alma superior, como capaz de condensar em si atributos da grandeza:

Ao homem superior (*des höheren Menschen*), à alma superior, ao dever superior (*der höheren Pflicht*), à responsabilidade superior (*der höheren Verantwortlichkeit*), à plenitude de poder criador e dom de dominar (*Herrschaftlichkeit*); – atualmente o ser aristocrático, o ser por si mesmo e diferente dos outros, o ser só e viver para si só, são atributos da “grandeza” (JGB/BM §212. Trad.: Modificada).

Sendo a alma “uma palavra para um algo no corpo”, ela é a multiplicidade dos impulsos, então o homem superior é aquele capaz de dispor de seus impulsos hierarquicamente de modo a dar vazão ao império da força criadora, o *phatos* da distância faz com que ele seja “por si mesmo e diferente dos outros” e possa “saborear um triunfo superior mantendo-se senhores de si mesmos” (JGB/BM §14). Um triunfo superior indica o sentimento de poder deflagrado quando uma resistência é superada, podendo, assim, manter-se senhor de si mesmo.

Nietzsche afirma que as hierarquias e as diferenças no interior da alma, que possibilitam a elevação do tipo homem, foram encampadas pelas sociedades aristocráticas. São essas hierarquias e diferenças que possibilitam tanto a “superação de si mesmo (*Selbst-Überwindung*) do homem”, quanto entre um homem e outro. Sociedades que não hesitam em sacrificar inúmeros homens e reduzi-los a instrumentos para a elevação de um tipo seletivo (JGB/BM §258). Dessa forma, o “*phatos* da distância” nasce a partir do agir da classe nobre e do constante exercício de obedecer e comandar. A preponderância da classe nobre, mais selvagem, não estava necessariamente na força física, mas na psíquica, eram “homens mais inteiros”. A distância no interior da alma reproduz, assim, a hierarquia das sociedades aristocráticas, assentadas em “escala de hierarquias” e “diferenças de valor entre um homem e outro” e na “diferença entre as classes”.

É da distância entre as classes que é possível inferir uma distância no interior da própria alma.

Não poderia nascer aquele outro *phatos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados do tipo “homem”, a contínua “superação de si mesmo do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supra-moral (JGB/BM §257. Trad.: Modificada).

Uma das características da casta nobre não estava necessariamente na predominância da força física, mas na força psíquica, eram homens mais inteiros.

Outro aspecto a ser investigado, no que diz respeito ao si-mesmo, é a constatação de Nietzsche de que a alma do homem objetivo não sabe afirmar, nem negar, menos ainda comandar, não tem motivos para tomar partido, ele assim, não passa de “instrumento e medição e jogo de espelho”, pois é “um homem ‘sem si’”. A expressão “um homem sem si” (*ein “selbstloser” Mensch*) situa-se no contexto de discussão contra o “espírito objetivo” nos filósofos. A palavra “*Selbstloser*” também pode ser vertida por altruísta, abnegado (WAHRIG-BURFEIND, 2011. p.957), e nisso reside o fato importante de o “homem sem si” ser incapaz de reconhecer o egoísmo (*Selbstsucht*) de sua vontade. Dessa forma, a pretensa objetividade é sintoma de um si-mesmo enfraquecido.⁸⁶ No “homem sem si” a objetividade não significa autonomia e liberdade do intelecto, mas a incapacidade do si-mesmo de se constituir hierarquicamente. É assim que uma consequência é esse homem não poder ser uma meta, nem elevação. Todavia, há também uma segunda possibilidade para entendermos esse “homem sem si”. No homem nobre, aquele destinado ao comando, a abnegação não é entendida como virtude, mas justamente ao contrário, como “um desperdício de virtude”. “Num homem feito e destinado ao comando, por exemplo, abnegação e retraimento modesto não seriam virtude, mas um desperdício de virtude: assim me quer parecer” (JGB/BM §221). Desse modo, toda a moral não egoísta que se pretende universal, que se abstém da seletividade e da hierarquia “peca não somente contra o gosto”, mas se oculta sob a máscara da ajuda ao próximo.

Toda moral não egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução *mais* sob a máscara da filantropia – e precisamente uma sedução e injúria para os mais elevados, mais raros e privilegiados [...] (JGB/BM §221).

A falta de gosto da “moral não egoísta” acarreta como consequência a falta de seletividade. A pretensão de se dirigir a todos faz com que a hierarquia

⁸⁶ Nietzsche mostra a impossibilidade de separação entre os filósofos e suas filosofias, de modo que toda filosofia no fundo é a confissão pessoal de seu autor pois, nela está presente as “memórias involuntárias e inadvertidas”, bem como as intenções morais.

desapareça. Tem-se assim uma diferença fundamental em relação aos “juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante”. Neste último, a ausência de desprezo pelo corpo é sintoma de uma “saúde florescente” e toda uma gama de atividades que justamente conservam e aprimoram o corpo (“guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente”) (JGB/BM §7). Assim, os valores nobres surgem a partir de um transbordamento e não de uma insuficiência. Contudo, a força no homem nobre não se restringe necessariamente ao corpo físico, por isso a nobreza não tem como característica necessariamente a “força física”, mas uma força “psíquica” (JGB/BM §257). Dessa forma, “Ser mais inteiro” significa uma direção bem estabelecida pelos instintos dirigentes.

Nietzsche fala de uma “alma nobre” (*der vornehmen Seele*) relacionando essa característica com o egoísmo, de modo que o nobre escolhe seus iguais porque “honra a si mesmo”. Nessa relação, “essa finura e auto-restrição no comércio com seus pares – todo astro é um desses egoístas” (JGB/BM §265). O egoísmo na relação entre pares faz da retribuição uma troca de honras e direitos. “O seu egoísmo a impede: ela não gosta de olhar “para cima” – mas sim *adiante*, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – *ela sabe que se encontra no alto*”. (JGB/BM §265). Não por acaso, a “alma nobre” se sujeita e se sacrifica a seu egoísmo, pois o aceita sem objetar e sem qualquer sentimento de coação, mas antes aceita o egoísmo como algo fundamentado na “lei primordial das coisas”. Assim, seu egoísmo reconhece direitos iguais apenas entre seus pares. Nietzsche afirma que “o egoísmo (*der Egoismus*) é da essência de uma alma nobre” (JGB/BM §265).

A alma nobre aceita esse fato do seu egoísmo sem colocar questões e também sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas – buscasse um nome para isso, ele diria que “é a justiça mesma” (JGB/BM §265).

Uma aristocracia vai ter como norte a sua própria moral. Assim, a “moral dos senhores” caracteriza uma aristocracia sã e saudável, que não se vê como função e sente em si mesmo como capaz de determinar valores e sabe prestar honras à realidade como criador de valores (JGB/BM §260). Dessa forma, o nobre possui a “sensação de plenitude” e o “transbordamento do poder” que cria

valores: “a felicidade da tensão elevada”, “a consciência de uma riqueza” que presenteia por excesso, por transbordamento, a ajuda que oferece brota da abundância de poder que transborda. “O homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo (*welcher Macht über sich selbst hat*), que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro” (JGB/BM §260). O homem nobre é assim o poder que se reconhece enquanto poder, que se justifica por si mesmo e, como tal, exige o rigor e a dureza e honra e glorifica a si mesmo a partir dessas qualidades (*Selbstverherrlichung*) (JGB/BM §260).

É preciso se ater às características nobres, pois no parágrafo 287 Nietzsche justamente faz esse questionamento.

– O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre? (JGB/BM §287).

O contexto alude à modernidade como um período na qual impera o domínio da “plebe”, ou seja, justamente aquilo que a “moral nobre” tem como sua antípoda: o altruísmo, o desinteresse e a abnegação.

No parágrafo 268 Nietzsche pergunta sobre “o que é, afinal, a vulgaridade?”, resposta que passa pela crítica da linguagem como “processo de abreviação”, de vulgarização de um conjunto de vivências comum a uma comunidade que diante dos perigos e ameaças precisava se entender. Não por acaso, os “homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram e sempre estarão em vantagem” em relação aos mais seletos (JGB/BM §268). Nietzsche se coloca como um psicólogo leitor de almas que ao analisar os casos e os seres mais seletos identifica o risco de “sufocar na compaixão”, pois a regra é a corrupção e a ruína dos homens mais seletos, “das almas de constituição mais estranha” (JGB/BM §268).

É nesse contexto que Nietzsche avalia a característica fundamental do “homem nobre”.

– Não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis –; também não são as “obras”. Entre artistas e eruditos encontram-se muitos que revelam, com suas obras, o quanto um anseio profundo os impele em direção ao que é nobre: mas precisamente este necessitar do que é nobre é radicalmente distinto das necessidades da alma nobre mesma, e inclusive um sintoma eloquente e perigoso da sua ausência (JGB/BM §287).

Poderia se pensar que a nobreza é caracterizada pelos atos ou então pelas obras. Todavia, Nietzsche recusa essa acepção para apontar para a “fé” como a característica predominante da nobreza.

Não são as obras, é a fé que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma (Ehrfurcht vor sich)* (JGB/BM §287).

A fé é uma certeza que a alma nobre tem a respeito de si mesma, uma confiança na vida e em si mesmo, algo que lhe é próprio, daí não ser possível buscá-la, achá-la tampouco perder. Dessa forma, a fé em si mesmo compõe o que Nietzsche denomina de reverência por si mesmo.⁸⁷

Por meio da psicologia, Nietzsche avalia a alma nobre, característica da aristocracia. É também por meio da psicologia que investiga um aspecto relevante no que concerne ao nosso objeto de estudo, qual seja, o tema da “crueldade contra si mesmo”. O si-mesmo tem lugar como um advérbio reflexivo em que o sentido aponta para um movimento no qual o cristão direciona a crueldade para “algo” em si mesmo. A questão é, portanto, o que precisamente está sendo flagelado nele? Pensamos se tratar daquilo que é o seu mais próprio, ou seja, é o seu si-mesmo que o cristão autoflagela. O flagelo contra o si-mesmo acontece precisamente porque aquilo que é próprio lhe é insuportável. No parágrafo §229, a crueldade é analisada enquanto “espiritualização”.⁸⁸ Contudo, Nietzsche inicia fustigando a “tola psicologia de outrora” que entendeu o sofrimento apenas sob a ótica de infligir dor ao outro. “A tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*” (JGB/BM §229). A psicologia até então tratou de forma separada situações que são derivadas uma da outra, como por exemplo o prazer

⁸⁷ No epílogo de *O caso Wagner*, de 1888, os termos “afirmação de si mesmo” (*Selbstbejahung*) e “glorificação de si mesmo” (*Selbstverherrlichung*) são utilizados para descrever a moral nobre e a sua relação com a vida. A alma nobre diz “Sim”, diferente do homem moderno: “o homem moderno constitui, biologicamente, *uma contradição de valores*, ele está sentado entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego” (NW/NW, “Epílogo”). A alma nobre está, portanto, em uma direção contrária a alma moderna sofre de uma “contradição instintiva”, pois diz sim e não ao mesmo tempo, falta o refinamento.

⁸⁸ O tema da crueldade e do prazer na crueldade recebe a atenção de Nietzsche em diversas obras, fato que ele próprio identifica ao retomar a temática em *Para a Genealogia da moral*. “Em *Para além do bem e do mal*, §229 (e antes em *Aurora*, §18, §77, §113) aponte com dedo cauteloso para a crescente espiritualização e “divinização” da crueldade, que atravessa toda a história da cultura superior (e até mesmo a constitui, num sentido significativo) (Trad.: Modificada)

da crueldade, ou seja, negligenciou que do sofrimento é possível que se extraia prazer e satisfação. Mais especificamente, da crueldade contra si mesmo, da autoespiação. “Há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si mesmo (*Sich-leiden-machen*)” (JGB/BM §229) Nietzsche identifica o sofrimento e a crueldade em muitos atos como a negação de si mesmo, a renúncia de si mesmo, a desensualização, descarnalização, a tentativa de domínio sobre os afetos, a vivisseção de consciência, etc. Se em *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*, Nietzsche aborda a crueldade em termos da cultura e da conformação de hábitos e padrões encampado pela comunidade, em *Para além do bem e do mal*, vai identificar tipologias nas quais está presente crueldade contra si mesmo, notadamente os ascetas e o homem do conhecimento. Este último atua como um “transfigurador da crueldade” ao “obrigar seu espírito a conhecer”. “– Em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade” (JGB/BM §229). Há, na crítica ao homem do conhecimento dois intentos de Nietzsche. O primeiro, ironizar aqueles que pensam ter superado, através do conhecimento, a metafísica cristã, quando em verdade, continuam a reproduzir suas práticas mais caras. Na crueldade do homem do conhecimento existe mais do que a continuidade de uma prática, há também os resquícios das sombras de Deus. O segundo intento é fustigar a vontade de verdade presente no conhecimento, um desejo de submeter a realidade aos seus desígnios, a resultante dessa hercúlea pretensão só pode ser uma violentação de si mesmo.

Por fim se considere que mesmo o homem do conhecimento, ao obrigar seu espírito a conhecer, *contra* o pendor do espírito e também, com frequência, os desejos de seu coração – isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar –, atua como um artista e transfigurador da crueldade; tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade (JGB/BM §229).

No “pendor do espírito” do homem do conhecimento, Nietzsche identifica, o desejo não realizado de “aprovar, amar, adorar”. Na impossibilidade de tal concretização, devido a vontade de verdade, faz com que fustigue a si mesmo. Em relação aos ascetas, Nietzsche busca mostrar que há um secreto prazer e gozo implicado na crueldade que se volta contra si mesmo. A crueldade, assim, espreita o homem religioso e o arrasta toda vez que reivindica a “negação de si mesmo”, mutilação de si mesmo (*Selbst-Verleugnung*) e a “renúncia de si

mesmo”. A maneira atravessada com que o cristão lida com a sexualidade, identificada, em *Aurora* (M/A §30), no desejo frustrado da freira, a dessensualização, é em si uma crueldade. A “descarnalização”, ou seja, o desprezo pelo corpo e a glorificação da alma, o corpo esquelético como demonstra muitas práticas de penitência e abstenções. Entra nessa conta também o escrutínio da consciência, o perscrutar a si mesmo em busca de culpa e remorso (JGB/BM §229). É através da figura de Pascal que Nietzsche fustiga o intelecto do cristão. “*Sacrificio dell’intelletto* pascalino, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo*” (JGB/BM §229).

Em *Para a Genealogia da moral* o tema da crueldade tem lugar sobretudo na segunda e na terceira dissertação. Nietzsche segue reivindicando a psicologia e se posicionando como psicólogo a fim de colocar em jogo o procedimento genealógico, de modo que classifica as três dissertações que compõem a obra de 1887, como “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores”.

A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência* (...) A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelével substratos da cultura. A terceira dissertação da resposta a questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal [...]. Resposta: foi até agora o único ideal [...]. “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer (EH/EH, “Para a Genealogia da moral”. Trad.: Modificada).

É através do procedimento genealógico que Nietzsche aprofunda o tema da crueldade como um substrato característico da cultura. Tal procedimento mostra-se de grande relevância para ser pensado a partir de nosso objeto de estudo, pois a supressão do “velho Eu animal” (GM/GM II §18) tem impactos decisivos sobre o si-mesmo, haja vista que esse, a partir de *Assim falou Zaratustra*, passa a ser identificado como a resultante da multiplicidade da vontade de poder no corpo. A abordagem sobre a crueldade, portanto, vai na direção daquilo que Nietzsche chama de a “conformação do homem”. Um doloroso processo de violentação de si mesmo cujo objetivo é fazer sucumbir os velhos instintos animais, ou seja, para que se tornasse homem foi necessária uma longa violentação sobre um grupo de instintos que direcionava a crueldade sobre o outro, através do espólio, da pilhagem, da conquista. Contudo, essa força ativa teve que ser voltada para trás (leia-se, para a interioridade). Em outras

palavras, o advento daquilo que compreendemos como civilização necessitou da “domesticação” do animal homem acuando-o dentro de si, já que a saída para o “quer-fazer mal” para fora foi bloqueada. A partir desse hercúleo sofrimento, Nietzsche vai identificar algo novo, um mundo de rara beleza, isto é, o animal mais interessante entre todos, pois tornou-se regular, confiável, igual a si mesmo, tornou-se capaz de fazer promessas e executar a palavra empenhada. Embora, na mesma proporção tornou-se o mais adoecido dos animais. Como animal doente, a consequência de tamanha violentação sobre si mesmo é aquilo que Nietzsche chamará de “má consciência”. Uma iniludível vontade de se torturar, de causar dor e sofrimento a si mesmo, uma “crueldade psíquica”, que, no entanto, necessita extrair prazer de seu próprio sofrimento.⁸⁹ Portanto, na origem da má consciência Nietzsche identifica o doloroso processo de violentação de si mesmo cujo objetivo é fazer sucumbir o “velho Eu animal”, e através da força, “conformar” o homem. A supressão dos instintos mais viris, ao longo do tempo, torna a crueldade contra si mesmo um elemento característico da origem da má consciência. “No fundo é a mesma força ativa [...] dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos” (GM/GM II §18). Dessa forma, a força que inicialmente era dirigida contra “*outros homens*” é voltada para trás ocasionando uma “oculta violentação de si mesmo”.

Essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer (GM/GM II §18).

A crueldade é maneira pela qual o homem se utilizou para dar forma a si mesmo. Um doloroso trabalho sobre uma “matéria difícil, recalcitrante”, etc. que

⁸⁹ O prazer na crueldade contra si que está na origem da má consciência faz com que Nietzsche identifique como contraditórias as noções de “*ausência de si, abnegação, sacrifício*”, haja vista que o prazer que sente o desinteressado é oriundo da crueldade. “– Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo” (GM/GM II §18). Quanto a este ponto no prefácio de *Para a Genealogia da moral* Nietzsche atacou Schopenhauer em especial sobre o valor do “não-egoísmo” e dos instintos de compaixão e abnegação como elementos que ele se baseou para dizer não a vida e a si mesmo. Precisamente nessa negação Nietzsche julga ter visto a vontade que se volta contra a vida, uma doença que se alastra que captura e torna doentes até mesmo os filósofos, sintoma da cultura europeia rumo ao niilismo (GM/GM, “Prefácio”, §5).

só pode se moldar a “ferro e fogo” criando uma vontade que, no fundo, é um desprezo e um Não a si mesmo. Nietzsche visualiza assim a contradição de uma alma cindida que “que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer”. Dessa forma, a “domesticação” forçou e acucou o homem dentro de si, a má consciência é inventada, a vontade de se torturar, já que a saída para o “quer-fazer mal” em relação ao outro fora bloqueada. Tortura que é potencializada através da suposição religiosa.

Essa crueldade reprimida do bicho homem interiorizado, acucado 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 (GM/GM II §22).

Os velhos instintos animais reprimidos e sufocados são reinterpretados como culpas em relação a Deus, uma dívida impagável para com Deus torna-se instrumento de suplício (GM/GM II §22). Assim, Nietzsche identifica no homem da má consciência uma iniludível vontade de se torturar, de causar dor e sofrimento a si mesmo, ou seja, trata-se da crueldade reprimida do bicho homem acucado dentro de si. Todavia, através da suposição religiosa, lançada pelo sacerdote ascético, o homem da má consciência elevou seu martírio a mais horrível culminância. Os insupríveis instintos animais foram reinterpretados em relação a Deus como culpa e desprezo em relação a si mesmo. Nietzsche chama de “loucura da vontade”, de “crueldade psíquica” que a vontade do homem de se sentir culpado e desprezível, de se sentir signatário de uma “dívida impagável”, de uma “expição impossível”. Cria-se, assim, um castigo para uma culpa imaginária, um descompasso capaz de erigir ideais e transvalorar valores (GM/GM II §22). Essa culpa tem que ser dirigida contra alguém. É para si mesmo que a culpa é voltada. O sofrimento encontra assim sua explicação “causal” através da culpabilização de si mesmo. É na terceira dissertação que Nietzsche analisa a relação dos sofredores com seus sofrimentos. Interessa notar duas questões nesse processo: 1- alguém tem que ser responsabilizado pelo sofrimento; 2- é preciso encontrar um sentido para o sofrer. A primeira questão é solucionada voltando a culpa para si mesmo. “Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*” (GM/GM III §15). Assim, por meio do sacerdote ascético é executado um voltar-se da culpa para a direção do próprio sofredor, com isso cria-se “algo novo”. “*A direção do ressentimento é – mudada* (GM/GM III §15). Através dessa mudança o sofredor

executa um movimento em direção a sua própria “interioridade”, um escrutínio em relação a si mesmo.

