**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Nietzsche: da casuística do egoísmo ao *amor fati*

Versão original

Stelio de Carvalho Neto

**São Paulo
2017**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Nietzsche: da casuística do egoísmo ao *amor fati*

Versão original

Stelio de Carvalho Neto

Dissertação apresentada ao programa de
pós-graduação do Departamento de
Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas, da Universidade de
São Paulo, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Filosofia,
sob orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto
Ribeiro de Moura

**São Paulo
2017**

DE CARVALHO NETO, S. **Nietzsche: da casuística do egoísmo ao *amor fati***. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Ao meu pai, Stelio Votta de Carvalho

À minha mãe, Sonia Irene Fegyveres

*A Lúcia Therezinha Votta de Carvalho,
Maria Felícia Votta de Carvalho e
Carlos Eduardo Fegyveres*

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo auxílio financeiro concedido de acordo com os termos do processo 2015/19356-5 para realização do trabalho que ora apresento.

Agradeço ao meu orientador, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pelo encorajamento e pelas intervenções precisas. Ao Sérgio Prudente e ao Fernão de Oliveira Salles, agradeço pela proximidade em momentos cruciais. Ao Luiz Sérgio Rêpa, ao Valter Alnis Bezerra e ao Paulo Henrique Fernandes Silveira, agradeço pelas leituras do projeto.

Resumo

O que pretendemos com esse trabalho é estabelecer um entendimento mais claro sobre o tratamento dado por Nietzsche para os temas do egoísmo e da dadivosidade. A questão se colocou a partir da leitura do canto *Da Virtude Dadivosa*, de *Assim Falou Zaratustra*. Nele, Nietzsche faz a exaltação de um egoísmo sadio e sagrado, que deve ser distinguido de um outro egoísmo, “demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente”. Ao egoísmo sadio é vinculada a busca por uma virtude que se predica dos atributos de um metal precioso, o ouro: “*Incomum é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave, uma virtude dadivosa é a virtude mais alta.*” A ideia — em princípio paradoxal — de um “egoísmo dadivoso” foi o que ensejou nosso trabalho. Como conciliar egoísmo e doação? A resposta está no próprio Zaratustra: tornando-se dádiva. Encontramos aí uma primeira pista para a solução do nosso problema: a relação entre o egoísmo e o “tornar-se” ou, assumindo os termos que usaremos em nossa dissertação, entre o egoísmo e o *vir a ser*.

Suspeitamos que o egoísmo sadio é o mesmo que o amor de si (suspeita autorizada pela etimologia do termo alemão *Selbstsucht*, que pode significar tanto um vício de si, quanto uma procura de si). Esse egoísmo deve ser condição para que alguém venha a ser dádiva. Verificaremos essa suspeita nos três capítulos planejados para a nossa dissertação: 1) Egoísmo do mercador e egoísmo refinado em *Schopenhauer como educador*; 2) Egoísmo sadio, egoísmo doente e a virtude dadivosa em *Assim Falou Zaratustra*; 3) *Ecce Homo*: da casuística do egoísmo ao amor fati.

Abstract

Our aim with this work is to establish a clearer understanding of Nietzsche's approach to the themes of selfishness and generosity. The problem appeared in our reading of the chant *The Bestowing Virtue*, from *Thus Spoke Zarathustra*. There, Nietzsche praises a healthy and holy selfishness that has to be distinguished from another kind of selfishness, “an all-too-poor, a hungry selfishness that always want to steal, that selfishness of the sick, the sick selfishness”. To the holy selfishness is related the search for a virtue that predicates itself of the attributes of a rare and precious metal, the attributes of gold: “*The highest virtue is uncommon and useless, it is shining and mellow in lustre: the highest virtue is a bestowing virtue.*” The idea of a “generous selfishness”, paradoxical at first, gave rise to our work. How to reconcile selfishness and bestowal? The answer seems to be in *Zarathustra*: becoming a *gift*. There we found a first clue to the resolution of our problem: the relation between selfishness and *becoming*.

We suspect that the healthy selfishness is the same as care of the self (suspicion allowed by the etymology of the German noun *Selbstsucht*, which meaning can be either a lust for oneself, or a search for oneself). This selfishness seems to be a condition for one to become a *gift*.

We will verify our hypotheses in the three chapters planned for our dissertation: 1) Egoism of the moneymaker and refined egoism in *Schopenhauer as educator*; 2) Healthy selfishness, sick selfishness and the bestowing virtue in *Thus spoke Zarathustra*; 3) *Ecce Homo*: from the casuistry of egoism to *amor fati*.

Keywords: Nietzsche, Selfishness, Generosity, Health, Egoism

Abreviaturas das obras de Nietzsche

Co. Ext. I	David Strauss, confessor e escritor
Co. Ext. II	Do uso e das desvantagens da história para a vida
Co. Ext. III	Schopenhauer como educador
HDH	Humano, demasiado humano
AS	O andarilho e sua sombra
A	Aurora
GC	A gaia ciência
Za	Assim falou Zaratustra
ABM	Além do bem e do mal
GM	Genealogia da Moral
CI	Crepúsculo dos ídolos
AC	O anticristo
EH	<i>Ecce Homo</i>
CW	O caso Wagner
NW	Nietzsche <i>contra</i> Wagner

As cartas foram identificadas por destinatário e data.

Sumário

Abreviaturas das obras de Nietzsche.....	8
Introdução.....	10
Egoísmo do mercador e egoísmo refinado em <i>Schopenhauer como educador</i>	23
O mais severo egoísmo.....	25
A busca do verdadeiro si-mesmo.....	33
Os perigos de Schopenhauer e o sacrifício do eu.....	40
O budismo e a característica do não-si-mesmo.....	45
Egoísmos do mercador, do estado, da bela forma e da ciência.....	53
Preparação para aplicação do método genealógico na leitura da terceira <i>Extemporânea</i>	61
Aplicação do método: etiologia da doença da cultura descrita na terceira <i>Extemporânea</i>	76
“Egoísmo sagrado e sadio” e “egoísmo doente” em <i>Assim falou Zaratustra</i>	81
O orgulho do último homem.....	82
Egoísmo sagrado e sadio e egoísmo doente.....	85
Dos desprezadores do corpo e do corpo elevado.....	87
Como a vontade de um amante.....	90
O grande desprezo do criminoso.....	98
Pessimismo da fraqueza e pessimismo dionisíaco.....	99
Dadivosidade e domínio.....	101
Egoísmo e transbordamento.....	107
Angustiado cuidado-próprio e amor-próprio.....	110
Goethe.....	112
A instável saúde.....	114
A arte da transfiguração.....	117
<i>Ecce Homo</i> : da casuística do egoísmo ao <i>amor fati</i>	124
<i>Décadent</i> e <i>décadent</i> em si.....	130
Convalescença e “conversão”.....	132
Apologética do <i>amor fati</i>	140
Referências.....	146

Introdução

Investigaremos o estatuto da noção de egoísmo no pensamento de Nietzsche a fim de seguir a sugestão lançada por Michel Foucault no curso *A Hermenêutica do Sujeito* de que “... podemos reler toda uma vertente do pensamento do séc. XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu?” (FOUCAULT, 2011, p. 224)

A partir dessa investigação, verificaremos se o tratamento dado por Nietzsche ao egoísmo pode fornecer significação para expressões como “retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico” que, segundo Foucault, são empregadas em nosso tempo com ausência de significação e pensamento.

Acreditamos que a noção de um egoísmo dadivoso formulada a partir da leitura do canto *Da Virtude Dadivosa*, de *Assim falou Zaratustra*, possa fornecer essa significação cuja falta foi apontada por Foucault. Para verificar isso, precisamos estabelecer com maior precisão o que é esse egoísmo dadivoso. No entanto, partir diretamente do texto do Zaratustra não nos parece uma boa estratégia, dada a dificuldade de interpretação desta obra. Por isso, vamos recorrer a dois textos de Nietzsche escritos na forma dissertativa que tratam expressamente do nosso tema: *Schopenhauer como educador* e *Ecce Homo*.

Iniciaremos nosso trabalho com a leitura da *Terceira Extemporânea*, *Schopenhauer como educador*. Nesse texto, como nas outras três *Extemporâneas*, encontramos uma crítica da cultura no séc. XIX que já acusa a falta de significação das expressões “retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico” muito antes de Foucault proferir o seu curso no Collège de France nos anos de 1981-

1982. Ou seja, no que diz respeito a esse problema, talvez seja possível considerar que o tempo de Nietzsche já era o nosso. E contra a autenticidade de fachada ostentada pelo filisteu educado (expressão de sentido pejorativo cunhada por Nietzsche para designar o burguês educado), Nietzsche propõe a educação de Schopenhauer. O fato de que a terceira *Extemporânea* seja tributária da metafísica do gênio schopenhaueriano, abandonada por Nietzsche já em *Humano, demasiado humano*, impõe a necessidade de que verifiquemos a hipótese de que tanto o diagnóstico da doença da cultura de seu tempo, quanto a prescrição do remédio para essa doença, permanecem os mesmos nas obras da maturidade. Acreditamos ter elementos suficientes em *Assim falou Zaratustra* (por exemplo, a identidade entre o filisteu educado, personagem fundamental da *Terceira Extemporânea* e o “último homem” do Zaratustra) e *Ecce Homo* para verificar essa hipótese.