Os sofredores [...] fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis [...] – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas (GM/GM III §15).

O sacerdote é aquele que aponta para o próprio sofredor a culpa pelo seu sofrimento “Isso mesmo, minha ovelha”. Manobra sofisticada e sorrateira que ao final e ao cabo muda a direção do ressentimento, levando o sofredor a cutucar permanentemente uma ferida que não pode cicatrizar (GM/GM III §15).⁹⁰

Da crueldade presente no homem do ressentimento é importante que extraímos algumas consequências. Nietzsche se refere a uma “mentira para si mesmo”, própria da impotência dos fracos, tomando a roupagem de virtude. De qual mentira trata-se? Da ideia de que eles, que são fracos e oprimidos, são os bons e, de que os fortes e dominantes são os maus. Sendo o bom entendido como todo aquele que não ataca, não fere. Portanto, há falseamento produzido pelo ódio entranhado no ressentido como vingança do impotente que ataca no plano da imaginação. O ressentido transforma a si próprio em bom, escamoteando sob o manto da bondade sua fraqueza. Nisso se opera um primário instinto de autoconservação, como visto em muitos animais que se fingem de mortos diante do perigo. A vingança assim é transferida para uma esfera imaginativa, repousa em Deus. Assim, o ressentimento está envolvido num complexo valorativo capaz de executar um movimento de transvalorar os valores nobres e alçar à condição de virtude os valores de declínio e negação da vida. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (GM/GM I §10).

A questão do “dizer-sim a si mesmo” merece atenção, pois está em jogo um não se desviar de si mesmo. Em contrapartida a moral escrava valora tomando por base um outro, de modo que seu si-mesmo é fraco e impotente para encampar uma avaliação que parte de si próprio.

A moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este

⁹⁰ Esse traço característico do sacerdote, os “pregadores morais”, Nietzsche identificou desde *A gaia ciência* no parágrafo “*Os médicos de almas e a dor*”. “– todos os pregadores morais, assim como também todos os teólogos, têm um mau hábito em comum: todos procuram persuadir os homens de que estariam passando muito mal e de que uma dura, última, radical cura seria necessária” (FW/GC §326. Trad.: RRTF).

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 ressentido” (GM/GM I §10).

A reação é o elemento preponderante da constituição de valores da moral escrava. Nietzsche se refere ao falseamento produzido pelo ódio entranhado no ressentido. É a vingança do impotente que ataca no plano da imaginação. O ressentido está sob o predomínio de sentimentos hostis e venenosos que são capazes de entorpecer a dor. A alma do homem do ressentimento é “oblíqua”, subterrânea e traz como dominantes aqueles impulsos mais baixos e vis, de forma que seu prazer se encontra nos refúgios, no subterrâneo (GM/GM I §10).

Por outro lado, considere-se que o afeto do desprezo, do olhar de cima Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo [...]. O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo (GM/GM I §10).

O ódio do ressentido se opera com uma vingança imaginária, como “a vingança do impotente”. A alma do homem do ressentimento traz, ao primeiro plano, os afetos mais doentes, de modo que ela é oblíqua, ama os refúgios, as vias tortas e os caminhos subterrâneos. Ele possui o silêncio complacente e uma incapacidade para esquecer. Ao contrário do homem nobre que é “franco” diante de si mesmo⁹¹, o homem do ressentimento não é reto nem honesto para consigo.

Sua alma *olha de traves*; 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 (GM/GM I §10).

Ao analisar a tipologia ressentida Nietzsche identifica que a “alma *olha de traves*”. É nesse entendimento que o ressentido oculta de si mesmo suas “verdadeiras” intenções. A sua segurança e o seu refúgio tem guarida não na honestidade, mas nos “caminhos ocultos”.

Nietzsche retoma a ideia do não-esquecimento, fazendo referência a culpa criada a partir da mnemotécnica (GM/GM I §10). A crueldade tem papel importante na construção da memória, pois era necessário algo que lembrasse

⁹¹ Diferente é o modo nobre de valorar. Este tem como referência “um triunfante Sim a si mesma”. A crueldade, que no ressentido é voltada contra si mesmo, no nobre quando exercida, acontece através da volúpia da vitória e é dirigida para “fora”, o nobre arrisca a própria vida na intensificação do prazer (GM/GM I §1). Portanto, a valoração nobre tem por base outro conjunto de valores que prezam o corpo, a constituição física poderosa, a saúde rica, transbordante e os meios necessários para isso: a guerra, a dança. O “modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão (GM/GM I §10).

o homem constantemente que ele era capaz de fazer promessas. Foi desse modo que se desenvolveu uma memória tendo por base a dor. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM/GM II §3). Assim, a construção da memória, do não-esquecimento tem por base o “martírio e sacrifício” e um conjunto de instrumentos ligados aos rituais, como o sacrifício dos primogênitos e as castrações, por exemplo, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória”. Esse movimento que inclui também “todo o ascetismo”, bem como “a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos” e igualmente a “reflexão” (GM/GM II §3).

A construção de uma memória por meio da dor forjou uma incapacidade para o esquecimento.

Precisamente esse animal que necessita esquecer [...] desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos - nos casos em que se deve prometer (GM/GM II §1).

O esquecimento é entendido como uma “força”, uma forma de saúde *forte*. Todavia, foi desenvolvida uma faculdade oposta. A doença é caracterizada como o não-esquecimento. Assim, através da criação de uma memória formou-se um “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida”.

De modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (GM/GM II §1).

Nietzsche analisa o papel do esquecimento enquanto “assimilação psíquica”, como um processo ativo, como “força inibidora ativa” capaz de expulsar da consciência determinados tipos de experiências e vivências. A analogia acontece com o “estado de digestão” e o processo de nutrição corporal. A analogia com processos orgânicos nos permitiria inferir que o esquecimento não acontece por uma força a partir da consciência. Não se esquece porque se deseja esquecer. Então algo o faz esquecer, algo no corpo o faz esquecer. “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial]” (GM/GM II §1). Então, algo “fecha” temporariamente as portas e janelas da consciência. Uma vez que esse processo acontece, seria possível selecionar aquilo que chega à

consciência de modo a “permanecer imperturbado pelo barulho os órgãos serviais”. O esquecimento assim é estratégico para permitir o surgimento do novo, funcionando como “zelador da ordem psíquica” (GM/GM II §1), pois permite um fechamento temporário das “portas e janelas da consciência”. “Permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência” (GM/GM II §1). O esquecimento ativo, assim, teria como função abrir espaço para os “funcionários mais nobres”.

Espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM/GM II §1).

A culpa e o ressentimento são tornados dominantes pela formação de uma memória capaz de impedir o esquecimento. Como o organismo é “disposto hierarquicamente”, os elementos “mais nobres” estariam em condições de dominar e reger os demais. Ao contrário dos doentes e malgrados, que reviram o passado e são incapazes de esquecer, o nobre é capaz de digerir suas vivências, inclusive seus malfeitos como se fossem refeições. “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições” (GM/GM III §16). Uma vivência na qual não foi possível “dar conta”, que não foi bem digerida provoca uma indigestão fisiológica tal qual o alimento.

O tema da crueldade abordado em *Para além do bem e do mal* e em *Para a Genealogia da moral* continua a ser analisado por Nietzsche em *O Anticristo*, de 1888, obra na qual Nietzsche faz uma apreciação psicológica do cristianismo. Nesta obra, a crueldade agora é identificada como decorrente do próprio instinto do cristão, como uma característica própria dessa tipologia, um “determinado senso de crueldade, contra si mesmo e os outros”. A crueldade contra si mesmo, característica do cristão, inclui o desprezo pelo corpo e pela sensualidade.

Nele [no cristão] a casuística do pecado, a autocrítica, a inquisição da consciência é praticada como *ocupação*, como remédio para o tédio; nele o afeto em relação a um *poderoso*, chamado “Deus”, é continuamente sustentado (mediante a oração) (AC/AC, §21).

A castidade como forma de desprezo pelo corpo e a crueldade contra si mesmo “fortalece a veemência e interioridade (*Innerlichkeit*) do instinto religioso (*religiösen Instinkts*) – torna o culto mais cáldo, mais entusiasmado, mais cheio de alma (AC/AC §23). Nesse processo, o papel desempenhado pelo sacerdote

é fundamental para trazer “os instintos dos sujeitados e oprimidos” ao primeiro plano (AC/AC §21). Contra o tédio, contra o sem sentido da existência, o sacerdote habilmente sugere um ferimento que deve ser infligido pelo cristão contra si mesmo. Decorre desse fato a casuística do pecado, o escrutínio da consciência, a autocrítica. É como se, na impossibilidade de se dirigir ao mais elevado (que o cristão visualiza como uma graça inatingível), ele volta-se para o seu interior de uma forma não honesta e franca. Escamoteado sobre o manto da fé, o cristão faz de si-mesmo um esconderijo, um “apartamento escuro” (AC/AC §21). Nietzsche vai se referir ao cristão como “um mal-entendido psicológico de si mesmo” (AC/AC §39). Esse mal-entendido deve-se ao escamoteamento, sob o manto da fé, a baixeza dos seus instintos.

Nele dominaram, apesar de toda a “fé”, *apenas* os instintos – e *que instintos!* – A “fé”, em todos os tempos, em Lutero, por exemplo, foi só um manto, um pretexto, uma *cortina* atrás da qual os instintos jogavam seu jogo – uma sagaz *cegueira* para o domínio de *certos* instintos (AC/AC §39).

A fé é um manto que encobre justamente o domínio de certos instintos. Essa questão é relevante, pois o si-mesmo do cristão é configurado de forma tal que domina os instintos mais baixos. A fé, portanto, encobre, a dinâmica de conflito entre os instintos. Poderíamos pensar que se trata de uma artimanha que esconde um secreto desejo de dominação, de adoecimento geral da humanidade, uma capacidade de se espalhar e de “infectar” tanto os valores nobres, quanto as instituições modernas. A menção a Lutero, reforça esse componente peculiar ao sacerdote, àquele que dirige o rebanho doente e que, embora, seja tão doente quanto, possui a “*esperteza*” para a direção. “A “fé” – já a chamei a característica *esperteza* cristã –, sempre se falou de “fé”, *agiu-se* sempre por instinto” (AC/AC §39). Nietzsche sugere algum tipo de artimanha cristã para escamotear o interesse de seus instintos sob o manto da fé desinteressada, “uma falsidade por instinto”. Dessa forma, o si-mesmo do cristão é organizado de tal forma que a hierarquia das forças tem como dominantes instintos de declínio, negadores da vida e desprezadores do corpo. “Moral: toda palavra na boca de um “primeiro cristão” é uma mentira, toda ação que ele realiza, uma falsidade de instinto” (AC/AC §54). A fé, que o cristão tem em mais alta conta, Nietzsche a reduz a um sintoma de dependência, de incapacidade de colocar a si mesmo como finalidade, incapacidade para ser por si mesmo. “–

todos os seus valores, todos os seus fins são nocivos, mas quem ele odeia, o que ele odeia, isso tem valor” (AC/AC §54). Dessa forma, o que de fato tem valor é a antípoda da valoração cristã. “O homem de fé, o “crente” de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar a si (*sich*) como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si” (AC/AC, §54). É por isso que só pode ser colocado como meio, como instrumento. Como ele não pode ser em si-mesmo tal qual a tipologia nobre, ele tenta a todo custo se desvencilhar de si. Nesse sentido, Nietzsche iguala o homem de convicção ao homem de fé. “Então compreendemos também a convicção, a “fé”. O homem de convicção tem nela a sua espinha dorsal”. Ambos têm uma “ótica estrita” de modo que neles “em nenhum ponto ser imparcial”, são inteiramente partidários. Tanto o homem da fé, quanto o convicto tornam-se “antagonistas” da verdade. “O crente não é livre para ter alguma consciência quanto à questão do “verdadeiro” e do “não verdadeiro”: ser honesto nesse ponto seria a sua imediata ruína” (AC/AC §54).⁹²

A consequência desse mal estar consigo próprio é direcionar a busca por si mesmo através do outro. Esse movimento o cristão chama de compaixão. “Seu instinto atribui a honra máxima a uma moral da abnegação (*Moral der Entselbstung*): tudo o persuade a esta, sua prudência, sua experiência, sua vaidade” (AC/AC §54). Dessa forma, a incapacidade do cristão de ser em si mesmo o faz ter que recorrer ao outro, por meio da compaixão, para se tornar mais suportável. A consequência é uma moral da abnegação, do altruísmo, isto é, o sair de si, o doar-se ao outro, passa a ser valorado de forma positiva. “Todo tipo de fé é, em si mesmo, uma expressão de abnegação, de alienação de si” (*Selbst-Entfremdung*) (AC/AC §54). É, no fundo, um desprezo pela vida e pelo que ela tem de mais elevado que acontece através do martírio do corpo, uma das formas de crueldade executadas pelo cristão e dirigidas contra si-mesmo. Dessa forma, em um *front*, a consequência intelectual do desprezo pelo corpo é a supervalorização da “alma” ou daquilo que o cristão denomina como alma. E

⁹² Cabe mencionar que dentro da “psicologia da convicção, da “fé” a hereditariedade é importante. “– Às vezes basta uma mudança de pessoa: no filho torna-se convicção o que no pai ainda era mentira. – Chamo de mentira não querer ver algo que se vê, não querer vê-lo tal como se vê [...]. – Esse não querer ver o que se vê, não querer ver tal como se vê, é praticamente a primeira condição de todos os que são partidos em algum sentido” (AC/AC §55).

em outro *front*, o desprezo dirigido a quem valora o corpo e os sentidos, ou seja, a hostilidade dirigida contra os nobres. No primeiro ataque, é preciso ter em mente, que sendo a alma um nome para “um algo” no corpo, o cristão valoriza a alma quando ele valoriza justamente o si-mesmo de declínio nele. Brota dessa questão a inversão valorativa identificada ainda em *Para além do bem e do mal* e desenvolvida em *Para a Genealogia da moral* e que segue em *O Anticristo*. “Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos “nobres” – e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (– deixam-lhes o “corpo”, querem *apenas* a “alma”) (AC/AC §21). O cristão hostiliza no nobre justamente aquilo que lhe falta, a autoidentificação “nós somos os bons, os justos” não passa de uma inveja mascarada, oculta.

A inversão valorativa cristã é o ódio e o desprezo a tudo aquilo que no nobre é tomado como de maior valor. “Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, libertinage do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma” (AC/AC §21). A moral da abnegação se constitui não somente como oposição aos valores nobres, mas igualmente como ódio. Ao invés da liberdade, o temor a Deus; ao invés do corpo e dos sentidos, a alma e a abstinência, a castidade. “Qualquer outro princípio de escolha, segundo a retidão, por exemplo, segundo o espírito, a virilidade e o orgulho, a beleza e a liberdade do coração, é simplesmente “mundo” – o mal em si” (AC/AC §46).

A incapacidade do cristão de ser si mesmo não é um não querer, mas um não poder, haja vista que nele os instintos mais “baixos” são alçados pelo sacerdote como dominantes. Assim, as “ideias sombrias e excitantes acham-se em primeiro plano”, tudo que excita e superestimula os nervos ficam em evidência (AC/AC §21). Estamos diante, portanto, de um si-mesmo que é incapaz de valorar a vida, como Zaratustra identificou na seção “Dos desprezadores do corpo” trata-se de um Si-mesmo que quer perecer, pois é incapaz de criar para além de si mesmo. Dessa forma, Nietzsche identifica o “mundo interior” (*innere Welt*) do homem religioso, no qual se assemelha a estados “supremos” e a “formas epileptóides”.

O “mundo interior” do homem religioso assemelha-se totalmente ao “mundo interior” dos superexcitados e esgotados; os estados “supremos”, que o cristianismo ergueu sobre a humanidade como valor entre todos os valores, são formas epileptóides (AC/AC §51).

As virtudes cristãs são entendidas como espertezas, sobretudo o amor e a fé. O amor cristão é caracterizado por ser um mau amor a si-mesmo, pois se encontra sob a égide de uma insatisfação consigo mesmo que traz como consequência uma ótica falsa da realidade. Característico desse amor é uma “ilusão” que suporta e transfigura. “No amor suporta-se mais, tolera-se tudo. A questão era inventar uma religião em que se podia amar: com isto se ultrapassa o que há de pior na vida – ele nem sequer é enxergado mais” (AC/AC §23).

Nietzsche identifica que o cristianismo leva a cabo uma luta subterrânea, baseada na artimanha sacerdotal, desse modo questiona as noções mais preciosas ao cristianismo como a “de culpa e de castigo, incluindo a doutrina da “graça”, da “redenção”, do “perdão” como “mentiras” “sem nenhuma realidade psicológica”. Nesse questionamento, Nietzsche reivindica as noções de causa e efeito para dizer que o cristão atenta contra essa realidade. “São um atentado contra a noção de causa e efeito! – Não um atentado com o punho, com a faca, com honestidade no ódio e no amor!”. O “atentado” cristão à realidade e a todas as noções acontece a partir de seus instintos, aqueles instintos que Nietzsche denomina como os “mais covardes, mais astutos, mais baixos instintos! (*niedrigsten Instinkten*)” (AC/AC §49).

IV – DO “INSTINTO” AO “FATUM”

4.1 “Algo” e “instinto”

Em *Ecce homo*, na seção "Por que escrevo livros tão bons", Nietzsche avalia seu estilo de escrita como uma *arte* de “*comunicar* um estado, uma tensão interna de phatos por meio de signos” (EH/EH, "Por que escrevo livros tão bons", §4). Se os muitos estilos testemunham a “multiplicidade dos estados interiores” do homem Nietzsche nos parece plausível que esses testemunhos tornam-se mais contundentes em dois momentos específicos de sua produção filosófica: justamente em *Ecce Homo*, sua biografia intelectual, e nos prefácios escritos em 1886, e, se o filósofo abre a seção "Por que escrevo livros tão bons" com a peremptória afirmação de que “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos”, é justamente no intuito de recusar a simplificação e a identificação unilateral entre seus escritos e sua pessoa.⁹³ Desse modo, torna-se possível investigar os sentidos que Nietzsche utiliza para o Si-mesmo na ocasião em que reflete e avalia a si próprio.

Os prefácios de 1886 foram escritos posteriormente às obras que introduzem e cada um deles apresenta muito mais do que esclarecimentos a respeito dos respectivos conteúdos.⁹⁴ Representam, sobretudo, uma profunda reflexão que Nietzsche empreende a respeito de si mesmo na qual avalia sua vida e seu percurso filosófico. Escritos sob a égide da recuperação da saúde, após longo sofrimento, apresentam uma “renovada fé no futuro” e o otimismo em relação aos projetos filosóficos que julgava, naquele momento, como os mais

⁹³ Vai nesta direção a advertência feita por Edmilson Paschoal quanto a relação entre as vivências e o texto que exige “um cuidado entre o texto entendido como sintoma de vivências e a descrição de vivências que se tem nele e que constitui um texto igualmente filosófico. Ele precisa, assim, considerar a sutileza de um texto em que a expressão do autor se faz numa fala sobre o autor, pelo autor” (PASCHOAL, 2019. p.93).

⁹⁴ Sobre a importância dos prefácios de 1886, Burnett escreveu: “Sob diversos aspectos, a redação desses prefácios pode ser considerada como um dos momentos definitivos e mais significativos da derradeira filosofia de Nietzsche; textos que vão além de meros apostos às segundas edições das principais obras de seu período inicial, principalmente porque neles é feita uma ampla autocrítica, com referências aos principais temas enfocados na sucessão de seus escritos. Os prefácios constituem uma proposta de releitura, uma reinterpretação da obra (munindo agora seus intérpretes de certezas “incontestáveis” sobre si próprio); principalmente porque já não é possível para Nietzsche comentar os livros a que esses textos remetem do mesmo ponto de vista sob o qual os escreveu” (BURNETT, 2000. p.58).

importantes.

No prefácio de *Miscelânea de opiniões e sentenças*, Nietzsche menciona o reencontro do caminho para si mesmo e de sua tarefa. “Reencontrei [...] como quer-me parecer hoje, o caminho para “mim” (*Weg zu “mir” selbst*), para *minha* tarefa (*meine Aufgabe*) (VM/OS, “Prefácio”, §4. Trad.: RRTF). O contexto alude ao momento de recuperação da saúde em meio a grave doença, de modo que a tarefa indica um conjunto de atividades a serem desenvolvidas, mas também assinala um processo de superação de si mesmo, de transposição das dificuldades colocadas pela doença. É neste último sentido que a tarefa deve ser entendida como “algo (*Etwas*) escondido e senhorial (*herrische*)” (VM/OS, “Prefácio”, §4. Trad.: RRTF). Assim, a tarefa possui uma força própria, haja vista que tem o poder de se anunciar ou se esconder.

Minha *tarefa* – onde estava ela? Como? Não parecia então que minha tarefa recuava diante de mim, que por muito tempo eu não mais tinha direito a ela? Que fazer para suportar essa, a maior das privações? (VM/OS, “Prefácio”, §3).

Nietzsche percebe que, durante a doença, a “*tarefa*” parece se ausentar, recuar e, avalia que esse fato é a maior das privações. Todavia, essa “*tarefa*” sempre esteve presente ainda que não se encontre um nome e que, durante muito tempo, se viva, inclusive, sem saber sobre ela. “Aquele algo escondido e senhorial, para o qual por muito tempo não temos nenhum nome, até que ele se demonstre enfim como nossa *tarefa*” (VM/OS, “Prefácio”, §4. Trad.: RRTF). Merece atenção nessa passagem a substantivação do pronome indefinido “algo”, bem como a incapacidade de nominá-lo até o momento em que se revela de fato como a “nossa *tarefa*”. Podemos pensar que não se trata de qualquer tarefa, de qualquer atividade que deva ser feita, mas de algo muito próprio e intransferível, que mobiliza todas as forças do “indivíduo”. Nesse entendimento, ocorre uma espécie de hiato entre o “algo” que comanda e a consciência que somente entende a “*tarefa*” depois de um certo tempo. Esse “algo oculto e senhorial” Nietzsche também designa como um “tirano em nós” (*Tyrann in uns*) que exerce “uma terrível represália” diante de toda tentativa de escapar da “*tarefa*”, de se desviar, de evitar a responsabilidade e a dureza. Há, portanto, uma associação indelével entre “*tarefa*”, “algo escondido e senhorial” e o “tirano em nós”, de modo a ser possível pensar que também Nietzsche é ele próprio

uma tarefa⁹⁵.

Sugerimos que o “algo escondido e senhorial”, bem como o “tirano em nós” são sentidos para o si-mesmo, pois trata-se de algo próprio e definidor da “tarefa”. As evidências advêm das muitas maneiras como Nietzsche mobiliza a palavra “tirano” ao longo das obras. Em *Para além do bem e do mal* “tirano” é vinculado ao impulso dominante. “Ao nosso impulso mais forte (*stärksten Triebe*), o “tirano em nós” (*dem Tyrannen*), submete-se não apenas nossa razão (*Vernunft*), mas também nossa consciência (*Gewissen*) moral” (JGB/BM §158. Trad.: Modificada) e igualmente na *Anotação* 3[1] – verão–Outono de 1882). Ao designar a “tarefa” como “tirano em nós”, Nietzsche nos permite vislumbrar que se trata daquele instinto dominante que assume o comando e passa a ditar as vicissitudes, os caminhos.

Em carta a Heinrich Von Stein, no final de 1882, Nietzsche vincula diretamente a palavra “tirano” ao “Si-mesmo superior”:

Afeiçoamo-nos a uma coisa: e assim que nos afeiçoamos a ela desde o início, o tirano em nós (a quem gostaríamos de chamar “o nosso Si-mesmo superior”) diz: “Dêem-me isso como sacrifício” (*BVN-1882, 342* – Carta a Heinrich von Stein do início de Dezembro de 1882).

O tirano é assim identificado como Si-mesmo superior que exige o sacrifício justamente daquilo que se ama. A tarefa é entendida assim como doação, dádiva sacrificial.⁹⁶ A ideia de “tirano” tem lugar em outra correspondência, agora ao amigo Franz Overbeck, na qual Nietzsche classifica o “tirano” como algo “implacável”.

Então, caro amigo, o “tirano em mim”, o implacável, quer que eu ganhe também desta vez (no que diz respeito aos tormentos físicos, em termos de duração, intensidade e variedade, posso contar-me entre as pessoas mais experientes e testadas: será então que tenho de o ser também no que diz respeito aos tormentos mentais?) (*BVN-1883,451* – Carta a Franz Overbeck de 14 de agosto de 1883).

A superação da difícil condição de saúde mostra-se como uma exigência do implacável “tirano”. Podemos pensar que ele objetiva recolocar Nietzsche no

⁹⁵ O tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho faz uma observação importante a respeito da relação entre “*Unsere Aufgabe*”, a nossa tarefa, e “*Aufgegeben*”, aquilo que nos está pressuposto como problema (FILHO, Nota do tradutor 1. 2000, p.106). Essa relação é importante, pois mais adiante relacionará a tarefa com o “problema da hierarquia”.

⁹⁶ A carta reproduz parte da *Anotação* 5[1] – Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883). Em uma *Anotação* de 1885 em que faz crítica aos artistas e aos filósofos. Nietzsche os acusa de possuírem “espírito de ator”, pelo fato de que eles não aprendem mais a educar seu “tirano interior” (*inneren Tyrannen*), não estão aptos para a solidão do espírito livre (*Nachlass/FP, 37[14]* – Junho–Julho de 1885).

caminho para sua “ *tarefa* ”.

As considerações de Nietzsche, tanto a respeito do “algo escondido e senhorial, quanto do “tirano” deixam latente que aquilo que deflagra a “ *tarefa* ” é de uma ordem diferente do eu e do pensamento a partir da consciência. É nessa direção que podemos compreender também a observação do prefácio do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, de 1886. Nietzsche escreve: “Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje (MAI/HHI, “Prefácio”, §7)”. Fica premente nas observações de Nietzsche que uma série de acontecimentos só vão fazer sentido plenamente a partir de uma articulação com um conjunto de forças que são maiores do que o “indivíduo” em si.

A secreta força e necessidade dessa tarefa [da tarefa que quer tomar corpo e vir ao mundo] estará agindo, como uma gravidez inconsciente (*unbewussten Schwangerschaft*), por trás e em cada uma das suas vicissitudes – muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa (MAI/HHI, “Prefácio”, §7).

Nietzsche menciona os espíritos livres, para os quais o livro é dedicado, e alude a “secreta força e necessidade” da “ *tarefa* ”⁹⁷ que age como uma “gravidez inconsciente”. Ainda que não seja possível identificar a “ *tarefa* ” pelo nome, ela dispõe de uma força secreta que está vinculada a uma espécie de insciência. Assim, quando ela finalmente se mostra, os preparativos, os desvios, os múltiplos e os contraditórios estados, tudo aquilo que um dia se teve que vivenciar se mostram como necessários.

Somente agora, no meio-dia de nossa vida, entendemos de quantos preparativos, desvios, travestimentos, o problema da hierarquia (*Rangordnung*) precisava (MAI/HHI, “Prefácio”, §7. Trad.: Modificada de RRTF).

A expressão “meio-dia” é constante ao longo das obras de Nietzsche e é usada nesta passagem para indicar a “ *tarefa* ” mais premente, capaz de mobilizar o “indivíduo” por completo. É, portanto, a hora daquela decisão que é irrevogável e intransferível. Neste entendimento, o “problema da hierarquia” aponta para um duplo referencial. Quais sejam: as disposições afetivas e a série de acontecimentos e desvios no caminho para a “ *tarefa* ”. Assim, podemos entender que o percorrer de um caminho não é fruto de uma escolha deliberada, por vias

⁹⁷ Cabe assinalar que na primeira aparição a palavra tarefa fora grifada e entre aspas, diferente de agora em que Nietzsche retira os grifos.

reflexivas, mas de uma hierarquia de forças e que é somente diante da “*tarefa*”, no “meio dia” da vida, que se coloca a necessidade posta no caminho percorrido, os “preparativos”, os “desvios” e “travestimentos”.

Há um papel preponderante concedido por Nietzsche a doença na relação aos pretensos desvios em relação a metas e tarefas. “A doença é, em todo caso, a resposta, quando queremos duvidar de nossos direitos à *nossa* tarefa – quando começamos em algum ponto a tornar as coisas mais fáceis para nós” (VM/OS, “Prefácio”, §4. Trad.: RRTF). Se entendermos a doença como a desagregação dos instintos ou a incapacidade do instinto dominante de organizar hierarquicamente as demais forças sobre seu comando, então a dúvida sobre o direito a tarefa corresponde a “imaturidade”/incapacidade do instinto que ainda não se tornou dominante.⁹⁸

É uma marca dos prefácios de 1886 a doença, bem como a recuperação da saúde. É nesse contexto que Nietzsche reflete sobre “o enigma” da “libertação” e reivindica a figura do espírito livre para, a partir da doença, “tornar-se senhor de si mesmo (*Du solltest Herr über dich werden*)”.

Por esse tempo pode finalmente ocorrer, à luz repentina de uma saúde ainda imperiosa, ainda mutável, que ao espírito cada vez mais livre comece a se desvelar o enigma dessa grande libertação, que até então aguardara, escuro, problemático, quase intangível, no interior de sua memória (MAI/HHI, “Prefácio”, §6).

O espírito livre começa aos poucos a desvelar o enigma da sua libertação e a recuperar a saúde após o longo período de doença. Há a concepção de que a própria doença foi necessária para esta libertação, por isso este “a parte”, esta “solidão”. É a partir desse processo que o espírito livre acaba “renunciando à própria veneração” (*Verehrung selbst entsagend*). Ele pergunta e ouve de si mesmo sobre o porquê de tanta e tamanha renúncia, solidão, dureza, suspeita.

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 (MAI/HHI, “Prefácio”, §6).

⁹⁸ Wilson Frezzatti, traz a hipótese de que termos relacionados a fisiologia podem guardar similaridades com o si-mesmo: “Pensamos que a noção nietzschiana de *Selbst* aparece em seus textos posteriores por meio de termos tais como – configuração orgânica (*organische Gebilde*), – compleição fisiológica (*physiologischen Beschaffenheit*), – fundamento fisiológico (*physiologische Grundlage*) e outros termos similares” (FREZZATTI, 2014, p. 67). Por hora, não temos condições de analisar a pertinência dessa observação. Todavia, na *Anotação* 2[87] de Outono de 1885 – Outono de 1886), o termo “formação de domínio” (*Herrschafts-gebilde*) assinala um sentido muito semelhante ao que privilegiamos na tese, haja vista que diz respeito a multiplicidade da vontade de poder (Nachlass/FP, 2[87] de Outono de 1885 – Outono de 1886)

Nietzsche recomenda tornar-se senhor de si mesmo e assenhorar-se das próprias virtudes, “ter domínio sobre o seu pró e o seu contra”, “perceber o que há de perspectiva em cada valoração” (MAI/HHI, “Prefácio”, §6). Assim, a libertação do espírito livre implica ter o domínio sobre o seu pró e seu contra, numa formulação além do bem e do mal. O espírito livre pode perceber também a perspectiva de cada valoração, ou seja, pode colocar sob perspectiva as próprias valorações, bem como a justiça/injustiça que é característica de toda vida.

Em meio às tarefas⁹⁹ as quais o espírito livre precisa mobilizar está o “olhar com seus olhos o problema da hierarquia”.

– 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 saber agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é – *permitido* (MAI/HHI, “Prefácio”, §6).

O problema da hierarquia é colocado ao espírito livre juntamente com o poder das perspectivas. Ele sabe agora o que deve fazer e a quem deve obedecer. A palavra *Hierarquia*, nesse contexto, pode ser compreendida tanto como as diversas perspectivas e valorações quanto aos diversos acontecimentos e desvios. Nesse entendimento foi a convalescença que permitiu a Nietzsche vislumbrar a *hierarquia* de perspectivas e também a necessidade de certos acontecimentos. Dessa forma, do período de convalescença, Nietzsche busca fazer experimentos de modo que entende não ser possível dispensar a própria doença como meio para uma transbordante saúde e para a maturação do espírito. Assim, o espírito livre olha agradecido para trás, para as suas andanças, para as durezas e alienação de si (*Selbstentfremdung*). Há uma certa altura torna-se grato por não ter ficado em casa sob seu teto” (consigo mesmo). Ele teve que sair de si e, ao reencontrar a si mesmo, encontra também sua cura, sua restauração. Vai nessa direção o

⁹⁹ Nietzsche passa da reflexão sobre a sua tarefa e a si mesmo como tarefa para a tarefa do espírito livre. É preciso ter claro que os espíritos livres são a criação de Nietzsche para suportar a solidão e os males da doença. “– Foi assim que há tempos, quando necessitei, *invente* para mim os “espíritos livres” [...] naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais prosemos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediados – uma compensação para os amigos que faltam” (MAI/HHI, “Prefácio”, §6).

ataque que Nietzsche dirige aos pessimistas. Ficar doente à maneira dos espíritos livres é transformar a doença em possibilidade de cura receitando para si mesmo a saúde em pequenas doses. “Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (MAI/HHI, “Prefácio”, §5). O deserto e a solidão permitiram alcançar voos de pássaro em frias alturas. Não ter “ficado em casa”, sob o conforto do lar permite que retome a si mesmo. “Somente agora vê a si mesmo” (*sieht er sich selbst*) após longo período doente que o permitiu tornar-se sadio sem vilipendiar a vida tal qual fazem os pessimistas.

É uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe –) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio” (MAI/HHI, “Prefácio”, §5).

A determinação de si mesmo e a vontade do espírito livre são possibilitadas pela doença. Nietzsche assinala esse movimento como uma *primeira* vitória. É a grande libertação, a “primeira erupção de vontade e força de determinação de si mesmo (*Willen zur Selbstbestimmung*), de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre vontade*”. Nietzsche fala dos perigos envolvidos nesse processo de “selvagens experimentos”.

A jovem alma (*junge Seele*) é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso (*Antrieb und Andrang*) a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. “Melhor morrer do que viver *aqui*” – é o que diz a voz e sedução imperiosa: E esse “aqui”, esse “em casa” é tudo o que ela amara até então! (MAI/HHI, “Prefácio”, §3).

O filósofo retoma a expressão “jovem alma” que teve presença na Terceira extemporânea. Na obra da juventude, ela associava-se a série de objetos venerados pelos quais era necessário observar a fim de encontrar o testemunho sobre aquilo que se é. Cabendo então a execução de um movimento no qual a alma jovem olha retrospectivamente e identifica o que verdadeiramente amou e que a atraiu (SE/Co. Ext. III §1). Os objetos venerados indicavam assim “a lei fundamental de “teu autêntico Si-mesmo” (*deines eigentlichen Selbst*) (SE/Co. Ext. III §1. Trad.: Modificada). Eram esses objetos que formaram uma escada pela qual foi possível subir a ti mesmo. Essas sentenças tinham precisamente a intenção de afastar-se de uma compreensão que demandasse um olhar para o interior, justamente ao contrário, pois indicavam que a “essência autêntica” não

está oculta em ti, mas imensamente acima daquilo que presumes como teu eu. “Tua essência autêntica não está profundamente oculta em ti, mas imensamente acima de ti ou, pelo menos, acima daquilo que tu habitualmente presumes ser teu eu” (SE/Co. Ext. III §1). Dessa forma, o reencontro de si mesmo é um elevar-se acima de si mesmo e estar acima daquilo que habitualmente se tem como o “eu”. Se retomamos as passagens da Terceira extemporânea é para mostrar a ressignificação proposta por Nietzsche ao conceito de alma. Uma vez que fora identificada com a multiplicidade do corpo, a “lei fundamental do Si-mesmo” é agora a superação de si mesmo por meio do impulso soberano. Assim, no prefácio de 1886, a conexão é estabelecida a partir do espírito livre e das andanças e tarefas. A alma é arrebatada, dominada por ímpeto ou impulso que a impele a ir adiante, a descobrir, a circunavegar. Ela é impelida a “abandonar” seus “objetos venerados”, é instada a sair da própria casa e a se rebelar contra aquilo que amou, um anseio de viagem, de afastamento em relação àquilo que amou e venerou. Nesse entendimento, a jovem alma é arrebatada, sacudida por um impulso que a governa, uma vontade, um anseio por ir adiante em busca de um mundo indescoberto. O impulso dominante opera com tamanha intrepidez que leva o espírito livre a questionar e a desconfiar de tudo o que amara até então. Desse modo, durante sua libertação ele deve olhar para trás, para os acontecimentos como necessários, como degraus de uma escada na qual foi necessário subir a fim de atingir o mais elevado.

Até que enfim pudemos dizer, nós, 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 (*Ordnung*), uma hierarquia (*Rangordnung*) que *enxergamos*: eis aqui – o nosso problema!” (MAI/HHI, “Prefácio”, §7. Trad.: Modificada de RRTF).

É o espírito livre que, depois de um tempo, identifica o “*novo* problema” e a longa escada que se teve que subir até aquilo que fora um dia. É dessa altura que olha para baixo e se depara com a “longa e imensa ordenação”, vislumbra todas as coisas como aquilo que tinha que acontecer. É neste entendimento que o experimento, possibilitado pelo estado de enfermidade, vai permitir domínio de si mesmo (*Selbstbeherrschung*) e disciplina como forma de acesso a modos perspectivísticos de pensar numerosos e contraditórios até um “refinamento interior” (*inneren Umfänglichkeit*) permitido por esta abundância de perspectivas

evitando assim o perigo de se perder no caminho (MAI/HHI, “Prefácio”, §4).

O excesso (*Ueberschuss*) de forças plásticas (*plastischen Kräfte*), curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde* (*der grossen Gesundheit*), o excesso que dá ao espírito livre o perigo de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! (MAI/HHI, “Prefácio”, §4).

A grande saúde tem como marca a força plástica, e é a partir dela que pode o espírito livre permanecer saudável mesmo em meio a terríveis privações. Esta passagem dos prefácios de 1886 repõem a formulação anterior da Segunda extemporânea. Na obra da juventude, a força plástica era responsável pelo esquecimento. “Aquele força que cresce a partir de si mesma, uma força de incorporação, de assimilação do passado e do estranho, de curar feridas, de reconstruir a partir de si formas arruinadas” (HL/Co. Ext. II. §1, §4 e §10). Indicava, naquele momento, aqueles que possuíam essa força e, portanto, eram capazes de se haver com a história e aqueles que não a possuíam e acabavam, assim, por perecer diante de uma experiência dolorosa. Todavia, no prefácio de 1886 é sobre seu si-mesmo que Nietzsche vai voltar-se para identificar a força plástica capaz de superar a doença e permitir daquele excesso de saúde que fornece ao espírito livre o “privilégio” de “viver por experiência e oferecer-se à aventura” (MAI/HHI. Prefácio, § 4).¹⁰⁰

No prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche identifica que foi a “severa enfermidade” que possibilitou, tanto as mudanças de perspectivas, quanto o desenvolvimento de um refinamento e de uma sutileza para perscrutar as diferentes avaliações.

De tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao

¹⁰⁰ No prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche fala da gratidão do convalescente e refere-se as “saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança – ” (FW/GC, “Prefácio”, §1). Digno de menção também é a identificação quanto ao aumento do repertório de interrogações após “longos e perigosos exercícios de “autodomínio” (*Herrschaft über sich*) no qual avalia que retorna como se fosse uma outra pessoa, “com algumas interrogações mais, sobretudo com a *vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou” (FW/GC, “Prefácio”, §3). A saúde e a doença são encaradas como “longos e perigosos exercícios de autodomínio” no qual Nietzsche recusa um olhar pessimista sobre a vida (FW/GC, “Prefácio”, §3).

mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes (FW/GC, “Prefácio”, §4).

A “severa enfermidade” é o grande vetor para que Nietzsche possa levar a cabo, por meio da sutileza e do refinamento, um processo no qual possa colocar em jogo questões de suma importância para o proceguimento de sua filosofia como, por exemplo, avaliar as demais filosofias, ou seja, identificar nas diferentes filosofia, e nos mais variados filósofos, justamente as respostas ao sofrer e às questões mais candentes da vida, “nas quais os pensadores que sofrem são tentados”. “Após uma tal interrogação de si mesmo (*Selbst-Befragung*), experimentação consigo mesmo (*Selbst-Versuchung*), aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora” (FW/GC, “Prefácio”, §2). É, portanto, a partir da sua própria experiência com a doença que Nietzsche desenvolve mecanismos que fornecerão a capacidade para avaliar as demais filosofias.

É no mesmo prefácio de *A gaia ciência* que Nietzsche identifica o corpo como a instância capaz de determinar a relação entre o filosofar, a saúde e a doença.

Sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido (FW/GC, “Prefácio”, §2).

Em última instância é o “*corpo doente*” que inconscientemente empurra, impele e atrai o “espírito”. Numa formulação muito próxima àquela desenvolvida na seção “Dos trasmundanos” de *Assim falou Zaratustra*, no prefácio Nietzsche identifica que aquelas filosofias que recomendam a paz, que propõem uma finalidade, um anseio para aléns, acima e aforas como sintomas/sinais das necessidades de um “*corpo doente*”. Sendo assim, fazer filosofia pode estar ligado a dois prismas. Ao prisma das deficiências ou da riqueza. Os filósofos que filosofam a partir das deficiências transformam suas filosofias em apoio, tranquilização, medicamento, para alheamento de si.¹⁰¹ Diferentemente do filosofar a partir da riqueza, que toma este ato como um famoso luxo, volúpia de uma triunfante gratidão. No primeiro caso a filosofia seria resultante de pensadores doentes. Se a doença for entendida como a desagregação dos

¹⁰¹ Novamente Nietzsche reivindica à psicologia. “Que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença: Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível” (FW/GC, “Prefácio”, §2).

impulsos e a saúde como o predomínio de um impulso imperioso então poderíamos falar que a filosofia em grande medida é fruto do si-mesmo enfraquecido dos filósofos.

Ao relatar seu estado enfermo, e a doença que acomete os filósofos, Nietzsche diz que mesmo submetido as mais duras privações, sabe que “alguma coisa *não* dorme”.

De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranquilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos. E, tal como ele sabe que alguma coisa *não* dorme, que algo conta as horas e o despertará, também sabemos nós que o momento decisivo nos encontrará despertos - que alguma coisa saltará e surpreenderá o espírito *em flagrante*, quero dizer, em fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento ou como em dias saudáveis têm contra si o *orgulho* do espírito (FW/GC, “Prefácio”, §2).

Esse “algo” conta as horas para despertar e surpreender o espírito em flagrante. Nietzsche utiliza a metáfora do viajante que confia em acordar na hora certa para explorar a relação do filósofo com os momentos de fraqueza, doença e transformação. Assim como o viajante descansa tranquilamente, certo de que será despertado por algo maior que ele, o filósofo se permite vivenciar períodos de crise – seja física, mental ou espiritual – com uma confiança implícita de que algo, no tempo certo, o despertará para um momento decisivo.

A doença permite a Nietzsche analisar as demais filosofias, bem como a sua própria. “Frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo (*Missverständniss des Leibes*)” (FW/GC, “Prefácio”, §2). Questiona, assim, se até aquele momento a filosofia não teria sido “uma interpretação” e “uma *má-compreensão* do corpo”, ou seja, do corpo enquanto o conjunto de impulsos que nele há. Portanto, as diversas filosofias seriam resultantes do cansaço, declínio do corpo doente ou, ao contrário, expressão de sua plenitude e vigor.

Enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo (FW/GC, “Prefácio”, §2).

É como “médico-filósofo” que Nietzsche se permite identificar as diversas filosofias como “sintomas” de doença ou saúde de seus filósofos, como por exemplo, a busca pela verdade. “Em todo filosofar, até o momento, a questão

não foi absolutamente a ‘verdade’, mas ‘algo diferente’, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida”. O filósofo busca identificar, assim, “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta” (FW/GC, “Prefácio”, §2).

Os filósofos, não raras às vezes, entendiam corpo e alma como algo distinto e nesse processo o corpo era entendido como secundário. Colocando-se também na condição de filósofo Nietzsche afirma de modo peremptório.

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (FW/GC, “Prefácio”, §3).

É rejeitado, categoricamente, o fato de que o filósofo possa ser um observador desapaixonado, um "batráquio pensante" ou uma máquina fria de análise e registro, de modo que a filosofia é inseparável da vida. O ato de pensar é comparado ao processo de parir: doloroso, íntimo e profundamente envolvido com tudo o que há de mais humano – sangue, paixão, tormento e destino. Assim, a metáfora do parto enfatiza a ideia do pensamento filosófico como fruto de uma entrega total à experiência da vida, em todos os seus desafios.

Mais uma vez Nietzsche recorre a um pensamento de Lutero “*não podemos* agir de outro modo” e busca mostrar que o ato de pensar e filosofar escamoteia em si uma relação com o corpo, pois o filósofo não registra passivamente os acontecimentos. O filósofo que leva em conta as suas vivências tem de continuamente parir seus pensamentos em meio a dor, em meio às paixões e aos acontecimentos que vivencia. A expressão “parir” não é fortuita, ela possui precisamente o sentido da dificuldade engendrada em cada vivência.¹⁰²

¹⁰² No Prefácio de *Aurora* Nietzsche se refere à solidão pela qual tem que percorrer aqueles que se aventuram em seus caminhos próprios. Ter o caminho para si pressupõe o perigo, a solidão, o acaso, o mau tempo, a distância em relação aos demais. “Não creiam que eu venha exortá-los às mesmas audácias! Ou à mesma solidão! Pois quem perfaz esses caminhos próprios não encontra ninguém: é o que sucede nos “caminhos próprios” (*eigenen Wege mit sich*)” (M/A, Prefácio §1). “Ninguém aparece para ajudá-lo; tem de lidar sozinho com tudo o que se lhe depara de perigo, de acaso, de maldade e mau tempo. Pois ele tem o seu caminho para si — e, como é justo, seu amargor, seu ocasional dissabor com esse “para si” (*für sich*): o qual inclui, por exemplo, saber que nem seus amigos podem imaginar onde ele está e para onde vai, que às vezes perguntarão a si mesmos: “o quê? ele prossegue? ainda tem — um caminho?” (M/A,

Um outro importante sentido para o si-mesmo, presente nos prefácios de 1886, ocorre por meio da palavra “instinto”. No prefácio de *Miscelânea de opiniões e sentenças*, Nietzsche menciona o “próprio instinto” querendo assinalar com isso a prescrição para si próprio de um tratamento antirromântico.

Uma cura espiritual, ou seja, do autotratamento anti-romântico, tal como meu instinto que permaneceu sadio inventou para mim, e me receitou ele próprio, contra um temporário adoecimento da forma mais perigosa do romantismo (VM/OS, “Prefácio”, §2. Trad.: RRTF).

Antes o filósofo alemão falou do corpo doente para avaliar as diversas filosofias, agora se atém aos “instintos”. Sendo o corpo uma multiplicidade de forças, o instinto, do qual se refere Nietzsche, é aquele que predomina e comanda sobre os demais. É nessa direção que ele “inventa” e “prescreve” um tratamento, pois ele próprio permanece sadio. O que nos importa, de maneira imediata, é essa capacidade do instinto de determinar e delegar tarefas, sobretudo, em meio as mais duras condições e adversidades. É dessa forma, que Nietzsche se refere a “uma doutrina da saúde”, de uma “disciplina da vontade” recomendada às naturezas mais espirituais como forma de combater o pessimismo fraco. Acepção parecida também está presente no prefácio de *O Nascimento da tragédia* quando Nietzsche afirma que seu instinto voltou-se contra a moral, um instinto em prol da vida, que prescreve tratamentos e que seleciona inimigos e alvos.

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto (*mein Instinkt*), como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã* (GT/NT, “Prefácio”, §5).

A visão dionisíaca, posicionada como antípoda (*antipodisch/ Antipoden*) a valorização cristã, teve sua criação devido ao instinto mais poderoso do homem Nietzsche, que a partir dessa atuação, soube olhar para o modo de vida do povo grego.

O traço autobiográfico presente nos prefácios de 1886 tem lugar novamente em 1888. Em *Ecce Homo* é sobre seus próprios instintos que Nietzsche se volta a fim de passar em revista as suas vivências e os

“Prefácio”, §1). O tema da solidão tem lugar de destaque, pois estar afastado da maioria impõe-se como uma necessidade. Todavia, nisso também se descortina um grande perigo. A busca pelo caminho próprio cria um afastamento em relação aos demais, de forma que tem que se haver sozinho diante todas as dificuldades.

acontecimentos mais prementes de sua vida, sua produção bibliográfica, sobre saúde e doença, bem como mensurar o impacto desses eventos sobre a sua filosofia.

Em sua biografia intelectual Nietzsche lança mão de inúmeras situações nas quais podemos compreender o instinto com um sentido de si-mesmo, como por exemplo: “instinto de defesa” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §6), “instinto de limpeza” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §8), instinto de cura (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §6). Nestes casos, “instinto” não é uma força em específico, mas a resultante da interação com as demais forças. São inúmeras as passagens nas quais Nietzsche mostra que seu “instinto” é capaz de decidir (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §4), de conduzir caminhos (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9) e de selecionar acontecimentos, etc. Identifica que, para um instinto tornar-se dominante, faz-se necessário o tempo certo, uma “maturação”.

– 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” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9).

As recomendações de Nietzsche vão em duas direções. A primeira parece indicar o “instinto” como um processo que acontece de forma anterior à consciência, pois a consciência é “superfície”. Todavia, parece sugerir que a consciência pode, de alguma forma, influir sobre o “tempo” do instinto fazendo-o se compreender cedo demais. E é justamente nesse ponto que é possível identificar a segunda direção da recomendação, que é evitar os “grandes imperativos”, ou seja, evitar o “tu deve”, pois junto a ele está a “palavra grande” e a “grande atitude”, é próprio da consciência de tudo querer controlar, capaz de representar perigo ao instinto. Entretanto, Nietzsche mostra que o “instinto” continua a atuar como uma “‘ideia’ organizadora”.

– Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora (*Idee organisierende*), 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 (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9).

Ao colocar a palavra “ideia” entre aspas Nietzsche sugere uma relação umbilical com a dinâmica das forças no corpo. São elas que interpretam e fazem pensar. Uma “‘ideia’ organizadora” é, portanto, a resultante do domínio daquela

força que comanda e organiza as demais. Ela vai crescendo na profundidade até se tornar dominante. De modo aquém da consciência a “ideia’ organizadora” cresce na profundidade, comanda, conduz e prepara. Esteve atuando lentamente o tempo todo. Contudo, esse “atuar” do instinto só pode ser entendido plenamente pela consciência depois do “tempo”. É como se Nietzsche tivesse sugerindo uma espécie de “se deixar levar”, de uma certa entrega, de confiança no caminho que o instinto percorre em seu anseio de dominar, na qual até mesmo os “desvios” e as “vias secundárias” se mostram como necessárias até a assunção da tarefa. Estamos, portanto, diante de uma “maturação” necessária para que o trabalho do instinto possa esclarecer sobre a tarefa. “– Constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9). Assim, no momento certo a “ideia’ organizadora” começa a dar ordens, conduzir *de volta* dos desvios, das vias secundárias da “tarefa que fica além da tarefa”¹⁰³ e, pouco a pouco, preparar qualidades e capacidades que se mostrarão indispensável para a tarefa (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9).

Um sentido importante para o si-mesmo tem presença no contexto de reflexão sobre a doença e a recuperação da saúde. Nietzsche sugere que a doença forneceu possibilidade de cura, de libertação, haja vista que permitiu uma completa inversão dos hábitos e possibilitou o esquecimento, a quietude, o ócio, o ser paciente (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §4). É justamente nesse contexto que menciona a recuperação sobre “aquele Si-mesmo mais ao fundo” (*Jenes unterste Selbst*). Algo próprio que se encontrava submetido a “outros Eus”.

Aquele Si-mesmo mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (– isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim *voltou a falar* (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §4).

¹⁰³ É a partir de sua própria experiência que Nietzsche avalia a construção dos conceitos mais candentes de sua filosofia. “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 de 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 *brotaram* um dia subitamente maduras e em sua perfeição última (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9. Trad.: Modificada).

Identifica que houve um despertar lentamente depois de, por tanto tempo, ouvir/ler outros *eus*. Certamente ao falar de “Si-mesmo mais ao fundo” pode ser equiparado ao Si-mesmo, pois trata-se daquele algo que “desperta”, de modo que a época doente é classificada como a suprema cura e retorno a si. “Basta olhar *Aurora*, ou ‘O andarilho e sua sombra’, para compreender o que foi esse ‘retorno a *mim*’: uma suprema espécie de *cura*! ... A outra apenas resultou desta” (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §4) (grifos do autor). A doença permitiu, então divisar que no fundamento era sadio, necessário para evitar quedar-se no pessimismo e julgar a vida a partir da enfermidade. “Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de restabelecimento de si mesmo proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). A identificação de que sadio como totalidade passa pela compreensão de que o si-mesmo de Nietzsche, enquanto instinto imperioso, escolhe “os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). Assim, o si-mesmo de Nietzsche permitiu que escolhesse remédios certos. O que equivale a dizer que instintivamente escolhe por aquilo que se beneficia a si mesmo, ao contrário dos decadentes que sempre escolhem aquilo que é prejudicial. “Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). Retorna, assim o tema do egoísmo, já entendido como plenitude fisiológica. Portanto, quando se refere ser sadio na sua totalidade alude a hierarquia de instintos. “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio (Grunde gesund)*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). Nietzsche diz que tomou a si mesmo em mãos e que para tal é necessário ser no “fundo sadio”, para “curar-se a si mesmo” e fazer da doença um poderoso estimulante para a mais sadia “vontade de saúde”. Ao contrário, “um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). Dessa forma, um instinto sadio forma uma “vida que vingou” e impõe um “princípio seletivo”, pois escolhe aquilo que é salutar, que agrada. Ele “inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua soma*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). Há, portanto, uma espécie de

despreparo necessário diante do inaudito: “devo estar despreparado, para estar senhor de mim” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §4).

Se o instinto enquanto “‘ideia’ organizadora” depende de uma “maturação” e, para recuperar “aquele Si-mesmo mais ao fundo”, é necessária também a paciência ao instinto de defesa, que tem como característica uma lentidão quando em confronto com um “estímulo que se aproxima” (EH/EH “Por que sou tão sábio”, §2). Nietzsche nomeia as características desse instinto, como a não reação imediata e a descrença no infortúnio. Por fim diz que acaba de descrever a si mesmo. “– Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §2). O que nos faz perceber que as características que descreveu são resultantes do fato de ser o “oposto de um *décadent*”, ou seja, seu instinto dominante determinou escolhas e ações.

O instinto de defesa de si-mesmo está presente na interpretação sobre o poema de Píndaro “torna-te o que tu és”, presente como subtítulo de *Ecce homo*, Nietzsche remete ao demorado trabalho do instinto que, oculto nas profundezas, pouco a pouco torna-se dirigente da tarefa, da destinação, e é capaz de efetuar as seleções necessárias dos fatos e dos acontecimentos, o “bastar-se por si mesmo” que só a tipologia nobre é capaz de encampar como uma estilística do gosto.

Nietzsche diz que a sua enfermidade possibilitou enfrentar o ressentimento e, se refere a um instinto de cura capaz de dar conta das vivências e das lembranças que ferem ou não deixam a ferida cicatrizar. Ainda que a doença seja algo que enfraquece o instinto de cura, o instinto de defesa, esmorece a capacidade de rechaçar, de se desvencilhar, o não dar conta. É em relação a esses perigos que o fatalismo russo é apresentado como uma espécie de remédio. “Estar doente é em si uma forma de ressentimento. – Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de *fatalismo russo*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §6).

O fatalismo russo é uma forma de contenção de desperdício de energia utilizado pelo soldado diante da dureza da guerra. Então, ele deita-se na neve, contém a energia e, como se hibernasse, evita a reação e o desperdício de energia que daí resultaria. Não reage, mas aceita, acolhe.

A grande razão (*Die grosse Vernunft*) desse fatalismo, que nem

sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação (EH/EH “Por que sou tão sábio”, §6. Trad.: Modificada).

A “grande razão” do fatalismo russo é conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação.

O instinto de defesa também é nominado por Nietzsche de “*gosto*”. Em contexto no qual avalia questões como a alimentação e a escolha dos lugares, o filósofo escreve: “a palavra corrente para esse instinto de autodefesa é *gosto*” e credita a esse instinto um selecionar de eventos e acontecimentos como aquilo que se vê, se ouve. “– na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8). Outra característica do instinto de defesa é evitar que o “Não” se torne um hábito, gerando assim grande desperdício de energia. “Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira inteligência (*Klugheit*), primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8).

Cabe a ressalva sobre essa “inteligência” característica do instinto como “imperativo” que impõe um selecionar e é tão importante que Nietzsche o utiliza como uma prova de que se é uma “necessidade”. A contraposição ao altruísmo está no fato de que este diz “Sim” quando seria relevante dizer “Não” e “a *dizer Não o mínimo possível*” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8). Chamamos atenção para o fato de que o “instinto de defesa” não está presente em todas as tipologias, pois aqueles que não são “saudáveis no fundamento” fazem justamente escolhas por aquilo que é mais prejudicial. O instinto evita assim que certas coisas “se aproximem” evitando “um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo” a tal ponto de não ser possível mais defender-se.¹⁰⁴

O instinto prescreve assim não “tornar-se apenas reagente” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8). A “não reação” é recomendada também como forma

¹⁰⁴ Juntamente com a escolha da alimentação, do clima e do lugar soma-se o cuidado com a “escolha de sua *espécie de distração*. Também nisso a medida em que um espírito é *sui generis* torna ainda mais estreitos os limites do que lhe é permitido, ou seja, *útil* (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §3).

de estancar o ressentimento, pois este ataca aquele conjunto de afetos depressores: aborrecimento, impotência e a sede de vingança, o revolver venenos. Importa notar que Nietzsche diz que para os exaustos a reação produz um rápido consumo e esgotamento das energias nervosas, de forma que o ressentimento é proibido para o doente. Todavia, parece ser a sua mais “natural inclinação” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §6).

É relevante o impacto sobre o si mesmo do que fora tradicionalmente entendido como “coisas pequenas”, indiferenças. No caminho para as “grandes tarefas” a “alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo (*der Selbstsucht*) – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10). Nas coisas até então encaradas como pequenas Nietzsche identifica não apenas a atuação de poderosos instintos, mas encara como formas de *reaprender*, nisso reside o anseio de considerar coisas que até agora a humanidade negligenciou e ao mesmo tempo colocar sob suspeição aquilo que mais grandemente se venerou, mas que “não são sequer realidades”, mas construções a partir de “instintos ruins, naturezas doentes”. É nessa questão que estão engendrados os conceitos como: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10). Dessa forma, o desprezo pelas “coisas pequenas”, como o clima, a alimentação, a distração e outros, no fundo é o desprezo por aquilo que é o fundamental da vida. Nietzsche fala sobre um necessário reaprendizado precisamente sobre essas coisas, sobre aquilo que são “mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo”.