Portanto, abordaremos a *Terceira Extemporânea* a partir da indicação de Nietzsche em *Ecce Homo* de que nela encontraremos uma das “... duas imagens do mais severo amor de si [Selbstsucht]¹, cultivo de si [Selbstzucht], tipos extemporâneos par excellence, plenos de soberano desprezo por tudo o que ao seu redor se chamava “Reich”, “cultura”, “cristianismo”, “Bismarck”, “êxito” — Schopenhauer e Wagner, ou, em uma palavra, Nietzsche ...” (EH, As Extemporâneas, 1). Essa passagem sugere que, apesar de ter se afastado radicalmente da filosofia de Schopenhauer, e da arte de Wagner, Nietzsche manteve sua ligação com as imagens do filósofo e do artista, forjadas por ele nesses escritos de sua juventude:

1 *Selbstsucht* é o termo alemão aqui traduzido como “amor de si”. No uso coloquial, ele é equivalente ao nosso “egoísmo”. Paulo César de Souza justifica a escolha de “amor de si”, em vez de “egoísmo” com o argumento de que assim é possível escapar de uma limitação do potencial semântico do termo, “um movimento contrário ao de Nietzsche, que procura explorá-lo e como que restaurar o ‘orgulho’ das palavras; em seu texto, elas com frequência mostram uma riqueza que desconhecem quando estão em ‘estado de dicionário’ (nota 26 à tradução de Paulo César de Souza). No entanto, “egoísmo” é, em nossa leitura, uma escolha mais apropriada, porque preserva a relação do termo com as outras instâncias em que ele ocorre na obra de Nietzsche, ora para designar um vício, ora para designar uma virtude. De fato, a ambiguidade na significação da partícula *sucht* permite que o *Selbstsucht* seja tomado tanto como um vício de si, quanto como um anseio de si. Mas, na obra de Nietzsche, o egoísmo será expressamente “beatificado” apenas em *Assim Falou Zaratustra*, no canto *Da Virtude Dádiosa*: “Obrigais todas as coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa fonte como dádivas do vosso amor. Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso, mas eu declaro sadio e sagrado esse egoísmo.”

A partir daí ele pode ser lido com todo o seu “potencial semântico”, de maneira que torna explícito o modo como as valorações morais se apropriam da linguagem, noção fundamental nos desenvolvimentos do pensamento de Nietzsche sobre a moral. O termo que, coloquialmente, designa um vício, na voz de Zaratustra, e no trecho de *Ecce Homo* em questão, serve para designar uma virtude.

Grosso modo, eu agarrava pelos cabelos dois tipos célebres e absolutamente ainda não definidos, como se agarra uma ocasião pelos cabelos, para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos mais ... Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. (EH, As Extemporâneas, 3)

Falam apenas de quem? Do jovem autor das *Extemporâneas*, ou do filósofo maduro de *Ecce Homo*? A resposta vem em seguida: “‘Wagner em Bayreuth’ é uma visão do meu futuro; mas em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu vir a ser.” (idem), Nietzsche parece indicar que, no que diz respeito às ideias formuladas nas *Extemporâneas*, a diferença entre o jovem autor e o filósofo maduro é uma diferença de estilo:

O que hoje sou, onde hoje estou — em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios —, ó quão longe disso eu ainda estava então! — Mas eu via a Terra — não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos — e sobre o êxito! (idem)

A diferença entre “palavras” e “raios” parece ser a diferença entre as dissertações de sua juventude e os aforismos de sua maturidade. No entanto, o filósofo, do modo como é entendido pelo autor de *Ecce Homo*, ainda carrega os traços da figura traçada na *Terceira Extemporânea*:

De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é ‘Schopenhauer como educador’, porém seu oposto, ‘Nietzsche como educador’, que assume a palavra.” (EH, As extemporâneas, 3)

Em proveito de nosso trabalho, leremos a *Terceira Extemporânea* considerando que não se trata ali do elogio da filosofia schopenhaueriana, mas da construção da imagem do filósofo que permanecerá como meta do *vir a ser* de Nietzsche. Como notam Bernd Magnus e Kathleen M. Higgins,

A terceira Consideração Extemporânea de Nietzsche, “Schopenhauer como Educator” (1874), provavelmente fornece mais informação sobre o próprio Nietzsche do que sobre Schopenhauer e sua filosofia. Como nota R. J. Hollingdale, ela é quase que integralmente

sobre Schopenhauer como “um tipo de homem exemplar”. (MAGNUS, B. e HIGGINS, K.M., 1996, p.27)

Não vamos ignorar que em *Schopenhauer como educador* existe uma crítica do *vir a ser* que precisa ser endereçada para que a nossa intenção de buscar nesse texto uma ideia de egoísmo como cuidado de si se justifique. Afinal, como sustentar que um texto em que o *vir a ser* é apresentado como a inconstância do homem moderno em oposição ao *ser* do filósofo possa ser a história mais íntima, o *vir a ser* do filósofo?

Muller-Lauter, tratando o problema dos antagonismos na Filosofia da História de Nietzsche, usa como exemplo justamente a valoração positiva da “fixação incontestável num ponto de vista obtido” na *Segunda Extemporânea* (o estoico que jurou fidelidade à Stoa é a imagem dessa fixidez), em oposição a um fragmento posterior, de 1885, em que a fidelidade estoica é apresentada como imagem de um preconceito que — podemos interpretar — manteve os filósofos fora da errância que poderia fazê-los reconhecer-se em seu *vir a ser*:

Pode-se esclarecer em que medida ele se põe como antagonista de suas afirmações do escrito juvenil [a Segunda Extemporânea: Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida], através da comparação entre a “apologia dos estoicos” antes analisada e um manuscrito posterior. Neste, consta: “Se alguém se contradisser mil vezes, e seguir muitos caminhos, e portar muitas máscaras, e não encontrar em si mesmo nenhum término, nenhuma linha última do horizonte, é provável que tal pessoa saiba menos da ‘verdade’ do que um estoico virtuoso, que se pôs em seu lugar de uma vez por todas como uma coluna e com a pele áspera de uma coluna? Mas, preconceitos desse tipo assentam-se no umbral de todas as filosofias até agora”. (MÜLLER-LAUTER, 2011, P.116)

O trecho antagônico da *Segunda Extemporânea*, em que aparece a “apologia dos estoicos” diz, também no comentário de Muller-Lauter:

A fixação incontestável num ponto de vista obtido é até mesmo elogiada na Segunda Extemporânea como uma atitude verdadeiramente filosófica, que, contudo, não poderia mais ser encontrada: ninguém mais ousa ‘cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive de maneira filosófica, com aquela lealdade viril simples, que obrigava um antigo, onde quer que estivesse, a comportar-se como um estoico, caso tivesse uma vez jurado fidelidade ao Pórtico’. (idem)

No momento da escrita da *Segunda Extemporânea*, Nietzsche lamenta a perda da “maneira filosófica”, exemplificada aqui na atitude dos estoicos. Essa “maneira”, no entanto, não era exclusivamente estoica: epicuristas, cínicos, pitagóricos etc., em suma, os “antigos”, consagravam suas vidas a uma “filosofia”. A constância era um valor que se colocava do lado do filósofo, contra a *stultitia* do homem comum. Talvez seja justificado comparar essa *stultitia* dos antigos à “dissolução das formas coesas” na “alma moderna”. Para Nietzsche, a história “científica” moderna, que degenera em mera erudição, é incapaz de fornecer uma narrativa que justifique um modo de vida, que fundamente uma cultura. A consequência disso é “pequenez e miséria egoísta”:

Se ... a doutrina do vir a ser soberano; da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies; da falta de qualquer diferença primordial entre humano e animal – doutrinas que tomo por verdadeiras, mas também por mortais – forem, no furor por educação, lançadas ao povo por mais uma geração, então ninguém deve se surpreender caso este povo venha a perecer por causa de pequenez e miséria egoísta [egoistischen], de ossificação e egoísmo [*Selbstsucht*], após dissolver-se e deixar de ser um povo. No lugar dele, sistemas de egoísmos individuais [*Einzelegoismen*], irmandades cujo propósito será a exploração rapaz dos não irmãos, e outros produtos similares da vulgaridade utilitarista, adentrarão a arena do futuro. (Co. Ext. II, 9)

Recorrendo ao Nietzsche maduro, talvez seja possível estabelecer uma distinção entre o *vir a ser* do vulgo e o *vir a ser* do filósofo. A diferença parece estar na predicação: se no tempo das Extemporâneas, o *vir a ser* do vulgo é “*vir a ser bom cidadão, ou acadêmico, ou homem de estado*” (Co. Ext. III, 4), o *vir a ser* do filósofo é *vir a ser o que se é*, como poderemos ler no subtítulo de *Ecce Homo*.

Da mesma maneira como estamos propondo o deslocamento da ideia de *vir a ser o que se é* da filosofia madura de Nietzsche para colocá-la em oposição ao *vir a ser* do homem moderno das Extemporâneas, acreditamos poder encontrar no texto da juventude o “egoísmo severo” de Schopenhauer mencionado em *Ecce Homo*, e que podemos colocá-lo em oposição aos quatro modos do egoísmo apresentados na seção 6 da *Terceira Extemporânea*: o egoísmo do *mercador*, do *estado*, do *filisteu educado* e do *acadêmico*. Cada um desses modos do egoísmo se apropria da

cultura para desviá-la de seu fim mais nobre, que é a produção do espécime superior: o gênio. São egoísmos de classe, corporativismos ou, se quisermos, mentalidades que propõe seus interesses próprios como interesse do grande número, da comunidade, ou seja, como os “sistemas de egoísmos individuais [*Einzelegoismen*]” mencionados na *Segunda Extemporânea*. E cada um desses egoísmos pode ser inscrito, à sua maneira, sob as divisas do “saudável” e do “produtivo”²; daquilo que torna a vida confortável e segura. Contra essas divisas, o egoísmo severo do “ser humano schopenhaueriano” o compele a “sentir” *a sua* vida, em vez de ocupar-se com os arranjos da convenção que poderiam lhe garantir a *vida feliz*.

Em nosso trabalho, cuidaremos de explicar os meios pelos quais esses quatro egoísmos promovem a cultura. Por ora, destacaremos o egoísmo do mercador e sua relação com a educação:

... colaborar, de todas maneiras, para que todos se tornem “correntes” — na medida em que suas naturezas permitam — deveria ser o objetivo da educação moderna. Instruir de forma que cada um obtenha o máximo de prazer e lucro de acordo com o grau de conhecimento e instrução que possui. O indivíduo deve — assim é colocada a demanda — ser capaz, com base nessa educação geral, de se satisfazer com o tanto que lhe convém. Assim, cada um saberá o que pode esperar da vida. Finalmente, proclama-se que existe uma aliança necessária entre “inteligência e propriedade”, entre “riqueza e cultura”, e que, além do mais, esta aliança é uma necessidade moral. (Co. Ext. III, 6)

À sua forma de educação, o mercador opõe a educação que poderia revelar o gênio:

Qualquer espécie de educação que torna as pessoas solitárias, que coloca objetivos para além do dinheiro e da aquisição, que toma uma grande quantidade de tempo, é desprezada; costuma-se depreciar estas formas de educação como “egoísmo refinado” [*feineren Egoismus*] ... (idem)

Ora, aos olhos do mercador, a educação de Schopenhauer é um “egoísmo refinado”.