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 (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10).

Nietzsche identifica em si mesmo o que chama de uma “finura suprema para os sinais de instintos sãos”. Falta-me qualquer traço doentio; mesmo em tempo de severa doença não me tornei doente” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10).

Algo semelhante acontece com o instinto de limpeza. Trata-se de um “faro” desenvolvido por meio de sua fisiologia, fato que o faz perceber as

entranhas de cada alma.

Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – que digo? – a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §8).

É por meio dessa sensibilidade que pode identificar questões relativas às diversas tipologias. A sensibilidade e suas “antenas psicológicas” faz com que se aposse de segredos e toma contato com a “sujeira *escondida*” em cada natureza, até mesmo aquela disfarçada por camadas posta pela educação (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §8).¹⁰⁵

A tarefa torna todo o caminho percorrido como necessário, elucida e justifica o caminho não como um *telos*, mas como algo necessário. Nesse entendimento, Nietzsche empreende uma valoração sobre aquilo que costumeiramente foi entendido como desacertos, desvios, malogros, o desperdício em relação à própria tarefa. Se tudo foi necessário, se tudo aconteceu da única maneira possível que poderia ter acontecido, não faz nenhum sentido falar de erro.¹⁰⁶

Nietzsche se refere ao “retorno a si” depois de um “desvio do instinto”. É a partir desse movimento que analisa a ruptura em relação às concepções estéticas-filosóficas do dramaturgo Richard Wagner.

O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um

¹⁰⁵ Em *Para além do bem e do mal* Nietzsche se refere ao “instinto supremo de limpeza”. “O instinto supremo da limpeza que coloca seu portador no mais singular e perigoso isolamento, como um santo: pois justamente isso é santidade – a espiritualização suprema do mencionado instinto. Ter alguma ciência de uma indescritível felicidade e plenitude no banho, algum ardor e avidez que continuamente impele a alma a sair da noite para a manhã, e do que é turvo, do infortúnio, para o claro, brilhante, fino, profundo –; um pendor como esse, assim como distingue – é um pendor nobre –, também separa. A compaixão do santo é compaixão pelo desasseio do humano, demasiado humano. E existem graus e alturas em que a compaixão mesma é por ele sentida como poluição, desasseio (JGB/BM §271). Em *O anticristo* ao estabelecer a crítica da igreja e do Novo Testamento Nietzsche afirma que lhes falta o “instinto de limpeza” (*die Instinkte der Reinlichkeit*), havendo apenas “instintos ruins” no Novo Testamento e a falta de coragem para esses instintos (AC/AC §46).

¹⁰⁶ No pós-prefácio de *Ecce homo* uma inscrição bastante sugestiva do ponto de vista da necessidade e da gratidão pela vida. “Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez”. Na ocasião de seu quadragésimo quarto aniversário Nietzsche passa em revista aos acontecimentos de sua vida e suas obras. “O que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da *transvaloração de todos os valores*, as *Canções de Zarathustra*, 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” (Escrito pós-prefácio de *Ecce Homo*).

sinal (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §3).

A ruptura com Wagner ou a cátedra da Basileia não são eventos em si, mas sinais deflagrados a partir do perceber de um desvio em relação ao instinto. Mas o que significa falar de “uma atitude escolhida contra o próprio instinto”? Ou, então que percebeu “um total desvio” de seu “instinto”? Como é possível desviar-se do instinto se é justamente ele que determina as tarefas? Cabe avaliar a observação de Nietzsche: “foi então que atinei pela primeira vez a relação entre uma atitude escolhida contra o próprio instinto”. O filósofo aponta para situações nas quais poderia ocorrer, justamente, o “desvio” do instinto. Menciona o “absoluto isolamento e desprendimento das relações habituais”, bem como a “imposição de não mais me deixar cuidar, servir, *socorrer*”. Esses eventos parecem “trair” a “a incondicional certeza de instinto sobre o *que*, então, era mais que tudo necessário (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §1). É diante desses cenários que correu o risco de aderir a “necessidade de entorpecimento da sensação de vazio através de uma arte narcótica”, tal qual a arte de Wagner.

Se toda ação se dá pela atuação de um conjunto de instintos, então, podemos concluir que uma atitude contra o instinto se refere ao domínio, em certos momentos, de instintos de declínio sobre aqueles de ascensão, aqueles que trabalham para consumir a tarefa, a ausência de “*tutela* de um instinto imperioso”. Diante de tal “desvio”, de uma “atitude contra o instinto” Nietzsche precisou “retomar a si”, retomar a sua tarefa.

Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retomar a mim. De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado – quão inútil e arbitrariamente toda a minha existência de filólogo destoava de minha tarefa (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §3).

O que propiciou o retorno a si mesmo está ligado ao desvio do instinto, a *impaciência* consigo. Portanto, de uma reflexão que tem a ver com a “grande razão” do corpo.¹⁰⁷ Assim, o trabalho de certos instintos mostrou-se decisivo para

¹⁰⁷ É o que Nietzsche sugere no parágrafo 201 de *Para além do bem e do mal*. “Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionadamente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão (*grosse Vernunft*) serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais” (JGB/BM §201).

não mais ceder, não mais seguir e confundir-se com outros.

Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doenças, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna ‘falta de si’ (*Selbstlosigkeit*) (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §4).

Nietzsche fala de uma ignorância, de uma juventude, de uma letargia e de um sentimento do dever como algo que o fez se perder de si mesmo. Estaria essa “juventude” ligada a necessidade de “maturação” dos instintos, àquela “impaciência” para se compreender e compreender a tarefa diante de si? De todo modo, a doença forneceu a ele uma possibilidade de libertação. Ao refletir sobre a “radical insensatez” de sua vida Nietzsche identifica o “idealismo” como tal (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2). Classifica como “a verdadeira fatalidade” de sua vida “a ignorância *in physiologicis* [em questões de fisiologia]”, ou seja, “– o maldito “idealismo”.

O desvio do instinto também é classificado como “falta de si”, “ausência de si mesmo” (*Selbstlosigkeit*). “Faltava um sutil “cuidado de si mesmo” (*Selbstigkeit*), a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si mesmo”, um esquecimento da distância própria – algo que jamais me perdoou” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2). Entre os acontecimentos pelos quais Nietzsche credits a não observância desses preceitos os eventos do tempo em que era professor 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” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2). É ao idealismo que Nietzsche credits.

Todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e “modéstias” exteriores à *tarefa* de minha vida, por exemplo, que me tornasse filólogo – por que não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos? (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2).

No “retorno a si mesmo” mais uma vez a solidão desempenha relevante papel, de modo que a “contínua superação” de si mesmo implica a “necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §8).

4.2 “Ausência de si-mesmo” e “ser em si-mesmo”

A ausência de si-mesmo liga-se ao tema do altruísmo, do desinteresse, da abnegação, geralmente contraponto ao egoísmo. No parágrafo “*Moral como problema*” de *A gaia ciência*, Nietzsche busca invalidar o valor das ações abnegadas, pois estão ligada a uma “falta de personalidade” “que nega e renega a si mesma”. Nesse entendimento, o “*grande amor*”, o amor de si, por ser característico de “espíritos fortes” e seguros, é necessário para o enfrentamento dos problemas filosóficos.

A “abnegação” não tem valor, seja no céu ou na terra; todos os grandes problemas exigem o *grande amor*, e deste são capazes somente os espíritos fortes, redondos, seguros, que se apoiam firmemente em si mesmos (FW/GC §345).

Em *Ecce homo*, Nietzsche observa que foi na obra *Aurora* que iniciou a luta contra a “moral da renúncia de si” (*die Entselbstungs-Moral auf*) (EH/EH, “Aurora”, §2).¹⁰⁸ A crítica da compaixão, assim, visa pôr em evidência o “valor natural do egoísmo”, subtraído durante milênios. Esse “valor” indica precisamente uma plenitude fisiológica, um ganho de força, que o filósofo coloca como parte da linha ascendente da vida. Se analisarmos a sufixo “ego” que compõe a palavra “egoísmo” verificamos que há um sentido do “eu” que vai além do domínio da “pequena razão” da consciência. “Ego”, em contextos específicos, assinala uma integridade entre a consciência e as forças do corpo. Tal fato pode ser verificado, por exemplo, quando Nietzsche se refere ao egoísmo forte enquanto plenitude fisiológica.¹⁰⁹ Dentro dessa problemática é possível, portanto, uma abordagem que investigue a questão do egoísmo, haja vista que

¹⁰⁸ Em uma série de *Anotações* datadas de 1881, no período de *Aurora*, Nietzsche busca entender como altruísmo foi se constituindo nos costumes da comunidade e foi tornado preferível em relação ao egoísmo.

¹⁰⁹ A respeito do tema do egoísmo/altruísmo em *Ecce Homo* Nietzsche recusa a dicotomia entre altruísta e egoísta e se refere ao “ego” como um “embuste superior”, um “ideal”. “— aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, 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*” (EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §5). É preciso considerar que Nietzsche visa assinalar o mascaramento do egoísmo através do altruísmo. Quando se refere que tudo é “ego” está assinalando a hierarquia das forças que sempre interpretam. Todavia, ao falar do “ego” como um embuste está equiparando ao eu. Não é por acaso que a palavra “ego” aqui aparece grifada, indicando um deslocamento do seu sentido original.

tanto o substantivo egoísmo (*Selbstsucht/egoismus*), quanto o adjetivo altruísmo/abnegação (*Selbstloss*) possuem “*selbst*” em suas composições.

É a partir da ciência fisiologia que Nietzsche investiga o “egoísmo” e identifica que no interior do organismo, quando um órgão não pode impor sua autoconservação, sua renovação de forças do todo degenera (EH/EH, “Aurora”, §2). Não por acaso a exigência do “fisiólogo” é a “*extirpação*” da parte degenerada. Todavia, o sacerdote, por meio da compaixão, é aquele que não apenas evita a extirpação da parte degenerada, mas visa degenerar o todo. “Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina” (EH/EH, “Aurora”, §2). A figura do fisiólogo é contraposta à figura do sacerdote. O primeiro evita a compaixão aos degenerados justamente por entender a necessidade de extirpar a parte que degenera o todo, ao passo que o poder do sacerdote se nutre precisamente da degenerescência. É a partir desse entendimento que os conceitos manipulados pelo sacerdote são “conceitos mentirosos”, como, por exemplo, “alma”, “espírito”, “livre arbítrio”, “Deus”, etc. Nietzsche questiona se a perpetuação desses conceitos não visariam, justamente, “arruinar fisiologicamente a humanidade” (EH/EH, “Aurora”, §2). Assim, o valor atribuído ao altruísmo é um sinal decisivo do predomínio do tipo sacerdotal, inclusive em esferas não religiosas. A moral que valoriza o altruísmo é, assim, uma “moral da *décadence*”, “a vontade de fim”.¹¹⁰

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 (EH/EH, “Aurora”, §2).

Arrogando a si própria como a “moral em si” a “moral da compaixão desencadeia, a partir dessa métrica, toda a hostilidade ao egoísmo.

É a partir dessa identificação que Nietzsche se refere a uma “ausência de si-mesmo” (*Selbstlosigkeit*) como algo ligado intrinsecamente ao “desprezo pelo corpo”. Com a debilidade do corpo transformada em “ideal” o que resta é a valoração na salvação da alma. Está pronta a receita para a *décadence*. “– A

¹¹⁰ Em *O Anticristo*, Nietzsche caracteriza o altruísmo cristão como sintoma da perda dos instintos fortes. “Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, prefere o que lhe é desvantajoso” (AC/AC §6).

perda de centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a ‘ausência de si-mesmo’ – a isto se chamou moral até agora” (EH/EH, “Aurora”, §2. Trad.: Modificada). Trata-se, portanto, da “perda do centro de gravidade”, da “resistência aos instintos naturais”. Questões ligadas a ausência de hierarquia na qual não predomina os instintos afirmadores da vida.

No parágrafo 33 de *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche investiga o “valor natural do egoísmo” (*egoismus*) relacionando-o com a fisiologia. “– O egoísmo (*Selbstsucht*) vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §33). É possível identificar, portanto, um egoísmo fraco incapaz de afirmar a si mesmo e, a despeito disso, necessita, se travestir com as roupagens do altruísmo.

Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §33).

Cada “indivíduo” pode ser examinado a partir dessa métrica, se representa a linha ascendente ou descendente da vida. O papel do egoísmo é central nessa avaliação, haja vista que a “linha ascendente e descendente” vai muito além do “indivíduo”, que não é um “átomo”, nem um “elo da corrente”, mas “toda a linha “ser humano” até ele mesmo”, ou seja, o valor deve ser pensado em relação a “totalidade da vida”. Nietzsche avalia, assim, se o “indivíduo” é capaz de criar seu *optimum* de condições.

Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento (– as doenças já são, em termos gerais, consequências do declínio, *não* suas causas), ele tem pouco valor, e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §33).

O predomínio da “degeneração” e do “adoecimento” significa uma escolha instintiva, por parte daqueles que desqualificam o egoísmo, sobre o que é prejudicial para si-mesmo. Tal fato acontece por que os instintos destes encontram-se desnorteados, predominando a negação da própria vantagem, ou seja, em vez de atribuir valor a si mesmo estes “indivíduos” põem em relevo a falta de valor da vida, avaliam e julgam o valor da vida a partir de si mesmo (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §35).

A moral altruísta é identificada como “*moral da décadence*”, haja vista que é responsável por preconizar a atrofia do egoísmo.

Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar *sua própria* vantagem” – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §35).

No altruísmo, o doar-se pelo outro escamoteia uma escolha instintiva que passa pela “desagregação dos instintos”. Essa desagregação culmina com a escolha instintiva do que é prejudicial “*para si*”. Tal fato acontece porque os instintos encontram-se desagregados, pois predomina a negação da própria vantagem.¹¹¹ A mentira para si mesmo é assim deslocada para uma avaliação sobre o valor da vida, quando antes se trata de uma incapacidade para “*encontrar*” a própria vantagem. “Em lugar de dizer ingenuamente “*eu não valho mais nada*”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor – a *vida* não vale nada”. Essa concepção é perigosa e contagiante, pois prolifera tanto na filosofia, quanto na religião e possui capacidade para envenenar a “*vida* durante séculos”, milênios (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §35). A partir desse entendimento, Nietzsche busca compreender o “egoísmo da vontade” e “o *phatos* da distância” que caracteriza a maneira nobre de valorar.

A “ausência de um si-mesmo” (*Mangel an Selbst*)¹¹² e de um “sentimento de um si-mesmo” (*Selbstgefühl*) é colocado *pari passu* com a compaixão e o amor ao próximo.

Os tempos fortes, as civilizações *nobres*, veem na compaixão, no ‘amor ao próximo’, na ausência de um si-mesmo e de um sentimento de si-mesmo, algo de desprezível (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”,

¹¹¹ O altruísmo tornado virtude é o *laimotiv* do amor cristão. Não por acaso Nietzsche identifica que Wagner se deixou capturar pelas malhas do cristianismo, reproduzindo assim o “mal entender-se” do cristão. “Também Wagner o entendeu mal [o cristianismo]. Eles acreditam ser desinteressados do amor, por querer o benefício de outro ser, às vezes contra o benefício próprio. Mas em troca desejam *possuir* o outro ser” (WA/CW §2). Na figura de Wagner reaparece a crítica ao amor “desinteressado” cristão. Longe de querer o benefício do outro deseja, isto sim, a posse do outro. Na crítica ao amor cristão Nietzsche traz a concepção do que seria um amor mais próximo à natureza. “– Finalmente o amor, o amor retraduzido em natureza! [...] Mas o amor como fado, como fatalidade, cínico, inocente, cruel” (WA/CW §2). Assim, o amor é entendido como destino, fatalidade e, justamente por isso como possuidor daquelas características da natureza. Em outras palavras, para além de todo sentimentalismo moral.

¹¹² Nietzsche usa mais três vezes essa expressão: “Desprezamos o despossuído – portanto, também aquele que não consegue se controlar, que não possui a si mesmo. De acordo com nossa percepção, ele não é desprezado como um egoísta, mas como um cata-vento de impulsos e falta de si mesmo” (Nachlass/FP, 12[12] – Outono de 1881). “Desconfio de todas as pessoas morais: sua falta de autoconhecimento e autocontrole não apenas me deixa impaciente com seu intelecto, mas a visão delas me ofende” (Nachlass/FP, 26[121] – Verão-Outono de 1884).

A “ausência de um si-mesmo” tem ligação, portanto, com a fraqueza típica de um tempo que põe em evidência as “virtudes do trabalho”, da despreensão e da cientificidade. Um tempo diferente, do perdulário e rico em “fatalidade” do Renascimento, este que ainda tinha em alta conta “o abismo entre homem e homem, entre classe e classe, a pluralidade de tipos, a vontade de ser si mesmo (*selbst zu sein*), de se destacar” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §37. Trad.: RRTF).¹¹³

Em *O Anticristo*, Nietzsche aborda o cristianismo enquanto “religião da compaixão”. Ponto este já iniciado em obras anteriores como *Aurora* e *A gaia ciência*, por exemplo. “A compaixão passa por desprezível e indigna de uma alma forte, terrível; [...] ser objeto de compaixão era ofensa” (M/A §18). Contudo, na obra de 1888, a crítica ganha tons decisivos em vista do projeto da transvaloração de todos os valores. No que concerne ao si-mesmo, é preciso lembrar que a compaixão, fruto do amor ao próximo, ocorre sob o prisma de uma debilidade. Qual seja, o cristão quer sair de si mesmo porque é incapaz de ter satisfação com algo que é próprio dele, então vai ao próximo movido por uma incapacidade de ser si mesmo.¹¹⁴ Desse modo, a grande “astúcia” cristã está em chamar essa debilidade de virtude e querer avaliar o mundo tendo por base essa métrica.

O amor-próprio cristão elevou os “instintos ruins” (*schlechter Instinkte*) à enésima potência fazendo do ressentimento uma marca.¹¹⁵ Assim, a compaixão

¹¹³ As considerações de Nietzsche sobre a “vontade de ser si mesmo” e se destacar encontram-se em meio à crítica da cultura europeia locatária das concepções de igualdade e nivelamento, de um tempo fraco. [“– Os tempos se medem por suas *forças positivas* – e com isso se verifica que aquele tempo tão perdulário e rico de fatalidade do Renascimento é o último *grande* tempo e que nós, nós, modernos, com nosso angustiado cuidado por nós mesmos e nosso amor ao próximo, com nossas virtudes do trabalho, da despreensão, da legitimidade, da cientificidade – colecionadores, econômicos, maquinais – somos um tempo *fraco*” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §37. Trad.: RRTF).

¹¹⁴ Vai nessa direção a identificação feita por Nietzsche, em *O caso Wagner*, de que o cristão quer se desvencilhar de si mesmo. “O cristão quer *desvencilhar-se* de si mesmo (*von sich loskommen*). Dessa forma, se instala um confronto permanentemente consigo próprio no qual é preciso que haja castigo, tortura, flagelo direcionado a si-mesmo (NW/NW, “Epílogo”). As consequências são avassaladoras: a insatisfação, o desviar-se de si mesmo, a crueldade voltada contra si mesmo.

¹¹⁵ Ressentimento, esse, que se infiltra nas instituições e na política moderna. “Nossa política está doente dessa falta de coragem! - O aristocratismo dos sentimentos foi solapado da maneira mais subterrânea pela mentira da igualdade das almas; e se a crença no ‘privilegio da maioria’ faz revoluções e as fará é o cristianismo, que ninguém duvide, são os juízos de valor cristãos que traduzem toda revolução meramente em sangue e crime! O cristianismo é um levante de

está em oposição aos “afetos tônicos (*tonischen Affekten*), justamente aqueles responsáveis pela elevação do “sentimento vital”.

O padecer mesmo se torna, com a compaixão, contagioso; em certas circunstâncias, com ela, pode ser alcançado um total de desgaste de vida e de energia vital (*Lebens-Energie*), que fica em uma proporção absurda com o quantum da causa (– o caso da morte do Nazareno) – (AC/AC §7. Trad. RRTF).

A compaixão possui, assim, um “caráter perigoso” e “hostil à vida”.¹¹⁶ Dessa forma, há a necessidade de ser médico, de usar um bisturi para “dissecar” a fisiologia do cristão. Neste ponto, Nietzsche arroga para si a condição de filósofo-médico que faz da crítica à compaixão um presente de amor ao homem, um presente para a humanidade vindoura. “Nada é mais insalubre, em meio a nossa insalubre modernidade, do que a compaixão cristã. Aqui ser médico, aqui ser inexorável, aqui usar o bisturi”. Assim, um outro modo de “amor ao homem” é característico de um tipo capaz de ser médico (AC/AC §7).

Tais procedimentos tornam-se necessários, haja vista que o cristianismo “travou uma guerra de morte” contra os “instintos fundamentais” da tipologia nobre e lançou sobre eles a pecha de mau, de modo que o “ser forte” passou a ser reprovável.

Transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito (AC/AC §5).

A inversão valorativa transformou em “ideal” justamente aquilo que é “fraco, baixo, malogrado”. Assim, ao se referir que houve uma corrupção “razão das naturezas mais fortes de espírito” Nietzsche lança mão daquilo que entende ser os elementos característicos da vida. “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento (*Instinkt für Wachsthum*), de duração, de acumulação de forças, de

tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem altura: o Evangelho dos 'baixos' torna baixo” (AC/AC §43. Trad.: RRTF).

¹¹⁶ É nesta direção que vai afirmar em *O anticristo* que a compaixão, em toda extensão, cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da seleção. Conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que mantém firmes na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático (AC/AC §7). Com a compaixão a vida é negada, tornada mais digna de negação - a compaixão é a praxe do niilismo. Dito ainda uma vez: esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de valor da vida: tanto como multiplicador da miséria quando como conservador de todo miserável, ele é um instrumento capital para a intensificação da *décadence* - compaixão persuade ao nada! Não se diz “nada”: diz-se, em vez disso, “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou Nirvana, redenção, bem-aventurança (AC/AC §7).

poder: onde falta a vontade de poder, há declínio” (AC/AC §30). Nesta direção é identificado no cristianismo um “ódio instintivo à realidade”. Dito de outro modo, o si-mesmo do cristão centrado na “extrema capacidade de sofrimento e excitação” estabelece uma “exclusão instintiva” (AC/AC §30) a tudo aquilo que é valorado pelas estirpes nobres.¹¹⁷ Como fruto desse profundo ódio nasce o amor e a beatitude. “Não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – o amor como única, como última possibilidade de vida. Eis as duas realidades fisiológicas nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção (AC/AC §30).

Se no cristão vigora um “ódio instintivo a realidade” no nobre, ao contrário, domina um instinto que diz “Sim”. É nesse sentido que Nietzsche resgata aspectos do mundo grego e romano.

A nobreza do instinto (*Die Vornehmheit des Instinkts*), do gosto (*der Geschmack*), a pesquisa metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a vontade para o futuro do homem, o grande Sim a todas as coisas visíveis como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida (AC/AC §59).

Diferentemente do instinto do cristão, o instinto nobre diz um “grande Sim”, tanto ao futuro do homem, quanto aquilo que pode perceber pelos sentidos e a própria realidade mesma. Assim, compreende que “o instinto dos mais espirituais” (*der Instinkt der Geistigsten*) é um instinto que diz Sim. Não há indignação, mas contentamento.

Os homens mais espirituais, sendo os mais fortes, encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína: no labirinto, na dureza consigo e com os outros, na tentativa; seu prazer é a autosujeição (*die Selbstbezwungung*): o ascetismo torna-se neles natureza, necessidade, instinto. A tarefa difícil é para eles privilégio, lidar com fardos que esmagam outros, uma *recreação*... (AC/AC §57).

Os espíritos livres tornando a retidão em instinto e paixão estariam em condições de compreender o que é o cristianismo e fazer uma declaração de

¹¹⁷ Neste ponto Nietzsche resgata suas formulações de *Para a Genealogia da moral*. “Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do Não àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã. Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si. [...] 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/AC §24).

guerra à essa “mentira santa” (AC/AC §36). Necessário para tal uma “disciplina do espírito” (AC/AC §36). Dessa forma, Nietzsche faz elogios ao período da renascença como aquele que mais buscou restaurar na modernidade uma nobreza. Ele possibilitou a transvaloração dos valores cristãos para conduzir a um estado mais elevado, mais nobre. O Renascimento foi, assim, a “grande guerra”, o ataque frontal ao coração do cristianismo, a sede mesma do cristianismo a fim de levar ao trono os valores nobres, para dentro dos instintos mesmos. Alude a tentativa de instituir César Bórgia como Papa e faz a crítica a Lutero e aos alemães como aqueles que deram fim a essa tentativa (AC/AC §61). No entender de Nietzsche, a derrota do Renascimento representou o triunfo dos instintos débeis frente aos instintos mais fortes.

Cultivar na *humanitas* uma contradição, uma arte da violação de si mesmo (*Selbstschändung*), uma vontade de mentira a todo custo, uma aversão, um desprezo de todos os instintos bons (*guten*) e honestos (*rechtschaffnen*)! – Eis as bênçãos do cristianismo! (AC/AC §62).

Nietzsche identifica o instinto característico da tipologia cristã como capaz de determinar a maneira como os cristãos se relacionam com a vida. Portanto, há um significado específico para “instinto” que pode ser correlato ao de si mesmo, ou seja, “instinto” tomado como capaz de determinar comportamentos e comandar diversas situações, como a força dominante que numa dada multiplicidade triunfou sobre as demais e as organizou sobre seu comando. O instinto do cristão não se refere a uma força específica entre muitas, mas daquela que triunfou e foi capaz de dirigir as demais. Ao declarar o cristianismo “a grande maldição” Nietzsche também o acusa de provocar “a grande corrupção interior” (*die Eine grosse innerlichste Verdorbenheit*). Tal acusação está ligada ao “grande instinto de vingança” (*den Einen grossen Instinkt der Rache*) com o qual o cristianismo atua. Uma vingança nas sombras, furtiva, subterrânea, pequena. “– eu o declaro a perene mácula da humanidade [...] A partir de hoje? – Transvaloração de todos os valores! (AC/AC §62. Trad.: Modificada).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, visando o contraponto a ausência de si mesmo e as características dos tempos modernos, Nietzsche se utiliza da figura de Goethe como aquele que foi capaz de carregar os mais fortes instintos do século XVIII: a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico. O elogio a Goethe encontra seu elemento central no fato de que ele não se “desprende da vida”,

justamente o contrário, toda a atividade prática e a multiplicidade de situações as quais se envolveu visava tão somente a glorificação da vida.

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo (*sich selbst im Zaume habenden*) e a reverência por si mesmo (*vor sich selber ehrfürchtigen Menschen*), que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §49).

O elogio ao escritor alemão vai em duas direções. A primeira no fato de que este teria concebido um homem forte, cultivado, não apenas hábil fisicamente, mas que deve ter as “rédeas de si mesmo” e a “reverência por si mesmo”. Este homem seria forte o suficiente para a liberdade e para a tolerância. Na segunda direção, Nietzsche identifica que todas as vivências de Goethe visavam tão somente a si mesmo. Longe de querer melhorar a humanidade ou pretender uma universalização de suas ações, o objetivo era somente a si mesmo. Este aspecto já havia sido identificado por Nietzsche por ocasião em que toma Schopenhauer e Wagner como modelos na Terceira e Quarta extemporâneas, respectivamente. Assim, Nietzsche assinala, através da figura de Goethe, o que seriam algumas das diretrizes da tipologia nobre, do ser aristocrático.¹¹⁸ Na sua figura se condensaria a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico. Goethe sempre manteve os horizontes delimitados, pôs-se dentro da vida e a tomou tanto quanto possível sobre si, acima de si, em si. “ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §49). Também Goethe foi, em certo sentido, um extemporâneo, pois levou a termo uma vertiginosa tentativa de superação de seu tempo, no mesmo passo em que visava a superação de si mesmo.

Objetivando alcançar “uma cultura nobre” em plena modernidade, Nietzsche se refere às “tarefas que necessitam de educadores” e de um tipo de “preparação para a espiritualidade” (*Vorschulung zur Geistigkeit*): “Deve-se aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar* e *escrever*. o objetivo, nos três casos, é uma cultura nobre (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §6). O aprender a ver está ligado a habituar o olho ao sossego, à paciência, à

¹¹⁸ Elogios a Goethe em aspectos semelhantes a esse teve lugar também em *Miscelânea de Opiniões*, de 1879. “Em suas obras ele foi ao encontro dos impulsos mais elevados, mais nobres, mais impetuosos, ainda que mais confusos, desses jovens [...] – Goethe estava acima dos alemães em todo aspecto, e ainda hoje está (VM/OS §170).

suspensão do julgamento. A sugestão neste item é uma espécie de lentidão e de não satisfação ao frenesi provocado pelas sensações. Uma preparação para a espiritualidade envolve, portanto, a não reação imediata a um estímulo e, dessa forma, poder tomar em mãos os “instintos inibidores (*Instinkte hemmenden*), excludentes”, àqueles capazes de efetuar uma seleção de fatos e acontecimentos.

Nietzsche menciona que a incapacidade de resistir a um estímulo é ela própria a manifestação de “enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento [...] incapacidade fisiológica de *não* reagir” (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §6). A possibilidade de inibição sobre certos instintos, por meio de um não consentimento, uma não satisfação imediata deles é fornecida por uma espécie de lentidão, um mover-se vagarosamente, não dar consentimento ao frenesi das sensações. Assim, a lentidão, a *não* reação, o não consentimento imediato estão ligados a uma disposição hierárquica de instintos.

A lentidão e a desconfiança fazem-se necessários para que as coisas “*novas*” e “*desconhecidas*” possam aproximar-se com tranquilidade. Assim as portas estarão abertas para os pequenos fatos, para as coisas desconhecidas se aproximarem com tranquilidade, para um “lançar-se” no lugar de um “*mergulhar*” nos outros e em outras coisas.

Manter as portas todas abertas, servilmente prostrar-se ante cada pequenino fato, sempre estar disposto a lançar-se no lugar de, *mergulhar* nos outros e em outras coisas, em suma, a célebre “objetividade” moderna, é mau gosto, é *ignóbil* por excelência. – (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §6).

Tem lugar nessa identificação a crítica do gosto moderno pelas tagarelices e justificativas de todas as espécies, que aceita tudo de bom grado, pois lhe falta um “estômago exigente”. Em continuidade às tarefas que necessitam de educadores Nietzsche fala sobre “aprender a *pensar*”. Assim, reaparece em *Crepúsculo dos ídolos* a crítica às instituições de ensino na Alemanha e suas insuficiências já esboçadas nos textos da juventude. O aprendizado para *pensar* necessita de uma técnica, de um plano, de uma vontade de maestria. Deve ser aprendido, assim, como uma espécie de dança, com os pés ligeiros, justamente aquilo que Nietzsche entende que falta aos pensadores alemães, classificados como “ineptos e canhestros”.

O ser si mesmo, característico da nobreza, tem por objetivo contrapor a

ausência de si mesmo na qual predomina os instintos da compaixão, da abnegação. Não é fortuíta a aposta de Nietzsche em um tipo de educação voltada para a nobreza como elogio e glorificação da vida. A essa maneira nobre de avaliar a vida o filósofo alemão lança mão da recomendação sobre a necessidade de todos os acontecimentos como partes constituintes da vida mesma. O objetivo é evitar a insatisfação, o vilipêndio e a construção de aléns.

4.3 – “Tomar a si mesmo como fado”

A palavra *fado* está muito próxima em sentido de *fatum*, *fati* e destino. Ambas assinalam uma sina e, dizem respeito, portanto, ao necessário, uma fatalidade, àquilo que só pode acontecer da forma como aconteceu. Nietzsche usa duas palavras para se referir ao destino “*Schicksal*” e “*Verhängniss*”. A primeira tem lugar em passagens importantes, como por exemplo em *Assim falou Zaratustra*: “Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino (*Schicksal*)” e na seção “Por que sou um destino (*Schicksal*)” de *Ecce Homo*. “*Verhängniss*”, por sua vez, indica condição, fatalidade, desastre em vias de acontecer. Por exemplo, em *Crepúsculo dos Ídolos*: “Cada um é necessário, é um pedaço de destino (*Verhängniss*), pertence ao todo, está no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar o todo [...] *Não existe nada fora do todo!* (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, §8). Assim, fado, *fatum* e destino remetem a algo do qual o “indivíduo” é uma parte, um pedaço e, inevitavelmente está vinculado a esse todo.¹¹⁹

A ideia de destino, em certo sentido, está presente desde *O nascimento da tragédia*, bem como em outros escritos do período nos quais tem lugar o termo “Moirá”. Utilizado para descrever algo a governar o destino de homens e de deuses. Uma inexorabilidade da qual o herói trágico não pode escapar, ainda

¹¹⁹ Werner Stagmeir no artigo “Nietzsche como destino” identifica os diversos usos dessa palavra: “ao destino do herói trágico”, “ao destino da formação e da cultura alemãs” e “como um acontecimento imprevisível e inalterável”, que submerge “povos e Estados, instituições e valores”, mas também “religiões e filosofias”. Todavia, Stagmeir vai captar uma peculiaridade nessa questão: “‘destino’ é um conceito que fazemos com base em um acontecimento imprevisível e inalterável para identificar (e muitas vezes também personificar) aquilo que não é identificável. O conceito define o indefinível, e na medida em que faz isso, é um conceito paradoxal. Mas na medida em que o imprevisível e o inalterável são determinados conscientemente, pode-se também ‘representar um destino’ e com isso ‘ser um destino’ para alguém ou algo” (STAGMEIR, 2011, p.180).

que lute com todas as suas forças. Assim, os destinos de Prometeu e de Édipo já estão traçados desde muito tempo, antes mesmo das suas próprias existências. Todavia, a tragédia grega equaciona essa questão evitando a queda no abismo deletério da existência. “Melhor seria não morrer nunca”, dirá um grego em resposta ao sábio Sileno.

Em *O andarilho e sua sombra*, especificamente no parágrafo denominado “Fatalismo turco”, Nietzsche traz à tona o debate contra aqueles que resistem ao pensamento da existência do destino por entenderem que tal fato tornaria o homem prisioneiro.

Até esse medo de acreditar no destino é destino. Tu próprio, pobre medroso, és a indomável Moira, que ainda se senta entronizada acima dos deuses, para tudo o que vier; tu és a bênção ou a maldição, e em qualquer caso o grilhão em que o mais forte está preso (WS/AS §61).

A descrença no destino traz como consequência justamente uma separação entre homem e destino. Consequências nefastas, pois o homem passa a ver a si próprio como contraposto ao *fatum*. Contudo, Nietzsche defende a impossibilidade da separação entre o *fatum* e a ação humana. “– O fatalismo turco tem o erro fundamental de justapor o homem e o destino como duas coisas distintas” (WS/AS §61). Se não há justaposição entre o homem e o destino, logo tudo o que acontece com ele acontece de forma necessária, como parte do destino. “Em ti todo o futuro do mundo humano está predeterminado; não te serve de nada se tiveres medo de ti próprio (WS/AS §61). Textualmente Nietzsche identifica “cada homem” como uma “porção” de destino. Independentemente do que faça, ou do que acredite, está preso às malhas do destino que “se realiza nele”.

Na verdade, cada homem é ele próprio uma porção do destino; se pensa que está a resistir ao destino da forma indicada, então o destino também se realiza nele; a luta é uma ilusão, mas também o é a resignação ao destino; todas estas ilusões estão incluídas no destino [...]. (WS/AS §61).

Sendo o homem uma porção do destino, toda e qualquer tentativa de se contrapor a ele, seja por meio da luta ou da resignação, já é ela própria a manifestação do destino.

A problemática presente no “fatalismo turco” vai ser retomada em *Anotações no outono de 1883* “Eu sou um *fatum* para tudo o que está para vir!” – é a minha resposta ao determinismo! (Nachlass/FP, 16[64] – Outono de 1883).

Dessa forma, Nietzsche compreende o homem como parte constitutiva do *fatum*. Em *Anotações* que remetem à construção do terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*, afirma:

“Eu sou o *Fatum*” “para além da moral”, para além de todo o elogio. O cepticismo como tentação o suicídio como tentação Hino do convalescente. Conquistar a terra que merecemos, seja ela agora, em quaisquer mãos que esteja (Nachlass/FP, 21[1] – Outono 1883).

A referência a personagem Zaratustra convalescente após a enunciação do eterno retorno, é a maneira de Nietzsche expressar que também Zaratustra tornou-se destino. Desse modo, Todas as ações exercem sobre o por vir uma “influência ilimitada”. “A mesma reverência (*Ehrfurcht*) que, olhando para trás, ele dedica (*weiht*) a todo o destino, ele tem que consagrar (*weihen*) a si mesmo também. Ego *fatum* (Nachlass/FP, 25[158] – 1884). Ainda em *Anotações* preparatória para os livros de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche relaciona a diversidade de impulsos em luta nele com a imagem de “todos os seres vivos”. “Determinismo: Eu próprio sou o *Fatum* e condiciono a existência desde sempre. Muitos impulsos lutam em mim pela supremacia. Nisto sou uma imagem de todos os seres vivos e posso explicá-los a mim próprio (Nachlass/FP, 21[6] – Outono 1883). Tanto o *fatum*, quanto a providência pessoal para metas e tarefas estão interligadas. “Ego *fatum*” é, portanto, a resposta à dicotomia homem/mundo, é a recusa à separação entre “ego” de um lado e “*fatum*” de outro. “– Se todas as coisas são um *fatum*, então eu também sou um *fatum* para todas as coisas” (Nachlass/FP, 29[13] – 1885).

A compreensão do homem enquanto parte do *fatum* está vinculada a problemática que envolve o fatalismo. Assim, o “Ego *fatum*” sintetiza a maneira de Nietzsche mostrar que homem e mundo, interior e exterior não estão separados, mas conectados de forma necessária. O *fatum*, portanto, é entendido como o encadeamento necessário entre os eventos do mundo, não como uma rede de causas e efeitos, mas como afirmação das forças sequiosas de domínio.

Em *Anotações* de 1882, Nietzsche afirma que somente o “homem forte” pode se sentir como “*fatum* encarnado” (Nachlass/FP, 3[1] – Verão–Outono 1882). Nesta passagem, o filósofo alemão traz outro componente que diz respeito a quem estaria em condições de aceitar essa concepção. A menção aos “homens fortes” evidencia um encaminhamento de que certos preceitos só são acessíveis a determinadas tipologias, notadamente aquelas capazes de afirmar

a vida. É através dessa compreensão também que acontece o “alívio do grande fardo”, como exposto em *Anotações* de 1884: “O pensamento sobre o *fatum* é um pensamento edificante para aqueles que entendem que pertencem a ele (Nachlass/FP, 26[442] – verão-Outono de 1884) e acrescenta na *Anotação* 26[181]: “O elogio e a glorificação constituem uma felicidade: “Hino ao *fatum* e à felicidade da irresponsabilidade” (Nachlass/FP, 26[181] – verão-Outono de 1884).