Suspeitamos que aqui já se insinua a distinção entre dois tipos de egoísmo: nesse caso, o egoísmo refinado e o do mercador. Trabalharemos essa distinção por considerá-la fundamental para que não

2 Na *Primeira Extemporânea*, David Strauss professor e escritor, Nietzsche cita o trecho de *A velha e a nova fé* em que a filosofia de Schopenhauer é desqualificada por ser nociva à saúde e improdutivo: “Assim, David Strauss, um verdadeiro *satisfait* com o estado de nossa formação, e um filisteu típico, trata de maneira característica em uma passagem específica, do “filosofar consistentemente inteligente, mas em muitos aspectos ainda nocivo e improdutivo, de Arthur Schopenhauer.” (Co. Ext I, 2)

se cometa o erro de agrupar o filósofo de Nietzsche entre os proponentes do individualismo burguês. Risco sempre presente, como notou Carlos Alberto Ribeiro de Moura ao tratar de um texto do mesmo período das *Extemporâneas*, *A Disputa de Homero*:

Enquanto nossos educadores temem a ambição e vituperam incansavelmente contra o “egoísmo”, a pedagogia grega pensa que todo talento necessariamente deve desabrochar na luta. E não há aqui qualquer celebração precoce do “individualismo burguês”. Ao contrário, a meta da educação na disputa era o bem-estar de todos, da cidade em geral, e a glória era ao mesmo tempo do ateniense e de Atenas. (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p.97)

Nossa suspeita é de que o *egoísmo severo*, atribuído à imagem de Schopenhauer em *Ecce Homo*, é o mesmo que o *egoísmo refinado* da *Terceira Extemporânea*. E nos dois casos julgamos tratar-se do egoísmo como cultivo de si.

Depois de trabalhar a *Terceira Extemporânea*, pretendemos avançar até *Assim Falava Zaratustra*, onde encontramos a distinção expressa entre um *egoísmo sagrado e sadio*, e um *egoísmo faminto e doente*, especificamente no canto *Da Virtude Dadivosa*. Dele, destacaremos a ideia do *egoísmo dadivoso*, para em seguida investigar de que ordem é essa dadivosidade.

Trabalharemos com a hipótese de que a dadivosidade do egoísmo sadio é um “tornar-se dádiva”, ou “vir a ser dádiva”:

Incomum é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave: uma virtude dadivosa é a virtude mais alta.

Em verdade, eu vos entendo, meus discípulos: vós buscais, como eu, a virtude dadivosa. Que podeis ter em comum com gatos e lobos?

Tendes sede de tornar-vos vós mesmos sacrifícios e dádivas: daí a vossa sede de acumular todas as riquezas em vossa alma. (Za, Da virtude dadivosa, 1)

Vir a ser dádiva é o anseio do discípulo de Zaratustra: ele não tem nada a ver com “gatos e lobos” — nada a ver com “a gatuna avidez” de um egoísmo que “fala de um corpo enfermo”. O seu egoísmo o compele a acumular riquezas na alma.

Em *Dos desprezadores do corpo*, Zaratustra afirma que a alma é “apenas uma palavra para algo no corpo” e que o corpo é uma “grande razão”, uma “multiplicidade com um só sentido”.

Em *Da Virtude Dadivosa* lemos que o sentido degenerante do corpo enfermo diz: “Tudo para mim!” Para esse corpo falta a “alma dadivosa”, e onde falta a alma dadivosa, Zaratustra intui degenerescência: ou seja, ele intui a presença de um corpo doente. Mas quais são os sinais da presença de uma alma dadivosa? Zaratustra fala na elevação de um corpo que, em seu enlevo, “arrebata o espírito”. Então, o espírito torna-se “criador, estimador, amador e de tudo benfeitor.” Sua virtude é um “novo bem e mal”. O que parece é que a alma dadivosa se deixa reconhecer na medida em que sua vontade “quer em tudo mandar, como a vontade de um amante”, e que por isso despreza “o agradável e o leito mole”, eleva-se acima “do elogio e da censura” para afirmar o seu bem e mal, os seus nomes de virtude. O espírito desse corpo envolto pela alma dadivosa é “arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias”, ou seja, de suas inquietações e superações. A virtude desse corpo é poder, é um pensamento dominante.

A afirmação de que essa nova virtude é poder, de que ela é um “pensamento dominante”, nos remeterá ao canto *Dos Três Males* e à revelação de que “virtude dadivosa” é a denominação da ânsia de domínio que, junto da volúpia e do egoísmo, é uma das coisas “mais bem amaldiçoadas e mais terrivelmente caluniadas e aviltadas”. Essa passagem indica que nas linhas de *Dos Três Males* em que canta a ânsia de domínio Zaratustra está tratando da virtude dadivosa.

Os três males são respostas para “três difíceis questões” que Zaratustra colocou na balança para sopesar “humanamente bem” as três coisas mais ruins: “*Por qual ponte vai o hoje para o algum dia? Sob qual coação o que é alto se obriga a descer ao que é baixo? E o que diz ao mais alto para ainda — crescer mais?*” (Za, *Dos três males*, 1) A ânsia de domínio é a resposta para a segunda pergunta: por que o mais alto se obriga a descer ao que é baixo? Platão poderia responder: “Por amor à pólis”. Mas Zaratustra responde com esse impulso que pode ser tanto “o tição e açoite dos mais duros entre os duros de coração”, quanto a ânsia que “sobe sedutoramente aos puros e solitários e até alturas que bastam a si mesmas.” Quando a ânsia de domínio compele a altura solitária a não permanecer eternamente solitária e bastando a si mesma, então ela é virtude dadivosa. Em *Dos três males* fica mais clara a articulação entre a virtude dadivosa e o egoísmo

sadio “de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho.” (Za, *Dos três males*, 2) Esse corpo e alma do egoísmo sadio experimenta um prazer-consigo [*Selbst-Lust*] que Nietzsche coloca como sujeito nas frases para dizer que ele “chama a si mesmo ‘virtude’, que se protege “com suas palavras sobre o que é bom e ruim”, que “bane de sua presença tudo que é desprezível”. Podemos interpretar o texto de maneira a dizer que o egoísmo sadio é também um prazer-consigo. Por conta disso e da ânsia de domínio, ele não pode deixar de crescer cada vez mais e de se oferecer como dádiva. Se concordarmos com Patrick Wotling e admitirmos que a saúde nietzschiana é o “acordo com as exigências da vontade de potência”, “a aptidão do corpo para levar a cabo uma luta para dominar a realidade” (WOTLING, 2013, P.165), podemos articular de maneira mais clara o egoísmo sadio, a virtude dadivosa e a ânsia de domínio. O que articula saúde, dadivosidade e domínio, é uma vontade de potência. Melhor dizendo: uma vontade de potência sadia articula dadivosidade e domínio. Mas, de que ordem é esse domínio?

Se em *O andarilho e sua sombra* afirma-se “— Ainda é o tempo dos indivíduos” (AS, 350), no tempo de *Assim falou Zaratustra* o indivíduo deve dar lugar à vontade de potência. Por isso, na ânsia de domínio de *Os três males* não se trata do domínio de si ou dos outros. Seguindo a indicação de Wotling, vamos considerar que se trata do domínio da realidade, ou – essa é a nossa hipótese — da efetividade como um todo despersonalizado: não se trata do domínio do estóico ou do tirano.

Se a aproximação entre o *egoísmo sadio* de *Zaratustra* e o *egoísmo refinado* de *Schopenhauer como educador* for pertinente, podemos arriscar a afirmação de que apesar de uma série de mudanças e rupturas na filosofia de Nietzsche no período que vai das *Extemporâneas* até *Zaratustra*, no que diz respeito ao nosso tema parece haver uma continuidade: nos dois textos é possível encontrar a formulação de um egoísmo bom, cujo significado é “procura de si”, que se opõe a um egoísmo ruim, um vício de si que culmina em uma perda de si.

No entanto, a afirmação de que o homem é inteiramente corpo, de que a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo, culmina na assunção de um novo estatuto para o “Eu” e para o egoísmo: *“Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.”* (Za, Dos desprezadores do corpo). A ilusão do “Eu” já estava colocada em *Schopenhauer como educador*, mas estava colocada em oposição a um verdadeiro si mesmo tão etéreo quanto a ilusão que o vela. Talvez exista uma diferença fundamental aí: quem faz o “Eu” em *Schopenhauer como educador* é a cultura; quem faz o “Eu” no *Zaratustra* é o corpo.