Em *Para além do bem e do mal* a expressão “um granito de *fatum* espiritual” pode ser aproximada em sentido ao si-mesmo. Nessa passagem, Nietzsche assinala que “em todo problema cardinal fala um imutável ‘sou eu’”. Um problema cardinal é uma questão fundamental, a mais premente. Poderíamos pensar, a título de exemplo, em Zaratustra às voltas com o eterno retorno. Ainda que o profeta tente evitar ou esquecer esse “problema”, ele o persegue e põe em jogo aquilo que é soeu mais próprio. Diante de um problema cardinal não se pode agir de forma diferente, só se pode ser aquilo se é, portanto, “um imutável ‘sou eu’”. Podemos pensar, assim, que o “imutável” não se trata de uma essência definidora do homem, mas de algo muito próprio, uma marca singular constituída de vivências e responsável por selecionar perguntas e respostas predeterminadas para questões também predeterminadas. “No fundo de todos nós, “lá embaixo”, existe algo que não aprende, um granito de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas (JGB/BM §231). A questão a ser pensada, nesta passagem, é se o algo que existe “no fundo”, “embaixo”, de cada um pode ser entendido como uma interioridade.

Em diversas obras publicadas como na Terceira extemporânea e em *Assim falou Zaratustra* fica claro a recusa de uma “interioridade”. Em uma *Anotação* de 1884 justamente denominada de “psicologia”, Nietzsche propõe “§ Revisar tudo o que se aprendeu sobre “interior” e “exterior” (Nachlass/FP, 25[185] – Primavera de 1884). Pois, reside no chamado “mundo interior” uma complexidade “incompreensível”, haja vista que predomina “um grande número de harmonias”, “uma multiplicidade de excitações sentidas como unidades, etc” (Nachlass/FP, 25[336] – Primavera de 1884).

É ao “*corpo*” que Nietzsche recorre como forma de dirimir a falsa dicotomia entre “interior” e “exterior”.

As percepções sensoriais projetadas para o “exterior”: “interior” e “exterior” – aqui é o *corpo* que comanda – ? – Essa mesma força equalizadora e ordenadora que rege o idioplasma rege também a incorporação do mundo exterior [...] (Nachlass/FP, 2[92] – Outono de 1885 – Outono de 1886).

Nossa hipótese é de que “um granito de *fatum* espiritual” não se confunde nem com interioridade, nem com a subjetividade, se entendermos por subjetividade aquilo que marca a identidade de um sujeito. Ora, se o granito é de *fatum* então ele guarda relação umbilical com a constituição das forças do mundo. Esse fato descaracteriza tanto a subjetividade, entendida no sentido tradicional, quanto a interioridade. Outra questão de extrema relevância diz respeito à educação e ao aprendizado. Nietzsche é enfático ao afirmar que aquilo que está no fundo, embaixo, não aprende. Essa concepção já se encontrava presente, com diferenças, na Terceira extemporânea *Schopenhauer como educador*. Naquele momento, Nietzsche delineou a tarefa do educador como descobrir a força centrípeta de cada um, ou seja, aquilo que é próprio. Em *Para além do bem e do mal* o filósofo fala das convicções, como “soluções de problemas” que inspiram “forte fé” e fornecem “apenas pistas para o conhecimento de si mesmo” (JGB/BM §231. Trad.: Modificada). No aforismo 483 de *Humano, demasiado humano*, de 1878, Nietzsche indica as convicções (*Überzeugungen*) como as mais perigosas inimigas da verdade (MAI/HHI §483). Na obra de 1886 as convicções são consequências daquilo que está “no fundo”, “embaixo”, onde justamente prevalece as perguntas e as respostas perante os problemas cardinais. Contudo, também elas fornecem apenas pistas, “indicadores para o problema que nós somos – ou, mais exatamente, para a grande estupidez que somos, para nosso *fatum* espiritual, o que não aprende ‘lá embaixo’” (JGB/BM §231). É possível aprender sobre aquilo que somos analisando os diversos desvios e caminhos. Porém, há algo em nós que não pode ser educado, que não se deixa apreender. O aprendizado sobre aquilo que se é, só pode acontecer por um esgotar daquilo que foi aprendido, das convicções que foram formadas.¹²⁰ Se somos um granito de *fatum*, forças que nos constituem, toda a recusa ou luta contra o destino mostra-se fadada a um

¹²⁰ É notável a semelhança dessa passagem com Terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador* escrita doze anos antes. Observar a si mesmo ou procurar a si mesmo não ocorre através de um movimento de introspecção, pois não há um núcleo que poderia ser identificado como “este sou eu” (SE/Co. Ext. III §1).

imperioso fracasso, haja vista que cada um é parte de um Todo.

Visando afastar-se da posição fatalista Nietzsche apresenta o amor ao destino como meio de realizar as tarefas mais prementes. Na abertura do livro IV de *A gaia ciência*, o amor *fati* expressa o mais profundo desejo para tempos vindouros.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW/GC §276).

O amor ao destino expressa, assim, o desejo de aceitar a vida em sua totalidade. Nesse momento da produção filosófica de Nietzsche, esse pensamento aparece sob a forma de desejo por um aprendizado sobre aquilo que é necessário. Não apenas aceitar o que é necessário, mas aprender a amar a inevitabilidade. Seis anos depois, em *Ecce Homo* esse amor adquire sua afirmação suprema através da conexão com o destino, na qual Nietzsche o entende como uma espécie de “fórmula para a grandeza do homem, considerando que em sua vivência nada desejou de “diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade” (EH/EH, “Porque sou tão esperto”, §10). O amor *fati* significa, portanto, não simplesmente suportar a vida, mas vivê-la como tal qual se apresenta – nunca a negar, sempre a consagrar como *fatum* que se estabelece a cada conjunção das forças. De modo que o amor ao necessário caracteriza o *amor-fati*, o amor ao fado, o amor à necessidade. Ainda na obra de 1888, diante das condições adversas colocadas pela doença, Nietzsche sentencia: “Tomar a si mesmo como um fado, não se querer “diferente” – em tais condições isso é a grande razão (*die grosse Vernunft*) mesma (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §6. Trad.: Modificada). Nietzsche fala de uma “grande razão” em tomar a si mesmo como destino, amar o acontecido e desejar não ser “diferente” do que é. A “grande razão” que Zarathustra havia identificada no corpo, agora é identificada por Nietzsche em se perceber como destino, de modo que também o si-mesmo é parte do *fatum*.

A questão consequente à conexão entre o si-mesmo e o destino é a postura fatalista que compreende justamente a necessidade de todas as coisas. Nesse entendimento, o subtítulo da biografia intelectual de Nietzsche, “como tornar-se o que se é” (*Wie man wird, was man ist*) (EH/EH, “Por que sou tão

esperto”, §9) possibilita um terreno fértil de investigação. Ao colocar seu futuro sob perspectiva, Nietzsche afirma: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente” (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, §9). Uma vez que há uma inevitabilidade que governa todos os acontecimentos, desejar então que nada se torne diferente é assumir plenamente a condição que vincula as forças próprias a cada um as forças do cosmos. Em outras palavras, tudo aquilo que ocorre, ocorre do único modo possível. Cada acontecimento, grande ou pequeno, é um *fatum*, de modo que os “desvios”, os descaminhos, os desperdícios são partes também daquilo que se é. “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” (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, §9). A partir desse pressuposto, Nietzsche pode recolocar a questão sobre *como tornar-se o que se é*.

Neste ponto, não há mais como evitar a autêntica (*eigentliche*) resposta à questão: *como tornar-se o que se é*. E, com isso, toco na obra prima da arte da preservação de si mesmo (*Selbsterhaltung*) – do *egoísmo* (*Selbstsucht*) [...] Admitindo-se que a tarefa, a determinação, o *destino* da tarefa ultrapasse significativamente a medida ordinária, não haveria perigo maior que pode chegar a se ver a si mesmo (*sich selbst*) com essa tarefa (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, §9. Trad.: Modificada).

“Tornar-se o que se é”, portanto, pressupõe o domínio da arte da “preservação de si mesmo” e do “egoísmo”. Uma arte que exige a maestria e uma sabedoria instintiva na qual a organização das forças coloca em primeiro plano a defesa do próprio interesse. Necessário lembrar que Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos Idolos*, que o indivíduo está nas últimas quando escolhe aquilo que justamente é desvantajoso para si mesmo. Dessa forma, preservar a si mesmo significa afirmar justamente aquilo *que se é*, não querer ser diferente do *que se é*.

Nietzsche fala sobre um grandíssimo perigo de se perceber com a tarefa, pois empurraria o homem para uma busca infrutífera de si mesmo, em desacordo com a postura fatalista. Em *Anotação*, da Primavera de 1888, intitulada “Sobre a Psicologia do Psicólogo”, Nietzsche recusa terminantemente a possibilidade da auto-observação, caracterizando-a como sintoma de degeneração e de desagregação.

Nós psicólogos do futuro – temos pouca boa vontade para auto-observação: tomamos isso quase como um sinal de degeneração

quando um instrumento procura "conhecer a si mesmo": somos instrumentos de conhecimento e gostaríamos de ter toda a ingenuidade e precisão de um instrumento; – consequentemente, não devemos nos analisar, não devemos "conhecer" a nós mesmos. A primeira característica do instinto de preservação de si mesmo do grande psicólogo: ele nunca procura por si mesmo, não tem olho, não tem interesse, não tem curiosidade por si mesmo (Nachlass/FP, 14[27] da Primavera de 1888).

O instinto de defesa de si mesmo do “psicólogo do futuro” faz com que ele não procure a si mesmo, não procure se conhecer. Se toda justificativa é sinal de declínio, pois a força não se justifica, procurar a si mesmo é sintoma de uma hierarquia comandada por instintos de declínio. Outra *Anotação*, de 1888, é significativa para desconsiderarmos o “*torna-se o que se é*” pela via da introspecção.

Não temos tempo nem curiosidade suficiente para girarmos em torno de nós mesmos desta maneira. Olhando mais a fundo, a situação é ainda diferente: desconfiamos de todos os observadores do umbigo pelo fato de considerarmos a introspecção como uma forma degenerada de gênio psicológico, como um ponto de interrogação no instinto do psicólogo: como certamente o olho de um pintor é degenerado, por trás do qual está a vontade de ver para ver (Nachlass/FP, 14[28] – Primavera de 1888).

A introspecção é desaconselhada e considerada uma forma de degeneração. Assim, o “*tornar-se*” não é o encontro de uma essência, como um núcleo interior, que poderia ser acessado num movimento de voltar-se para dentro, interiorizar-se uma vez tendo sido removidas todas as sobrecamadas. Esse equívoco faz com que costumeiramente se recomende olhar para dentro de si a fim de se encontrar. Todavia, para Nietzsche aquilo que se denomina “interior do homem” é um conjunto de instintos que foram voltados para trás causando o adoecimento.

A dinâmica de instintos, impulsos e afetos escapa a um controle efetivo da consciência, do intelecto e da linguagem. Tal fato torna ainda mais problemática uma observação de si mesmo. Nietzsche se refere a uma necessária ignorância a respeito de si mesmo. Merece uma análise mais acurada o preceito de que a suspeita a respeito do que se é caracteriza a *décadence*. Ou seja, a desagregação entre as forças, a incapacidade de um impulso exercer seu domínio sobre os demais e organizá-los numa hierarquia. Para se “*tornar-se o que se é*”, necessário nem sequer suspeitar do que se é.

Expresso moralmente: amor ao próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida de proteção para a conservação da mais

dura si-mesmidade (*Erhaltung der härtesten confiamo*). Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados” (*selbstlos*): eles trabalham aqui a serviço do egoísmo, cultivo de si (*Selbstzucht*) (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, §9. Trad.: Modificada).

A recomendação da ignorância a respeito de si mesmo no entendimento de não se perceber com essa tarefa vai na direção oposta do “conhece-te a ti mesmo”.

Aí pode se manifestar uma grande esperteza (*Klugheit*), até mesmo a esperteza mais alta: onde (*wo*) o *nosce te ipsum* seria a receita para o declínio, o esquecimento de si (*Sich Vergessen*), o mal-entendimento de si (*Sich-Missverstehen*), o apequenar-se (*Sich-Verkleinern*), estreitar-se (– *Verengern*), mediocrizar-se (– *Vermittelmässigen*) tornam-se a razão mesma (EH/EH, “Por que sou tão esperto”, §9. Trad.: Modificada).

Nietzsche associa a máxima délfica com a “destruição”, com o “esquecer-se” e o “*mal entender-se*”, ou seja, a suspeita a respeito sobre o que se é caracteriza a *décadence*, a desagregação entre as forças, a incapacidade de um instinto exercer o comando sobre os demais e organizá-los numa hierarquia. Assim, “*tornar-se o que se é*” remete ao demorado trabalho do instinto de defesa de si mesmo, da preservação de si mesmo. Este mesmo instinto, um atuante oculto nas profundezas, pouco a pouco torna-se dirigente da tarefa, da destinação e é capaz de efetuar as seleções necessárias dos fatos e dos acontecimentos, aquele “bastar-se por si mesmo” que só a tipologia nobre é capaz de encampar como uma estilística do gosto.¹²¹

No que tange a questão do destino, no prefácio de *O caso Wagner* Nietzsche, examina seu afastamento em relação ao dramaturgo alemão: “Voltar as costas a Wagner foi para mim um destino (*Schicksal*); gostar novamente de algo, uma vitória (WA/CW, “Prefácio”). Assinala, assim uma condução que levou necessariamente a virar as costas para Wagner, ainda que tenha crescido junto ao wagnerianismo. Nietzsche identifica a si próprio como um filho da

¹²¹ Jorge Luiz Viesenteiner no livro *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é* faz uma importante relação da máxima presente na biografia intelectual de Nietzsche com as vivências. O intérprete entende vivência como *phatos* que se viabiliza numa dimensão eminentemente prática da vida. “*Tornar-se o que se é*”, vai dizer, é um processo que se desdobra sob condições individuais de vida, sem universalizar-se em um modelo unívoco orientado por uma compreensibilidade conceitual da existência. Dessa forma, “*Tornar-se*” evoca uma travessia, um percurso no tempo, sempre sob condições mutáveis. Viesenteiner compreende que o processo de autoformação do homem acontece através das vivências, possibilitando, por essa via, que ele se assuma como “poeta-autor de sua vida” para assim “*tornar-se o que se é*”. “imprimir em si mesmo as mais variadas formas, isto é, liberdade suficiente para dar estilo ao caráter, podendo também, inclusive, extingui-lo quando quiser” (VIESENTEINER, 2013. p.17).

modernidade e, assim Wagner, também um decadente. “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *decadente*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (WA/CW, “Prefácio”). Contudo, o filósofo em Nietzsche compreendeu tal fato e se defendeu. Em *Ecce Homo*, Nietzsche alude ao fato de que ele permaneceu sadio no fundamento. Então podemos dizer que o que compreendeu que era um decadente e se defendeu foi seu instinto saudável. É curioso que Nietzsche reivindique o filósofo nele para efetuar uma defesa contra Wagner, pois em outras passagens é como psicólogo que ele analisa o mestre de *Bayreuth*. Assim, tomar partido contra Wagner está ligado a algo maior, da qual o próprio Wagner é apenas uma parte.¹²² Trata-se do destino, da tarefa de compreensão da moral que necessitou, além de uma disciplina própria (*Selbstdisziplin*), de um “tomar partido contra tudo” aquilo que era doente. Foi preciso, portanto, um distanciamento (leia-se: alheamento, desalento) em face daquilo tudo que é prezado pelos contemporâneos.

O olhar de *Zarathustra*, um olho que vê toda a realidade “homem” de uma tremenda distância – *abaixo* de si (*unter sich sieht*) [...] para um tal objetivo – que sacrifício não seria adequado? Que “superação” de si mesmo? (*Selbst-Überwindung*) que “negação de si mesmo” (*Selbst-Verleugnung*)? (WA/CW, “Prefácio”. Trad.: Modificada).

É questionável sobre o que exatamente faz Nietzsche mudar de posição em relação a Wagner. A música do compositor que fora antes interpretada como a “expressão de uma potência dionisíaca da alma” e como “uma força primordial da vida” capaz de se contrapor à modernidade, agora é identificada como sintoma de decadência, característica da modernidade. Nietzsche julga que entenderá mal Wagner e, assim como disse em relação a Schopenhauer, diz: “Vê-se o que entendi mal, vê-se também com o que *presenteei* Wagner e Schopenhauer – comigo mesmo (NW/NW, “Nós, antípodas”).

Nietzsche entende que, tanto Schopenhauer, quanto Wagner são seus antípodas, pois cada um ao seu modo, “negam a vida, eles a caluniam”.

– Aquele mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco,

¹²² Na Quarta extemporânea, Nietzsche alude aos impulsos de Wagner que se aglutinam em uma unidade e foram responsáveis por dotar sua arte de sentido e direção. Contudo, em *O caso Wagner*, define o artista como um doente e refere à “natureza convulsiva de seus afetos”. Agora o mestre de Bayreuth é entendido como doente, de “sensibilidade exacerbada”, instável, que transferiu para sua arte, através dos heróis e heroínas, tipos psicológicos igualmente doentes. A “neurose” de Wagner é tomada por Nietzsche como símbolo do “adoecimento geral” que caracteriza a modernidade (WA/CW §5. Trad.: Modificada).

pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação – nele o mal, sem sentido e feio, aparece como sendo permitido, como aparece na natureza permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, restauradoras, capazes de transformar todo deserto em exuberante pomar (NW/NW, “Nós, antípodas”).

Ao negar e caluniar a vida Wagner, e também Schopenhauer, se afastam do dionisíaco, pois fazem coro com aqueles que sofrem e, portanto, que necessitam de “ao máximo de brandura, paz e bondade”. Ambos, afastam-se daquela visão embebida de plenitude e, que pode, portanto, se permitir a visão do terrível e discutível da vida.¹²³ A música de Wagner é, assim, apenas um meio pelo qual ele expressa aquilo que lhe é próprio.

Também como músico ele [Wagner] foi apenas o que foi absolutamente: ele *tornou-se* músico, *tornou-se* poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio de ator, a isso o obrigou. Nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebe o seu instinto dominante (NW/NW §7).

Nietzsche alude a organização dos instintos de Wagner, sob o predomínio de um “tirano” doente. O que Nietzsche fez foi perceber Wagner percebendo seu “instinto dominante”.

Ao analisar as filiações e influências de Wagner, notadamente o schopenhauerianismo e o cristianismo, Nietzsche faz uma grave acusação a Wagner.

O músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para *mentir* [...] Essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: por exemplo, a instabilidade da sua ótica, que obriga (a todo instante) a mudar a posição diante dela (NW/NW §7).

Se Nietzsche analisa a música de Wagner a partir de elementos fisiológicos é também a partir da sua fisiologia que mede as reações à música de Wagner, as quais descreve como objeções fisiológicas. “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas; por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada” (NW/NW, “No que faço

¹²³ Reivindicando a si próprio como psicólogo Nietzsche examina a relação entre o autor e a sua obra. “Se em algo estou à frente dos psicólogos todos, é no fato de ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie da *inferência regressiva*, na qual se comete a maioria dos erros – a inferência 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” (NW/NW, “Nós, antípodas”).

objeções”). Nietzsche, por meio de sua fisiologia, percebe os “instintos” dominantes de Wagner. Os instintos de ator que expressam, justamente, uma fisiologia decadente.

Afastar-se, portanto, de Wagner foi um destino, no preciso sentido que compreender os instintos dominantes do artista era a expressão do si-mesmo de Nietzsche e das forças que o compunham. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche é categórico em afirmar que o “indivíduo” é uma “parcela do *fatum*”.

O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe “mude!” significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás (GD/CI, “Moral como antinatureza”, §6).

Toda e qualquer afirmação sobre como o homem deveria ser está em dissonância com o *fatum*. É ingenuidade moralista dizer que o ser humano deveria ser outro ou deveria ser dessa ou daquela forma. A consequência desse fato é a inexistência de uma cartilha de verdades, tal qual as que são encampadas pelos moralistas com receituários de como o homem deveria ser, haja vista que sendo o homem um *fatum* em conexão com o todo, não pode ser de outro modo, não pode ser diferente do que é. Para Nietzsche, considerar a possibilidade do “dever ser” é uma inconsequência moralista com resultados desastrosos, pois também o homem é uma necessidade, de modo que exigir que ele mude, é exigir que as demais coisas também mudem. Essa exigência acarreta a negação do mundo. Dessa forma, a resposta imoralista de Nietzsche se abre a “toda espécie de entendimento, compreensão, abonação” e afirma veementemente: “Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores” (GD/CI, “Moral como antinatureza”, §6).

A problemática do fatalismo tem presença também, por meio da perspectiva dionisíaca. O *Crepúsculo dos Ídolos* é a obra em que Nietzsche avalia e retoma o sentimento trágico, que denomina “psicologia do orgiástico”, entendido como sentimento transbordante de vida e força na qual a dor passa a ser encarada como estimulante.¹²⁴ A concepção de que tudo se redime e se

¹²⁴ No parágrafo 370 de *A gaia ciência* Nietzsche faz uma análise da relação entre sofrimento e vida avaliando que “Toda arte, toda filosofia pode estar a serviço da vida que cresce e que luta” Nesse contexto retoma o tema da arte dionisíaca e da compreensão trágica da vida como símbolos daqueles que sofrem de *abundância de vida* e fala do “homem dionisíaco” como aquele que pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível a partir de um excedente de forças geradoras (FW/GC § 370).

afirma no Todo funciona como um antídoto contra os sentimentos hostis da culpa, do arrependimento e do ressentimento.

Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega* [...] Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. – (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §49).

O espírito que se tornou livre não tem a negação como marca, mas um sagrado dizer Sim, uma sagrada afirmação. Nietzsche escreve que batizou essa crença com o nome de Dionísio, o “mais alto simbolismo” para o “mais profundo instinto de vida”, da “eternidade da vida”. Dessa forma, a dor e o sofrimento não são mais utilizados como argumentos para caluniar a vida. O dionisíaco é, portanto, a concepção de que as “dores da parturiente” santificam a dor em geral. “Para que haja o eterno prazer de criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, é preciso também que haja eternamente o “tortimento da parturiente” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4. Trad.: RRTF). Assim, o dionisíaco tem por característica justamente a alegria e o “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”.

Foram os gregos da época trágica que por meio das celebrações e da arte deram vazão à vida em sua integralidade. Foram capazes de “dizer Sim a vida” em “seus problemas mais duros e estranhos”. Nietzsche afirma que compreendeu que na “psicologia do estado dionisíaco” anuncia-se o instinto grego, que era justamente, a vontade de vida. Era através desse estado que o grego assegura “a vida eterna, o eterno retorno da vida, o futuro prometido e consagrado no passado” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4. Trad.: RRTF).

Nietzsche concebe a vida como um processo contínuo de autossuperação na qual a dor é constitutiva desta e, tal qual o prazer, decorre da dinâmica das forças em luta constante para afirmar seu domínio. Portanto, toda filosofia ou concepção de mundo que busca a paz, tranquilidade e, evita a dor, acaba por negar a própria vida. Nesse erro incorrem, não apenas o cristianismo com sua busca por “paz de espírito”, mas igualmente Schopenhauer, com a defesa da compaixão, e Wagner, que retoma, em suas últimas obras, os temas cristãos. Para Nietzsche, o “dizer Sim a vida” em sua integralidade constitui a proposta dionisíaca. Por meio da experiência dionisíaca, Nietzsche considera exatamente a reunião do homem com todas as coisas. É a partir dessa relação harmônica

estabelecida nesse reencontro que a dicotomia homem-mundo é desconstruída. Retoma-se assim ao primeiro parágrafo de *O Nascimento da Tragédia* “sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa da reconciliação com seu filho perdido, o homem” (GT/NT §1).

Ao retomar o dionisíaco, na obra de 1888, Nietzsche entende estar retomando também a problemática esboçada em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da tragédia*. Não por acaso, em uma seção na qual avalia sua “dívida” com o pensamento grego, afirma:

E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5. Trad.: Modificada).

O Nascimento da tragédia é identificada como a primeira transvaloração de todos os valores. Em que pese a contundência da afirmação, é na obra de 1872 que Nietzsche vislumbra entre os participantes do culto a Dionísio uma comunhão com o Todo, na qual a vida é celebrada em todos os seus aspectos. Concebendo Dionísio como um filósofo e a si próprio com um discípulo, Nietzsche se identifica com a alcunha que fora usada para designar Zaratustra: o mestre do eterno retorno.

Ao reivindicar o retorno a sua primeira obra publicada como o ponto de partida, Nietzsche nos deixa uma margem de manobra para que possamos compreender o seu percurso filosófico como um caminho necessário para que pudesse, não apenas desenvolver um aparato conceitual original, mas conceber que esse percurso foi necessário também para que o seu mais próprio, o seu si-mesmo, pudesse ser integralmente o corpo e consciência, o singular e o Todo, de modo que pode conceber a si mesmo como destino (Nietzsche como destino) e se apresentar utilizando a expressão “Eis o homem” em sua autobiografia.

CONCLUSÃO

O trabalho de tese se propôs a investigar os múltiplos sentidos e os significados do si-mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche. Para concretizar tal objetivo adotamos um percurso que foi da primeira obra publicada pelo filósofo, *O Nascimento da tragédia* em 1872, até as obras finais em 1888, *Ecce Homo*, *O anticristo* e *Crepúsculo do Ídolos*, visando mostrar que Nietzsche se utiliza de uma variedade muito grande de sentidos para o si-mesmo, ou seja, essa noção tem presença através de diferentes nomes, que podem ser conceitos (“instinto”, “ego”, “grande razão”, “alma”), termos (“Algo”, “Isso”), noções (“providência pessoal”) ou ainda expressões (“tornar-se o que se é”, “granito de fatum espiritual”). Há inúmeras situações nas quais fica muito claro que Nietzsche ressignifica elementos gramaticais e atribui significados novos às palavras como forma de construir uma “ferramenta” capaz de abordar aquilo que é a característica mais própria de um “indivíduo”, de uma “tipologia” ou de uma “cultura”. São testemunhas dessa nossa interpretação a substantivação de pronomes indefinidos.

A despeito dos sentidos e dos significados é possível localizar um traço comum. Qual seja, o si-mesmo indica sempre aquilo que é próprio, como a característica mais íntima. Esse próprio pode descrever um determinado “indivíduo” como Arthur Schopenhauer, Richard Wagner ou o próprio Nietzsche, como no subtítulo de *Ecce homo*: “como tornar-se o que se é”. Nos parece que nesse último caso, a frase da ode Pítica usada para avaliar seus projetos pessoais e filosóficos é o ponto derradeiro das muitas passagens em que Nietzsche fornece pistas sobre esse próprio. Por exemplo, no parágrafo 23 de *A gaia ciência* numa referência a Napoleão: “sou o que sou” (FW/GC §23) e em mais dois parágrafos dessa mesma obra “O que diz sua consciência? – “Torne-se aquilo que você é” (FW/GC §270), “nós queremos nos tornar aquilo que somos” (FW/GC §335). Também é possível identificar passagens semelhantes em *Assim falou Zaratustra*, “quem tu és e quem deves tornar-te” Za/Za III, “O Convalescente”), “eu sou quem devo ser” (Za/ZA IV, “A Sanguessuga”) e “torna-te quem és!” (Za/ZA IV, “A oferenda do mel”).

Nietzsche também faz inúmeras modificações da frase proferida por Martin Lutero “aqui estou e não posso agir de outro modo”, na ocasião em que o

teólogo reformista é instigado a abandonar suas 95 teses contra a igreja católica. Em *A gaia ciência* Nietzsche escreve: “Aqui estou eu! Não sei agir de outra forma!” (FW/GC §146) e igualmente em *Para a Genealogia da moral*: “Aqui estou, não sei agir de outro modo”, – tenho a coragem para o meu gosto (GM/GM § III 22).

Quando avalia suas tarefas filosóficas Nietzsche menciona algo próprio dele: “tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipsissimum*” (FW/GC §370). Faz uso, assim, de palavras em latim para descrever aquilo que é só dele e não pode ser de nenhum outro. E também “ego *ipissimus*” para afirmar que seus escritos falam somente de suas superações e de que neles está presente com aquilo que lhe é mais próprio (VM/OS, “Prefácio”, §1).

O si-mesmo pode igualmente descrever uma cultura, quando investiga o “espírito grego” na tragédia ou então a modernidade, ocasião em que critica seus contemporâneos e o si-mesmo caótico e débil que possuem, ou avaliar uma tipologia, como a nobreza, com seu si-mesmo bem constituído, ou o cristão e o homem do ressentimento que, segundo Nietzsche, possuem um si-mesmo formado por elementos hostis à vida.

As características e os aspectos desse próprio como traço comum a sentidos e a significados vão ser dependentes do percurso filosófico de Nietzsche, bem como dos debates com os quais se defronta. Foi no intuito de investigar e abordar essa questão que propomos uma divisão do trabalho em três períodos tomando como ponto de vista as influências e o desenvolvimento conceitual do filósofo. Dito de outro modo, as características que o si-mesmo assumirá subordina-se a contextos. Assim, no período inicial da produção nietzschiana de *O Nascimento da tragédia* até a Quarta consideração extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, de 1876, a abordagem do si-mesmo acontecerá sob o “guarda-chuva” das investigações a respeito da cultura grega e da cultura moderna, respectivamente. A primeira entendida por Nietzsche como símbolo de exuberância e da relação afirmativa com a vida. A segunda, por sua vez, símbolo de debilidade e de desorganização. Na primeira obra Nietzsche fala do esquecimento de si mesmo como a restauração do autêntico vínculo entre o homem e a natureza (GT/NT §1). No projeto das *Extemporâneas*, Schopenhauer e Wagner são tornados modelos de educador e

artista, respectivamente, capazes de subverter a debilidade moderna. A consequência de tal abordagem é uma investigação sobre a dificuldade de os indivíduos para serem si-mesmo (“Sê tu mesmo”) (SE/Co. Ext. III §1) e, assim, encontrarem seu “Si-mesmo superior” (WB/Co. Ext.IV §3). Contudo, essa abordagem vai sofrer modificações à medida que Nietzsche vai receber outras influências filosóficas, como dos “moralistas franceses”, por exemplo. A partir de uma tentativa de ruptura com as dicotomias metafísicas o filósofo dará início a uma investigação que paulatinamente vai colocar sob suspeição a moralidade dos costumes. As ferramentas para tal empreendimento são a “observação psicológica” (MAI/HHI §35) e a abordagem histórica da moral. O impacto desse contexto, abrangido pelos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os primeiros livros de *A gaia ciência* de 1882, sobre o si-mesmo fará com que Nietzsche se refira a um “Si-mesmo superior” e “autêntico Si-mesmo” (M/A §50) como forma dos indivíduos resgatarem aquilo que é o próprio e que encontra-se obliterado pela imposição dos costumes e dos hábitos morais. À medida que Nietzsche vai identificar que o avanço do conhecimento por parte das ciências gradualmente arrefece a intensidade das imposições morais recomenda a experimentação de si-mesmo como forma de reconstruir esse próprio que foi saturado pela moralidade dos costumes. Dessa forma, Nietzsche passa a vislumbrar a abertura de novos horizontes para explorar no âmbito do conhecimento questões até então inexistente. A identificação da “morte de Deus” é a culminância desse longo processo de esboroamento dos valores. Pode o homem, agora, vislumbrar outras perspectivas e se permitir a experimentação de si-mesmo. Está definido, assim, o contexto para que Nietzsche possa apresentar Zaratustra e a tarefa de superação da moral.

Nas obras do período final, que compreendem de *Assim falou Zaratustra*, 1883, até as obras de 1888, o si-mesmo receberá outra abordagem. Vai ser identificado como “um algo no corpo” capaz de determinar e legislar sobre pensamentos, sentimentos e sobre o “Eu”. Nesse contexto o si-mesmo é alçado à condição de “poderoso soberano” e de um “sábio desconhecido”, mas também é incluído na “grande razão” do corpo (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Portanto, o si-mesmo passa a ser localizável no corpo, não como um órgão ou um sistema, mas como uma “multiplicidade”.

A operacionalização do conceito de vontade de poder permite que Nietzsche identifique a tradicional separação entre corpo e alma como uma falácia danosa à vida. Assim, a alma passa a ser concebida como “uma palavra para um algo no corpo” (Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”). Uma vez esvaziada a substantivação da alma está aberto o caminho para novas abordagens, não como alma imortal ou alma separada do corpo, mas como “estrutura social de impulsos e afetos” (JGB/BM §12). O conceito de alma passa a ter então um sentido equivalente ao de si-mesmo. Para essa abordagem Nietzsche reivindica a “nova psicologia” (JGB/BM §45). É como tarefa do “psicólogo nato” (JGB/BM §12) que o filósofo investiga a atuação do si-mesmo como determinante sobre a consciência e o pensamento, ocasião em que o identifica como “Isso pensa”, indicando justamente um tipo de pensamento diferente do pensamento consciente. Sob esse prisma também vamos encontrar a investigação de Nietzsche a respeito da crueldade contra si mesmo, ou seja, determinadas tipologias são capazes de empreender uma guerra justamente àquilo que é mais próprio delas. Por fim, a medida em que se torna mais premente no pensamento de Nietzsche o mundo concebido como um conjunto de forças, o si-mesmo tem guarida na expressão “ego-*fatum*”. A palavra “ego” nesse contexto não se refere ao “eu” da pequena razão, mas àquilo que é o próprio como integralidade do corpo. É esse próprio que se vincula às forças presentes no mundo, ou seja, o si-mesmo “habita” o corpo, mas também é uma força partícipe do mundo.

Ao longo da investigação identificamos que o si-mesmo se conecta a um Todo, variável conforme o plano ontológico adotado em diferentes períodos da obra de Nietzsche. Inicialmente, esse Todo está associado à metafísica da arte. O Todo é então o Uno-primordial que funciona como sustentáculo aos impulsos dionisíaco e apolíneo, bem como à Vontade. No segundo período Nietzsche se aproxima de algumas teses naturalistas dos moralistas franceses. Dessa aproximação dependerá a “observação psicológica” sobre as paixões, os impulsos e o questionamento sobre a dicotomia entre altruísmo e egoísmo, isto é, a concepção do homem como um ser natural. Nas obras do período final o Todo corresponde a vontade de poder e à organização hierárquica das forças presentes, tanto naquilo que é próprio, quanto na constituição do mundo.

Na filosofia de Nietzsche o si-mesmo é a proposta de ressignificação

sobre aquilo que tradicionalmente foi concebido como subjetividade ou um princípio de identidade característico de um sujeito. Todavia, não se trata de substituir uma coisa pela outra, tão pouco de apenas ressignificar. Nietzsche utiliza-se de diversos sentidos para o si-mesmo justamente no entendimento de que aquilo que é mais próprio permanece aquém de qualquer compreensão linguística razoável, isto é, qualquer definição vai ser apenas um nome para esse próprio. De modo que não se trata de uma marca exclusiva de um sujeito. Poderíamos pensar em “um antes” e “um depois”. Antes, pois aquilo que é próprio diz respeito à conformação da cultura e também da hereditariedade. “Um depois” por que o próprio que momentaneamente constitui um “indivíduo”, uma tipologia ou uma cultura é partícipe das forças do mundo.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. **A visão dionisiaca do mundo**, e outros textos da juventude. Tradução Marcos Sinésio Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza, 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. In: **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **O Nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. Considerações extemporâneas I: **David Strauss: o devoto e o escritor**. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

_____. Considerações extemporâneas II: **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

_____. Considerações extemporâneas III: **Schopenhauer como educador**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. Considerações extemporâneas IV: **Richard Wagner em Bayreuth**. Tradução de Anna Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Aurora**: Reflexões sobre os preceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Así habló Zaratustra**. Un libro para todos y para nadie. Introducción, traducción y notas de Andrés Sanches Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2003.

_____. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Genealogia da Moral**. Uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos**. Ou de como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O caso Wagner**: um problema para músicos. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Nietzsche contra Wagner**: Dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Digital e Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)**. (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio). In: <http://www.nietzschesource.org>. Acesso: em várias datas.

Outras bibliografias utilizadas

ARALDI, Clademir. As criações do gênio – ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 119. Junho de 2009, p. 115-136.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição corrigida e revisada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Lucas 11, 26.

BISHOP, Paul. **The Dionysian Self: C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

BURNETT, H. “Humano, demasiado humano, livro 1: Nice, primavera de 1886.” In: **Cadernos Nietzsche** 8, 2000.

CAMPOS JÚNIOR, Lindoaldo. **Ego fatum**: Nietzsche e o imperativo do impulso. Tese de doutorado. 199 f. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal/ RN, 2019.

DIAS, Rosa Maria. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v.36 n.1. 2015, 227-244.

FREZZATI, Wilson. Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falava Zaratustra*: uma perspectiva psico-fisiológica da crítica nietzschiana ao sujeito, p. 67, 2014. In: MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer; CONSTÂNCIO, João (Coordenadores). **Sujeito, decadência e arte: Nietzsche e a modernidade**. São Paulo: Tinta da China, 2014.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro. Casa da palavra. São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. Nietzsche: **o humano como memória e como promessa**. 2ªed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, pp.139-147.

HOUAISS, Antônio (Ed.). **Dicionário Houaiss** da Língua Portuguesa. 1. ed. [atualizada]. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2024.

HUSKINSON, Lucy. **The Whole Self in the Union of Opposites: A Psychological Interpretation of Friedrich Nietzsche's Zarathustra through the Philosophy of C.G. Jung**. London: Routledge, 2004.

JUNG, Carl. **Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra** (1934-1939). Princeton: Abridged Edition, 1998.

_____. **O Zarathustra de Nietzsche**. Edição de James L. Jarrett; tradução de Caio Liudvik. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

KAUFMANN, W. A. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

LIMA, Marcio José Silva. **A influência de Jacob Burckhardt e o conceito de força plástica no pensamento de Nietzsche**. Tese de doutorado. 166f. Universidade Federal da Paraíba (UFPB). João Pessoa, 2018.

LIMA, Marcio José Silveira. **Filosofia e tragédia**. Um exame do dionisíaco na obra de Nietzsche". Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PÉREZ LÓPEZ, Héctor Julio. **Hacia el nacimiento de la tragedia**: Un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche. [S.l.]: Res Publica - Estudios de Filosofía Política, 2001.

MACHADO, R. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar Editor, 2011.

MARQUES, António. Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o Ich e o Selbst. In: **Cadernos Nietzsche** 32, 2013, p.263-279.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O eterno retorno do mesmo**, "a concepção básica de Zaratustra". In: **Cadernos Nietzsche**, 37(2). 2016, 11– 46.

MOREIRA, Fernando. **Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos**. Curitiba: Humanitas, 2019.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche** (Coleção E, Vol. 6). Annablume, 1997.

MOST, Otto. ***Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers: Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts***. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

NASSER, Eduardo. "Como tornar-se o que se é": si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. In: **Revista Dissertatio** [33]. Pelotas, inverno de 2011. p. 189 – 226.

ONATE, A. M. **Entre eu e si**, ou, a questão do humano em Nietzsche. Rio de Janeiro: 7letras, 2003.

PASCHOAL, Edmilson. Ficcional, demasiado ficcional: o "personagem Nietzsche" nos prefácios de 1886. In: **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v.10, n.1, p. 91-114, jan./jun. 2019.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: Os pensadores. Vol. II (Platão – Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro, Teeteto). São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 221 (155d).

RUBIRA, Luís. **Do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010.

SOUSA, Mauro. **A alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão**. São Paulo: Leya, 2013.

SALAQUARDA. A concepção básica de Zaratustra. In: **Cadernos Nietzsche** 2, 1997, p. 17-39. Tradução de Scarlett Marton.

SALANSKIS, Emmanuel. A gaia ciência (*La Gaya Scienza*). In: Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). **Dicionário Nietzsche**. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

VIESENTEINER, JORGE. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora PHI, 2013.

STEGMAIER, Werner. **Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?** interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de Ecce Homo. In: Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.173-206, 2011. Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas.

WAHRIG-BURFEIND, Renate. (org.). **Wahrig**: dicionário semibilíngue para brasileiros – alemão. Tradução de Karina Jannini, Rita de Cássia Machado. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.