Em *Schopenhauer como educador*, uma vez que se deixasse Schopenhauer educar, seria possível preparar a chegada dos filósofos, artistas e santos que poderiam tirar a cultura do filisteísmo de seu giro falso para colocá-la em um movimento de superação constante, de acerto dos erros da natureza. Mas no *Zaratustra* as coisas se colocam em outros termos: lá, o sentido do egoísmo de cada corpo está determinado pela saúde ou doença desse corpo. Sendo assim, nem todos podem vir a ser o que são, porque nem todos têm o ânimo necessário para se afastar da cidade chamada A Vaca Malhada e seguir Zaratustra; acompanhá-lo até a encruzilhada em que ele anunciará que vai continuar o percurso sozinho, pois é “afeiçoado a andar sozinho”; ouvir o canto *Da Virtude Dadivosa* e seguir seu próprio caminho, longe dos elogios e dos leitos moles, a procura de si mesmos. Não se trata mais de educação, mas de medicina: *“Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudará também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio.”* (Za, Da Virtude Dadivosa, 2)

Em *Schopenhauer como educador*, essa cura de si dava-se a partir de um *estranhamento em relação à cultura* que deveria culminar em uma *ação na cultura*. Ora, qual a possibilidade dessa cura de si para o corpo enfermo de Assim falou Zaratustra? Com essa questão pretendemos avançar para a terceira parte de nossa investigação, tratando da “casuística do egoísmo” em *Ecce Homo*, onde podemos ler: *“Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico*

estimulante ao viver, ao mais viver.” (EH, Por que sou tão sábio, 2) É por isso que Nietzsche pode afirmar que, além de ser um *décadent*, ele é também o seu contrário: um homem que vingou. Ele se distingue do “*décadent em si*” porque sempre escolhe os remédios certos contra os estados ruins. O *décadent em si* sempre escolhe aquilo que o prejudica. A saúde de Nietzsche é a grande saúde que, como podemos ler em *A Gaia Ciência*, é uma saúde tal que “... *não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar.*” (GC, 382) Nesta obra, que marca o início do processo de convalescença do filósofo — que culminará no *vir a ser o que se é* de *Ecce Homo* — está colocada a pedra de toque com a qual alguém pode saber se é tipicamente mórbido ou tipicamente são. O modo como se recebe o demônio que enuncia a doutrina do eterno retorno — com maldições, ou com entusiasmo — revela se aquele que responde é alguém que se preocupa, lamenta, suspira, “recolhe até as últimas vantagens”, ou é alguém que tem direito ao seu egoísmo, porque é um daqueles que “fazem belas as coisas”. Aquele que recebe com entusiasmo o demônio do eterno retorno declara o amor pelo seu próprio destino, o seu *amor fati*. Se em *A Gaia Ciência* o *amor fati* é enunciado como um desiderato, um voto de ano novo, em *Ecce Homo* ele é a consumação de um processo: “*Minha fórmula para grandeza no homem é amor fati: nada querer diferentemente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo ... mas amá-lo ...*” (EH, Por que sou tão inteligente, 10) Esse processo implica a “casuística do egoísmo”, à qual Nietzsche dedica o capítulo *Por que sou tão inteligente*. Propomos que a “*inteligência de Nietzsche*” é justamente a retomada filosófica dessa casuística; a recuperação da dignidade filosófica de coisas como “*alimentação, lugar, clima, distração*”, que foram deixadas de lado em nome dos conceitos: “*'Deus', 'alma', 'virtude', 'além', 'verdade', 'vida eterna' ...*” A seriedade com que esses conceitos foram considerados falseou as questões “da política, da ordenação social, da educação”. (idem) Sugere-se aí a ideia de que essas questões devam ser endereçadas a partir da casuística do egoísmo.

Se pudermos afirmar que a *casuística do egoísmo* de Nietzsche é o mesmo que a *ética do eu* de Foucault, poderemos então dizer que encontramos em Nietzsche significação para as expressões *retornar a si*, *liberar-se*, *ser si mesmo*, *ser autêntico* que, como vimos, para o filósofo francês são empregadas em nosso tempo com *ausência de significação e pensamento*. Com essa significação estabelecida depois da leitura de Nietzsche que estamos propondo, podemos voltar ao problema colocado por Foucault que ensejou essa leitura:

... é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2011, p.225)

Temos ciência da dificuldade que seria encontrar em Nietzsche elementos para orientar a execução de uma tarefa “politicamente indispensável”. A casuística do egoísmo parece exigir que se estabeleça um novo estatuto para as questões políticas.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, afirma-se:

Ninguém, afinal, pode despendar mais do que tem – isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se a pessoa se dedica a poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares – se despende para esse lado o quantum de entendimento, seriedade, vontade, auto-superação que é, então ele faltará no outro lado. A cultura e o Estado – não haja engano a respeito disso – são antagonistas: “Estado cultural” é apenas uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico*. (CI, O que falta aos alemães, 4)

Céline Denat, no artigo *F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”*, propõe que antipolítico pode ser entendido de duas maneiras: o indivíduo antipolítico é aquele que se coloca contra a política de seu tempo, mas na medida em que, por conta desse posicionamento, prepara o surgimento de uma nova política, ele é também ante-político. Assim, Céline conclui que esse indivíduo antipolítico não é, a rigor, apolítico. (DENAT, 2013, p. 225)

Como se sabe, Nietzsche não fornece um projeto político positivo. Acompanhando a proposta de Denat, podemos considerar que sua política é uma antipolítica, e que a preparação do

surgimento de uma nova política — da “grande política” — se dá no nível da cultura. É necessário o estabelecimento de uma nova ordem de valores a partir dos quais a política seja apropriada para os fins da cultura.

Nesses termos, *se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo*, Nietzsche fornece elementos para o estabelecimento de uma relação de si para consigo que não se enquadra nos modelos prescritivos forjados pela “vulgaridade utilitarista” para a conquista da *vida feliz*, ou seja, nos modelos do individualismo burguês. Como vimos, a fórmula nietzschiana para a grandeza do homem é *amor fati*, ou seja, a assunção da doutrina do eterno retorno, cujo mestre é Zaratustra: “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, O convalescente, 2) *Vir a ser o que se é* na vigência do eterno retorno implica uma casuística, e não uma lei geral.

Capítulo 1

Egoísmo do mercador e egoísmo refinado em *Schopenhauer como educador*

“Se apenas forem morais, como se definiu, as ações que fazemos pelo próximo e somente pelo próximo, então não existem ações morais! Se apenas forem morais — segundo outra definição — as ações que fazemos com livre arbítrio, então não existem ações morais!” (A, 148)

Assim, Nietzsche anuncia em *Aurora* o caráter fictício das chamadas “ações morais”, definidas tanto como ações desinteressadas, quanto como ações livres. A crença nessa ficção é sustentada por alguns “erros intelectuais” que Nietzsche não lista nessa passagem, mas que serão investigados posteriormente em sua obra — notadamente, a ficção do sujeito e a separação de força e efeito, analisados de maneira mais detida na *Genealogia da Moral*³. Então, ele se pergunta o que seria das “ações morais” caso nos livrássemos desses erros, para responder que não seria mais pertinente a distinção entre ações egoístas e não-egoístas, livres e não livres: teríamos que assumir o caráter ilusório das chamadas “ações morais”. O resultado disso seria que essas ações, percebidas como de valor mais elevado, passariam a ser praticadas com frequência menor. Para o autor de *Aurora*, essa implicação é inevitável: o texto sugere que isso se daria “sob a reação de erros passados”, ou seja, ao nos darmos conta de que a “diferença intrínseca e profunda” entre ações egoístas e não egoístas, livres e não-livres, é apenas uma suposição, teríamos que juntá-las todas, de maneira que às “ações morais” atribuiríamos o mesmo baixo valor que antes percebíamos ligado às ações egoístas e não livres. Considerando o conjunto das nossas ações a partir dessa nova medida, nos perceberíamos egoístas e não livres: nos perceberíamos “maus”. Só em uma “*perspectiva distante*” (expressão que serve de título ao aforismo citado), as ações egoístas — que sempre foram e serão sempre as mais frequentes, segundo Nietzsche — terão o seu valor restaurado e serão por nós praticadas com boa consciência, de forma que deixaríamos de ser “maus” apenas por não mais considerarmos sê-lo.

Essa redenção do egoísmo, que aparece como perspectiva distante em *Aurora*, é consagrada no canto *A virtude dadivosa*, que encerra o primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*. Ali, o egoísmo aparece nuançado pelas noções de saúde e doença: existe um egoísmo sadio e sagrado, louvado por Zaratustra, e um egoísmo doente, do corpo enfermo, “*demasiado pobre, faminto, que deseja sempre furtar*”. Assim, não é qualquer egoísmo que está redimido. Como será afirmado posteriormente em

3 Obra sobre a qual nos debruçaremos ainda nesse capítulo, a fim de destacar os elementos elaborados na investigação da origem dos valores morais para ensinar uma etiologia da “doença” cuja sintomatologia já encontramos no texto que é assunto deste primeiro capítulo: *Schopenhauer como educador*.

Crepúsculo do Ídolos, “O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível.” (CI, IX, 33)

Em outro aforismo de *Aurora*, também dedicado às reflexões sobre a moral altruísta, e cujo título é “*Não mais pensar em si*”, Nietzsche já propunha uma nuance do egoísmo, desta vez para tratar da distinção entre os homens compassivos e aqueles sem compaixão. No fim das contas, ambos são egoístas: a diferença está no modo como cada uma dessas duas espécies de egoístas, os compassivos e os sem compaixão, lidam com o sofrimento alheio. Os compassivos, medrosos e vaidosos, percebem o sofrimento de um outro homem como dor ou como ofensa, não porque eles sentem de forma empática o sofrimento daquele outro, mas porque diante desse sofrimento eles percebem sua própria vulnerabilidade e sua impotência: o sofrimento que eles pretendem eliminar no ato compassivo, é o sofrimento deles mesmos mas, além disso, os compassivos cedem nesse ato a um “impulso de prazer” para encontrar a satisfação de se perceberem em uma situação melhor do que a daquele que sofre; de se sentirem potentes por poder ajudar; de imaginar gratidão e reconhecimento; de ter algum tipo de êxito. Mas o prazer maior do compassivo é o “desafogo da revolta” causada pela visão de uma “revoltante injustiça”: segundo Nietzsche, isso “reanima”. Por isso, é um erro considerar — de uma maneira que Nietzsche atribui a Schopenhauer — que o homem compassivo tem “uma compreensão particularmente sutil e penetrante” do sofrimento alheio: o único sofrimento de que ele busca dar conta no ato compassivo — inconscientemente, é claro — é o seu próprio. Já o homem sem compaixão não é vulnerável a essa dor, nem sente atração por aqueles prazeres que mobilizam o homem compassivo: eles são menos suscetíveis ao temor que a visão do sofrimento poderia provocar porque não tem “a excitável imaginação do medo”. Essa visão tampouco ofende sua vaidade — “a cautela de seu orgulho lhes ordena não se imiscuir inutilmente em coisas alheias, e eles mesmos gostam que cada qual ajude a si próprio e jogue suas próprias cartas” — eles não percebem injustiça no sofrimento, porque eles mesmos experimentam o sofrimento:

São uma espécie de egoístas *diferente* dos compassivos — mas chamá-los de notavelmente *maus*, e aos compassivos de *bons*, não é senão uma moda moral que tem seu tempo: assim como a moda inversa também teve seu tempo, um tempo demorado! (A, 133)

Ou seja, a distinção em termos morais está fundada na ilusão de que existem ações livres e não-egoístas, de que existem “ações morais”. Nietzsche alega que a distinção avançada por ele entre egoístas compassivos e não compassivos está fundamentada na experiência e, portanto, não é uma distinção ideal. Não existe oposição entre egoísmo e não-egoísmo: o modo de pensar que cria essa oposição vinculando *compassivo*, *não egoísta*, *bom* e *não compassivo*, *egoísta*, *mau* é uma “moda moral”. No entanto, que não haja oposição ideal, não significa que não exista antagonismo real

entre a moral dos compassivos e a moral dos não-compassivos. A “moda moral” que atribui valor mais elevado às ações ditas “não-egoístas” prevaleceu depois de uma longa disputa cuja história será narrada na *Genealogia da Moral*⁴. Lá, a verdade da disputa entre a moralidade dos “bons” e a moralidade dos “maus” é a luta pela efetivação de dois tipos de vida que se diferenciam fisiologicamente: respectivamente, a vida decadente, ou doente, e a vida ascendente, ou sadia. Para que se verifique o caráter nocivo da compaixão, Nietzsche propõe um experimento: “*Quem fizer a experiência de, por algum tempo, ceder propositalmente às oportunidades de compaixão na vida prática e sempre manter no espírito a miséria toda que se apresenta à sua volta, ficará inevitavelmente doente e melancólico.*” (A, 134) E na medida em que ceder à compaixão é abandonar-se, por fraqueza, a um afeto que prejudica, podemos afirmar que os compassivos são doentes que pioram seu estado de saúde cada vez mais. Mas se é assim, como é possível dizer que a moralidade dos compassivos seja um modo de afirmação da vida, como se lê na *Genealogia*? Essa objeção será tratada mais detidamente quando tratarmos desta obra, ainda nesse capítulo. Por enquanto, vamos assumir que as moralidades engendradas pelos tipos de vida ascendente e decadente são, na verdade, as diferentes condições que cada uma delas necessita para se afirmar. A moralidade dos compassivos cria as condições para a conservação da vida decadente. Isso não quer dizer que ela prolonga a vida dos doentes, mas que, na economia geral da vida, ela os mantém numerosos o suficiente para garantir sua perpetuação. Se aceitarmos como princípio que o que se constituiu até agora, e apesar de Nietzsche, como “moda moral” foi a moralidade “altruísta” dos compassivos — ou seja, o egoísmo dos compassivos —, concluiremos que, na economia geral da vida, prevaleceu a doença. O resultado disso, para Nietzsche, é que o homem se torna cada vez mais farto de si mesmo: a visão do homem cansa, especialmente em um tempo secularizado, quando o sofrimento não faz mais sentido. Por isso, desde *Aurora*, ele recomenda que se mantenha distância dos compassivos. (A, 134)

O mais severo egoísmo

O egoísmo imediatista, a pressa em livrar-se da dor causada pela visão do sofrimento e obter algum prazer, é consequência desse cansaço que a visão dos doentes perpetua. Contra esse cansaço, Nietzsche prescreve, já nas *Extemporâneas*, o “mais severo egoísmo” [*härtesten Selbstsucht*], como ele mesmo declara no capítulo de *Ecce Homo* a elas dedicado. (EH, As Extemporâneas, 1) Nele encontramos um plano das quatro dissertações em que as duas primeiras, *David Strauss, confessor e*

4 O que se revela no escrito da maturidade, é que a verdade dessa disputa é a luta entre sadios e doentes, e o personagem decisivo na resolução do conflito, o sacerdote ascético, é, ao mesmo tempo, forte e doente. A disputa que selou o destino da civilização foi uma disputa entre fortes: de um lado, os nobres guerreiros, fortes e saudáveis, e de outro lado, a aristocracia sacerdotal, forte, mas adoentada.

escritor e *Sobre o uso e as desvantagens da história para a vida*, são apresentadas como levantamento do problema para o qual as outras duas dissertações pretendem fornecer uma saída, ou, se quisermos nos expressar metaforicamente, na primeira e na segunda *Extemporâneas* encontramos a nosografia de uma enfermidade para a qual as outras duas dissertações propõem tratamento. Segundo o próprio Nietzsche, *David Strauss, confessor e escritor*, é um ataque contra a cultura alemã de seu tempo — “*Sem sentido, sem substância, sem meta, uma mera opinião pública.*” — e a *Extemporânea* sobre a história é o desvelamento do que há de “*perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ do trabalhador, da falsa economia da ‘divisão do trabalho’.* A finalidade se perde, a cultura — o meio, o moderno cultivo da ciência, barbariza ...”. Em *Sobre o uso e as desvantagens da história para a vida*, “... o “*sentido histórico*” de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.” A terceira e a quarta *Extemporâneas*, que levam os nomes de Schopenhauer e Wagner, são “indicações para um mais elevado conceito de cultura, para restauração do conceito ‘cultura’. Nelas, o filósofo e o artista são imagens “*do mais severo egoísmo [Selbstsucht], cultivo de si [Selbstzucht], tipos extemporâneos par excellence*”, erigidas em oposição à “cultura” da opinião pública e do sentido histórico: à cultura da vida enferma. (EH, As Extemporâneas, 1)

Não podemos ignorar que nas *Extemporâneas*, o fundamento da crítica ainda é moral, até mesmo no que diz respeito a saúde e doença: por exemplo, *Schopenhauer como educador* começa com a constatação de que se os homens renunciam à felicidade que experimentariam na efetivação de sua singularidade, fazem isso por preguiça. É por preguiça que eles se escondem por trás de “opiniões e costumes”, não por timidez, ou medo, como alguém poderia conjecturar: “... *mais do que tímidos, os homens são preguiçosos, e temem acima de tudo as inconveniências que a honestidade incondicional e a singeleza fariam pesar sobre eles.*” Mas essa preguiça, como podemos ler, não é apresentada como efeito de degeneração fisiológica, como poderemos inferir a partir do pensamento da maturidade, em que se revela o fundamento fisiológico da moral. Tampouco podemos identificá-la ao cansaço causado pela visão dos homens doentes — essas ideias ainda não estavam prontas — : ela é uma falta moral — uma espécie de pecado original — que pode ser corrigida pela educação de Schopenhauer. Mas essa educação não é uma pedagogia schopenhaueriana extraída da filosofia do autor de *O mundo como vontade e como representação*. O que se propõe é a construção de uma imagem do homem cujos traços devem ser identificados na vida daquele que teria sido para Nietzsche o “filósofo educador” de seus sonhos: a construção da imagem do homem schopenhaueriano. Essa imagem seria educadora na medida em que fosse possível derivar um novo “círculo de deveres” através dela; na medida em que fosse possível definir

uma prática que tenha como meta a efetivação daquilo que essa imagem representa: ela deve ser mais do que uma “visão inebriante”, mais do que uma mera idealidade, que conduziria à inação:

O homem schopenhaueriano parece estar peculiarmente exposto a essa objeção: sua dignidade e elevação podem nos afastar e nos excluir de qualquer envolvimento no mundo da ação; tarefas coerentes, o fluxo da vida, desaparecem ... Os perigos são sempre grandes quando as coisas se apresentam muito difíceis e quando não se é capaz de cumprir nenhuma tarefa; naturezas mais fortes podem ser destruídas por isso; as naturezas mais fracas, mais numerosas, caem em uma preguiça contemplativa; no fim das contas, e por preguiça, acabam até mesmo perdendo a habilidade de contemplar. (Co. Ext. III, 5)

No plano da terceira *Extemporânea*, a imagem do homem schopenhaueriano deve colocar exigências que elevem os homens acima da animalidade em que caíram numa época na qual “*sentem em si mesmos apenas o verme egoísta [selbstsüchtigen] e o medo rabugento*”. Ora, como vimos, Nietzsche declara em *Ecce Homo* que o Schopenhauer educador é uma imagem do mais severo egoísmo. Se concordarmos com ele, podemos ler a terceira *Extemporânea* com o intuito de destacar o antagonismo entre o egoísmo severo do filósofo e o egoísmo vermiforme do homem moderno. Quanto ao primeiro, ele aparece tanto nas elaborações “biográficas” sobre a figura de Schopenhauer, quanto na construção da imagem do homem schopenhaueriano derivada dessas elaborações. As duas coisas se confundem, na medida em que uma é tributária da outra.

No que diz respeito ao egoísmo vermiforme do homem moderno, o texto é bem mais claro e direto: ele é mesmo um conceito que aparece categorizado e analisado sob os termos “egoísmo do mercador”, “egoísmo do estado”, “egoísmo da bela forma”⁵ e “egoísmo da ciência”. Esses quatro “egoísmos” são forças que se apropriam indevidamente da cultura e impedem a realização de sua finalidade genuína: a produção do gênio, a quem se atribui, na terceira *Extemporânea*, a tarefa de efetivar aquilo que a natureza, por si só, não consegue. Mas o gênio não se forma passivamente, por indução da cultura: é necessário um trabalho de cultivo do “verdadeiro si-mesmo”, de sua singularidade, para que ele surja. Sendo assim, uma cultura genuína deve ser ambiente propício para que isso aconteça.

O gênio, como efetivação de uma singularidade, é uma força disruptiva — especialmente no ambiente de uma cultura de massa — que movimenta a cultura na qual se formou. Listados em *Schopenhauer como educador*, os quatro egoísmos são forças conservadoras que promovem um

5 Esses quatro “egoísmos” são propostos por Nietzsche para designar as forças que se apropriam da “cultura” para promover seus próprios interesses, impedindo que ela realize sua finalidade genuína, que é a produção do gênio. Mas o gênio não se torna o que é passivamente, por indução da cultura. Como veremos, o engendramento do gênio se faz a partir de um trabalho de cultivo do “verdadeiro si-mesmo”. O que a “cultura genuína” oferece, são as condições para que esse trabalho aconteça. A força que chamaremos “egoísmo da bela forma” aparece no texto como o interesse de “... todos aqueles que têm consciência de possuir um conteúdo entediante ou feio e querem esconder esse fato com a assim chamada “bela forma” Quanto aos outros três termos, apenas fizemos sua tradução literal (Co. Ext. III, 6)

arremedo de cultura se apropriando de um impulso à cultura cuja meta — a produção do gênio a partir do cultivo de sua singularidade — desvela o caráter hipócrita do otimismo que caracteriza a civilização moderna.

Em nome da felicidade, o homem moderno renuncia ao seu verdadeiro si-mesmo, ao seu gênio, para assumir alguma das máscaras que a “comédia coletiva” da “cultura” de seu tempo disponibiliza. Ele vive para *tornar-se* “bom cidadão”, “erudito”, “homem de estado”, sem colocar a questão sobre o seu *ser*. O que falta, para o autor das *Extemporâneas*, é o filósofo educador que poderia colocar o problema da existência humana no domínio da cultura, para além da política e do estado.

Toda filosofia que acredita que o problema da existência pode ser abordado, para não dizer resolvido, por um acontecimento político é uma piada e uma pseudo-filosofia. Muitos estados foram fundados desde que o mundo começou, esta é uma velha história. Como uma inovação política poderia ser suficiente para transformar os homens em habitantes contentes da Terra de uma vez por todas? (Co. Ext. III, 5)

A realização plena da existência humana não é, como queria Hegel, a efetivação da vontade livre no estado moderno. Ela é a efetivação da singularidade em uma cultura genuína. No entanto, em um tempo em que prevalece a doutrina de que o estado é o objetivo maior da humanidade, de que não existem tarefas mais elevadas do que o serviço do estado, o filósofo de Nietzsche se vê diante do “extermínio total e do desenraizamento da cultura”.

Historicamente, o estado a que Nietzsche se refere é o segundo *Reich* de Bismarck: “O fato mais importante é que a fundação do novo Reich alemão é um golpe decisivo e aniquilador contra todo o filosofar ‘pessimista’.” No entanto, ele ultrapassa as fronteiras da Alemanha para afirmar que “Atualmente, as forças mais malignas e brutais reinam sobre a Terra: o egoísmo dos mercadores [Egoismus der Erwerbenden] e o despotismo militar.” (Co. Ext. III, 4) Para além das peculiaridades da Alemanha do segundo *Reich*, Nietzsche identifica as forças que dominam o mundo do qual ela faz parte.

O filisteísmo educado

Sobre o desiderato de Nietzsche no período das *Extemporâneas* o biógrafo Rüdiger Safranski afirma:

Desejava o retorno do sentimento trágico do mundo. Queria sabedoria dionisíaca em lugar de ciência. Mas tem que lidar com sua época, na qual a ciência comemora triunfos inauditos. Positivismo, empirismo, economicismo, ligados com excessivo pensamento

utilitarista, determinam o espírito dos tempos. E, sobretudo, estão otimistas. (SAFRANSKI, 2002, p.97)

O êxito militar como fator regional, e o triunfo das ciências como fator universal, culminaram, na Alemanha, na assunção ingênua de que “... o mundo foi corrigido há alguns anos [com a fundação do *Reich* em 1871; Schopenhauer como educador foi publicada em 1874] e aqueles que insistem em alimentar pressentimentos sombrios sobre a natureza da existência [Dasein] foram refutados pelos “fatos”.” (Co. Ext. III, 4) No entanto, onde os ingênuos se sentem orgulhosos e cheios de esperança, o filósofo enxerga a “aceleração da velocidade da vida” que prejudica a própria vida e o “fim da contemplatividade e da simplicidade”, processo que culmina na miséria da cultura:

As águas da religião estão vazando e deixando para trás pântanos e piscinas estagnadas; as nações estão mais uma vez se afastando umas das outras da maneira mais hostil e anseiam por dilacerar-se mutuamente. As ciências, buscadas sem qualquer restrição e com espírito do mais cego *laissez faire* estão despedaçando e dissolvendo todas as crenças firmemente acalentadas; as classes educadas e os estados são varridos por uma economia monetária imensamente desprezível. O mundo nunca foi mais mundano, nunca foi tão pobre em amor e bondade. As classes educadas não são mais faróis ou refúgios em meio a esse turbilhão de secularização; eles mesmos se tornam diariamente mais inquietos, irrefletidos e sem amor. Tudo, inclusive a arte contemporânea e a ciência, está a serviço da barbárie iminente. O homem educado degenerou no maior inimigo da cultura: de maneira mentirosa, ele quer negar a existência da doença universal e assim impedir a ação dos médicos. (Co. Ext. III, 4)

Para designar esse homem educado que degenerara no maior inimigo da cultura, Nietzsche cunhou, na primeira *Extemporânea*, o nome “filisteu educado” [*Bildungsphilister*]. Nos *Aforismos para uma sabedoria de vida*, Schopenhauer apresenta a figura que Nietzsche vai chamar de “filisteu clássico”: trata-se de um sujeito de capacidades intelectuais escassas, que não ultrapassam uma medida estritamente normal. Por conta disso ele não tem necessidades intelectuais. E na medida em que os prazeres são a satisfação de necessidades determinadas, ele não tem prazeres intelectuais: “Logo, ostras e champanhe são o ponto alto de sua existência, e o propósito de sua vida é conseguir para si tudo aquilo que contribui para o seu bem estar físico”. Esse “filisteu clássico” é um tipo entediado e invejoso: “... uma característica peculiar do filisteu é uma seriedade seca e tapada, parecida com aquela dos animais. Nada o deleita, nada o excita, nada ganha o seu interesse, porque os prazeres sensuais são exauridos rapidamente e uma sociedade composta por esses filisteus logo se torna entediante ...” (SCHOPENHAUER, Parerga e Paralipomena, I, Aforismos para uma sabedoria de vida, capítulo 1) Sendo assim, ele busca apenas a companhia daqueles que podem satisfazer imediatamente suas necessidades físicas, sem consideração pelas

habilidades intelectuais dessas companhias. Em verdade, ele evita aqueles cujas capacidades intelectuais excedem as suas. Um “sentimento odioso de inferioridade” e uma “inveja secreta e estúpida” acabam se transformando em “ódio e rancor secretos”. Para compensar esse sentimento de inferioridade, o filisteu clássico procura sustentar sua autoestima em “posição e fortuna”, “poder e influência”.

O “filisteu educado” de Nietzsche é tão sem espírito quanto o filisteu clássico de Schopenhauer. A diferença é que ele não se dá conta disso: “... *ele acredita ser um filho das Musas e um homem da cultura; uma ilusão incompreensível que revela sua falta de conhecimento sobre o que é um filisteu, e também sobre o que é a antítese de um filisteu: que ele negue solenemente ser um filisteu, isso não deve nos surpreender.*” (Co. Ext. I, 2) Esses pretensos “filhos das Musas” acreditam que o êxito militar contra a França confirma a superioridade daquilo que eles chamam sua “cultura”; aquilo que, aos olhos de Nietzsche, não é nada além de “barbárie”, nada além de uma “mistura caótica de todos os estilos”: uma mera justaposição sem sentido ou, como ele dirá em *Ecce Homo*, uma “mera opinião pública”.

É importante notar que na primeira *Extemporânea*, Nietzsche enfatiza um aspecto da cultura verdadeira diferente daquele privilegiado em *Schopenhauer como educador*: “*Cultura é, acima de tudo, unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo*”. (Co. Ext. I, 1) Ou seja, ele enfatiza o aspecto formal da cultura (unidade de estilo), enquanto na terceira *Extemporânea* o que ganha relevo é a finalidade da cultura: a produção do gênio. A unidade de estilo é um indicativo de que a cultura está orientada para a produção do gênio, mas ela não é garantia dessa orientação. Na primeira *Extemporânea*, uma das ilusões do filisteu educado é justamente essa “unidade” que ele chama de sua “cultura”:

Ele [o filisteu educado] não percebe ao seu redor nada além de necessidades idênticas e visões similares às suas; onde ele vai ele é imediatamente envolvido por um laço de convenções tácitas a respeito de muitas coisas, especialmente nos domínios da religião e da arte: essa homogeneidade impressionante, esse *tutti unisono* que ninguém rege, mas que está sempre pronto a irromper, o seduz para a crença de que uma cultura reina aqui. Mas filisteísmo opressivo e sistemático não consitui uma cultura, mesmo uma cultura inferior, meramente porque tem um sistema: ele sempre será a antítese de uma cultura, uma barbárie permanentemente estabelecida. (Co. Ext. I,2)

Nietzsche se exasperava com o *tutti unisono* entoado pelo coro dos filisteus educados, e atribuía o sucesso dessa cantoria ao entusiasmo do povo alemão com o “poderoso fenômeno” que era a influência da guerra sobre a moralidade, a cultura e a arte. A música sem contraponto dos filisteus educados imitava o canto da opinião pública. Estava proibida toda dissonância que pudesse acordar o povo e interromper o seu sonho de cultura — desfazer sua ilusão de cultura. A ideia que

fundamentava essa ilusão era a associação indevida entre êxito militar e êxito cultural: porque tinha um exército vitorioso, o povo alemão acreditava ter também uma cultura vitoriosa. Mas, para Nietzsche, o povo alemão sequer tinha uma cultura. O efeito deletério do êxito militar foi o engendramento dessa ilusão que impedia o surgimento de uma cultura alemã genuína: a extirpação do espírito alemão em proveito do Reich. (Co. Ext. I, 1)

Sentimos em Nietzsche toda a indignação de uma pessoa para quem estar na arte, especialmente na música, é estar no coração do mundo, que encontra no fascínio da arte o seu verdadeiro ser, e que por isso luta contra uma tendência para a qual a arte é uma bela coisa secundária, talvez até a mais bela, mas mesmo assim apenas uma trivialidade. (SAFRANSKI, 2002, p. 101)

Para o filisteu, quase tudo que se relaciona à cultura é “divertimento”, e deve permanecer apartado das “coisas sérias da vida — ou seja, profissão e negócios, junto de mulher e filhos”. Assim, a arte não deve ser séria e colocar demandas que possam ameaçar seu modo de vida, seus negócios e seus hábitos — sua “seriedade filistéia”. Para sancionar o seu gosto e seu modo de vida, o filisteu educado inventa a noção de “salubridade”: todo “encrenqueiro inconveniente” é desqualificado como “doente” ou “excêntrico” — nesses termos, Strauss desqualifica o “filosofar insalubre e improdutivo” de Schopenhauer ⁶:

... David Strauss, um verdadeiro *satisfait* com o estado de nosso cultivo [*Bildungszustände*] e um filisteu típico comenta, lançando mão de seu fraseado característico “O filosofar, notoriamente pleno de espírito, mas em muitos aspectos insalubre e improdutivo de Arthur Schopenhauer.” Obviamente, é um fato cruel que o “espírito” tenha uma simpatia especial pelo “insalubre e improdutivo”, e que o filisteu, uma vez que seja honesto consigo mesmo, experimente nos filosofemas colocados no mundo e no mercado por aqueles de sua própria laia, algo que é, em muitos aspectos estúpido, mas que é, notoriamente, um filosofar salubre e produtivo. (Co. Ext. I, 2)

6 Nietzsche apenas cita a passagem de *A velha fé e a nova* em que Strauss qualifica a filosofia de Schopenhauer como insalubre e improdutivo, sem expor ou analisar os argumentos de Strauss. Não está no escopo do nosso trabalho fazer essa análise. O que importa, para nós, é a oposição entre a “insalubridade” de Schopenhauer, e a “saúde” do filisteu. Essa última aparece também na segunda seção de David Strauss, confessor e escritor como citação de um discurso proferido por Friedrich Vischer na cidade natal de Hölderlin, Lauffen, por ocasião do centenário do poeta. Nesse discurso, o “conhecido esteta da escola da racionalidade hegeliana”, afirma que “*Não é sempre a força de vontade, mas a fraqueza que faz com que nós transcendamos o anseio pelo belo tão profundamente sentido pelas ‘almas trágicas’*” (grifos de Nietzsche). Nietzsche toma esse elogio da força na “alma trágica” de Hölderlin como uma “confissão” da fraqueza que, em momentos “menos indiscretos”, é tratada de maneira mais “fina” como “a famosa ‘saúde’ do filisteu educado.” O que Vischer teria deixado escapar em seu discurso, em nome do “nós” a quem se dirigia, foi a confissão de que por conta de sua fraqueza, esse nós teria se afastado de vez do anseio pelo belo. Nietzsche propõe que depois dessa confissão, talvez seja melhor nos referirmos a esses “saudáveis” como “os fracos”. Ou seja, é por conta de sua fraqueza que o filisteu educado relega às “coisas da cultura” um papel secundário. E sua “força” aparece quando ele, cinicamente, confessa sua fraqueza, “traindo o seu senso de suficiência e superioridade”. O filisteu educado sabe de sua fraqueza em relação aos verdadeiros homens da cultura — Hölderlin, por exemplo — mas ainda assim afeta superioridade, porque tem fé no “processo do mundo”: a cultura de seu tempo deve ser necessariamente superior às culturas de tempos passados. Nessa passagem da primeira Extemporânea já encontramos a ideia de que, na modernidade, os fracos dominam. “*Se ao menos esses fracos não estivessem no poder!*”, lamenta Nietzsche. (Co. Ext. I, 2)

Assim, em *Schopenhauer como educador*, a “cultura” de seu tempo é criticada por descuidar de seu propósito genuíno, enquanto em *David Strauss, confessor e escritor*, ela é atacada em sua forma. Mas essa diferença de abordagem do problema da cultura não distancia os dois textos. A unidade de estilo postulada na primeira *Extemporânea* pode muito bem ser referida à concepção do gênio em *Schopenhauer como educador*: o gênio é tanto uma unidade de estilo em si mesmo, quanto aquele que conforma a unidade de estilo de uma cultura verdadeira; as forças que o compõem estão desenvolvidas e articuladas harmoniosamente em função de uma força principal que lhe impõe uma meta singular. Se quisermos, podemos até mesmo dizer que o gênio é uma organização aristocrática das forças, e que o desenvolvimento das forças por igual, sem a consideração de hierarquia e de meta, culminaria na formação de um bárbaro. Com isto, ficariam sugeridas as fórmulas “cultura verdadeira e aristocracia”, “barbárie e democracia”. Mas tratar disso aqui exigiria um desvio de nosso objetivo, que é a investigação do antagonismo entre o egoísmo severo do Schopenhauer educador e os quatro egoísmos conservadores do embuste que os homens modernos tomam por “cultura”. Esse antagonismo pode ser traduzido, no contexto da terceira *Extemporânea*, como o antagonismo entre a honestidade, a alegria, a firmeza de Schopenhauer, e a hipocrisia, a esterilidade triste, a inconstância do homem moderno que vive na “oscilação entre a cristandade e a antiguidade, entre uma moralidade cristã intimidada e hipócrita e um retorno à antiguidade igualmente covarde e tímido” e, essa é a impressão de Nietzsche, “não vive muito feliz”. (Co. Ext. III, 2) Para o autor de *Schopenhauer como educador*, a alma moderna é uma alma esgotada pela vacilação diante da atração que sente por uma moralidade que aprendeu a repudiar — a atração pela moralidade antiga que surge como reação ao declínio da moralidade cristã, cujos ideais “mais elevados” se provaram inatingíveis; uma alma esgotada pelo desejo de “chão firme”, pela “impotência” de seu conhecimento que não se decide entre o “bom” e o “melhor”: tudo isso resulta em uma “esterilidade triste” que se denuncia na miséria da cultura, pano de fundo das quatro *Extemporâneas*. O que Nietzsche parece constatar, é que no fundo dessa miséria da cultura grassa uma “peste” moral: e o seu desespero é a falta dos “médicos” que poderiam tratar essa peste. Esses teriam que ser médicos filósofos, “educadores morais” que saberiam educar para a singularidade e para a extemporaneidade, estabelecendo novos valores:

Imaginar que eu poderia descobrir um verdadeiro filósofo, um tal que poderia, como educador, elevar-me acima das minhas insuficiências — na medida em que elas são produtos da época — e que poderia me ensinar a ser novamente *simples* e *honesto* em pensamento e na vida, ou seja, a ser extemporâneo no mais profundo sentido da palavra, era verdadeiramente uma esperança infundada. Porque os homens se tornaram agora tão complexos e multifacetados, que estão condenados a ser desonestos todas as vezes em que

falam alguma coisa, em que fazem afirmações e tentam agir de acordo com elas. (Co. Ext. III, 2)

Não foi nas escolas ou nas universidades de seu tempo que Nietzsche encontrou o educador moral que o guiaria na busca pelo seu verdadeiro si-mesmo: foi nos livros de Schopenhauer, ele mesmo revela. No entanto, como nota Hollingdale, não encontraremos na terceira *Extemporânea* uma discussão séria sobre a filosofia do autor de *O mundo como vontade e representação*. O tradutor britânico propõe que Nietzsche escolheu Schopenhauer como seu “educador” porque foi a reflexão crítica sobre seus argumentos e suposições que levou ao vislumbre da “imagem da vida humana” refletida na “imagem do homem schopenhaueriano”. Ele baseia sua suposição em um fragmento póstumo de 1880:

Quando celebrava Schopenhauer como meu educador, esqueci que por um longo tempo antes disso nenhum de seus dogmas poderia resistir à minha desconfiança. Ainda assim, eu ignorei quão frequentemente rabisquei “pobrememente demonstrado”, ou “indemonstrável”, ou “exagerado” sob suas sentenças porque eu exultava de gratidão pelo poderoso impacto que Schopenhauer — livre e bravamente se colocando diante das coisas e contra elas — teve em mim uma década antes. (NF-1880, 10[B31])

Em *Ecce Homo* Nietzsche pede que se lhe conceda que na terceira *Extemporânea* é “Nietzsche como educador” que “assume a palavra”. Ou seja, a imagem do filósofo educador ali construída é a imagem do filósofo “como terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo”, que ele gostaria de ver atribuída a si mesmo. Essa imagem ele vislumbrou “através” dos livros de Schopenhauer, e a reflexão sobre ela como parte do processo da busca pelo *verdadeiro si-mesmo* já é anunciada na própria *Extemporânea*.

A busca do verdadeiro si-mesmo

A investigação sobre o que alguém é deve ser conduzida através do olhar sobre as evidências de sua existência: “*nossas amizades e inimizades, nosso olhar e nosso aperto de mão, nossa memória e nossos esquecimentos, nossos livros e nossa caligrafia*”. (Co. Ext. III, 1) Lançar o olhar e refletir sobre a série de objetos reverenciados durante nossas vidas, “sua natureza e sua sequência”, pode revelar a “lei fundamental do nosso verdadeiro si-mesmo”, iluminando essa coisa “obscura” e “velada” que nós, humanos, somos. Nietzsche desaconselha a tentativa de “reencontrar-se” pela via da introspecção: dificilmente saberíamos reconhecer aquilo que estamos buscando.

Hollingdale acredita ser possível reconhecer em *Schopenhauer como educador* a ideia básica do “si-mesmo nietzschiano”: ele não é nem uma essência imutável (“como o caráter inteligível de Schopenhauer”, exemplifica o tradutor britânico), nem um “constructo arbitrário desejado livremente”: “*Meu si-mesmo verdadeiro é algo no que devo me tornar, mas, ao mesmo tempo, é algo que eu já sou.*” (HOLLINGDALE, 1997, p. xix) Como veremos em seguida, ele é uma composição de forças, e sua lei fundamental é a fórmula que expressa a dinâmica dessas forças. Como dinâmica, ele é um *tornar-se* constante, e como lei, ele já é.

O que você mais amou até agora, o que elevou sua alma, o que dominou sua alma e simultaneamente fez sua felicidade? Coloque essa série de objetos reverenciados diante de você, e talvez a natureza e a sequência deles tornará evidente uma lei, a lei fundamental do seu mais verdadeiro si-mesmo. Compare esses objetos, observe como um completa, expande, ultrapassa, transfigura os outros, como eles formam uma escada com que você subiu até o que é agora; porque a sua verdadeira natureza não está profundamente escondida dentro de você, mas está incomensuravelmente acima de você ou, ao menos, acima daquilo que você costumeiramente toma como seu eu. (Co. Ext. III, 1)

Nietzsche declara acreditar que o melhor modo de “encontrar-se”, de “chegar a si”, é refletir sobre os nossos educadores e formadores: na série dos objetos reverenciados, ele sugere que destaquemos os nossos mestres: a reflexão sobre eles é o caminho mais fácil para a revelação do “senso primordial” de nosso ser. É com essa intenção que Nietzsche se debruça sobre a sua experiência como pupilo de Schopenhauer, e é por isso que ele vai poder dizer em *Ecce Homo* que o educador da terceira *Extemporânea* era ele mesmo: a reflexão sobre Schopenhauer revelou a lei fundamental do verdadeiro si-mesmo de Nietzsche. Essa “natureza verdadeira” articulada pela lei fundamental é imutável, ou seja, ela não pode ser “educada”, nem “formada”. Ela pode apenas ser revelada e libertada:

Formação [*Bildung*] é liberação, remoção de todo mato, todo cascalho, todo verme que quer atacar os brotos delicados da planta; um banho de luz e calor, a queda suave da chuva noturna; é imitação e adoração da natureza onde a natureza se apresenta maternal e piedosa; é aperfeiçoamento da natureza quando desvia seus assaltos cruéis e impiedosos tornando-os benfazejos, e quando estende um véu sobre as expressões da disposição madastra da natureza, e de sua falta de entendimento. (Co. Ext. III, 1)

Nietzsche se refere à educação como o cuidado de uma planta. O que essa metáfora pode revelar sobre o egoísmo severo que ele atribui à imagem do filósofo erigida em *Schopenhauer como educador*?

Assumindo que esse egoísmo é a busca pelo verdadeiro si-mesmo poderíamos dizer que esse si-mesmo é a planta. Mas essa planta é uma composição de “brotos delicados” que, por sua vez,

devem ser cuidados um a um. Junto desses brotos, encontramos mato, cascalho e vermes. Esses elementos devem ser removidos: eles não são planta. O mato consome os recursos que deveriam nutrir a planta, o cascalho impede o surgimento de novos brotos, os vermes atacam diretamente aqueles que já vingaram. O crescimento do mato, o acúmulo do cascalho, a proliferação dos vermes, são processos antagônicos ao florescimento da planta. Um campo em que os brotos delicados da planta não florescem se transforma em matagal. Em um jardim cultivado, os brotos desenvolvidos de forma harmônica fazem a exuberância da paisagem.

A imagem do jardim cultivado como metáfora do cultivo de si aparecerá também no aforismo *A moda moral de uma sociedade mercantil*, de *Aurora*, onde se propõe que o princípio de que “ações morais são as ações da simpatia pelos outros” é a intelectualização de um impulso menos digno, cujo objetivo é a supressão de toda a periculosidade da vida, o “impulso social da temerosidade”. A prevalência desse impulso impõe uma “tirania do temor”, e os homens que deixam de olhar para si mesmos para exercitar e desenvolver um olhar que busca por toda a parte a miséria e o sofrimento do outro devem ser homens de “pouca alegria consigo”. Nietzsche coloca a questão: “*Não estaremos, com esse descomunal propósito de limar todas as arestas e asperezas da vida, a ponto de transformar a humanidade em areia? Areia! Pequena, redonda, tenra, infinita areia! É este o seu ideal, arautos das afecções simpáticas?*” A paisagem que predominaria com a efetivação do ideal que se insinua por trás da “moda moral de uma sociedade mercantil” seria o deserto de areia. Um deserto de indivíduos indistinguíveis. Se quisermos, podemos retomar a imagem do jardim cultivado onde os brotos desenvolvidos de forma harmônica fazem a exuberância da paisagem que elaboramos a partir da definição de educação como liberação em *Schopenhauer como educador*, para chegar a esse outro jardim, de *Aurora*. Elaboramos a imagem do nosso jardim para fazê-la coincidir com a imagem do belo e tranquilo jardim fechado que Nietzsche opõe àquela da humanidade transformada em areia quando ele se pergunta, preservando os princípios de utilidade e ajuda mútua da moral altruísta, se o cuidado consigo mesmo não seria um modo melhor de atender a esses princípios:

— Enquanto isso, fica sem resposta a questão de saber se somos mais *úteis* ao outro indo a seu encontro e *ajudando-o* — o que pode suceder de modo apenas superficial, quando não é uma interferência e remodelação tirânica —, ou fazendo de si mesmo algo que o outro vê com deleite, como um belo, tranquilo jardim fechado, que tem muros altos para as tempestades e a poeira da estrada, mas também um portão hospitaleiro. (A, 174)

A ideia de que alguém faça de si algo que o outro “vê com deleite”, um jardim fechado com um portão hospitaleiro, se aproxima da imagem do filósofo que educa através de sua própria vida em *Schopenhauer como educador*. Ali não se trata, como em *Aurora*, de uma oposição à moral da compaixão na sociedade mercantil. O cenário é outro. Nele, o que se destaca não é a moda moral,

mas a *condenação moral da moda cultural*: trata-se de um cenário em que as cores da moralidade são muito presentes, mas o desenho é a cultura degenerada em barbárie de um mundo que “nunca foi tão pobre em amor e bondade”. Isso é o que podemos ver na pintura de paisagem da sociedade contemporânea, nas linhas em que se comenta a felicidade simulada com que o filisteu educado tenta negar a existência da “doença universal” com um esforço cuja visão Nietzsche considera “tocante”, “... *porque a felicidade deles é algo completamente incompreensível.*”:

Um dia de inverno cai sobre nós, e vagamos pelas altas montanhas, perigosa e miseravelmente. Toda alegria é breve, é pálido todo raio de sol que se arrasta sobre nós em nossa montanha branca. A música soa, um homem velho toca um realejo, os dançarinos giram — o andarilho se comove profundamente diante disso: é tudo tão selvagem, tão taciturno, tão sem cor e sem esperança. E então soa uma nota de alegria, de pura, irrefletida alegria! Mas as brumas do entardecer já se espalham, a nota se dissipa, os passos do andarilho sobre a neve se fazem ouvir; até onde sua vista alcança, ele não vê nada além da face desoladora e cruel da natureza. (Co. Ext. III, 4)

E no verso da pintura da vida moderna o que se encontra é uma imagem ainda mais desoladora:

Se considerarmos unilateral a consideração apenas da fraqueza do traçado e da aridez das cores na pintura da vida moderna, o outro lado da pintura não é de forma alguma mais gratificante: ele é ainda mais perturbador. Certamente existem forças atuando, forças tremendas, mas selvagens, primitivas e totalmente impiedosas. (Co. Ext. III, 4)

Vive-se em estado de ameaça por conta daquilo que Nietzsche considera a “mais profunda das inclinações modernas”: a tendência ao colapso ou à explosão. À percepção dessa tendência ele atribui o caráter do homem moderno:

Que os indivíduos se comportem como se não soubessem nada dessas ansiedades não nos engana: sua inquietude revela o quanto eles as conhecem; eles pensam com uma precipitação e com uma preocupação exclusiva consigo próprios nunca antes encontrada no homem, eles constroem e plantam para o dia, e a busca pela felicidade nunca foi tão grande quanto nesse tempo em que a presa tem que ser capturada entre hoje e amanhã, porque depois de amanhã talvez não haja mais caçada nenhuma. Nós vivemos na era dos átomos, do caos atomístico. (Co. Ext. III, 4)

A tendência ao colapso ou à explosão é consequência do declínio da autoridade milenar da Igreja cristã, cuja função, o estado controlado pelos homens do mercado e pelos déspotas militares se propunha a fazer, mantendo as “forças hostis” da humanidade, aglutinadas — e até mesmo, assimiladas umas às outras — em uma transição que Nietzsche não considerava consolidada. Para

ele, vivia-se ainda o descongelamento de uma correnteza que permaneceu congelada durante a Idade Média:

... bloco de gelo empilhado sobre bloco de gelo, todas as margens inundadas e correndo perigo de colapso. A revolução é absolutamente inevitável, e esta será uma revolução atomística: mas quais são as menores partes, as mais básicas, indivisíveis, da sociedade humana? (Co. Ext. III, 4)

O que se vivia era um período anterior ao colapso, um período de espera pelo caos em que “... a ansiedade da espera e a exploração gananciosa de cada minuto traz à tona toda forma de covardia e todos os impulsos egoístas da alma.” (Co. Ext. III, 4) Na emergência do caos, essa economia dos afetos se transforma e os homens se tornam “melhores”, seus corações se tornam mais cálidos, mas a atuação das forças que impedem a liberação do gênio mantém a humanidade em estado de expectativa, ansiosa pelo degelo. A narrativa do enfrentamento dessas forças por Schopenhauer deve ser inspiração para aqueles que se lançam em busca de sua singularidade.

Retomemos a pergunta que Nietzsche deixou sem resposta, sobre quais são os átomos da sociedade humana. Aparentemente, esses devem ser os indivíduos: tanto aqueles que renunciam ao seu verdadeiro si mesmo para compor a massa, quanto aqueles que buscam sua unicidade. Sobre os primeiros, já sabemos que, segundo o autor das *Extemporâneas*, são preguiçosos, covardes e mesquinhos. O que encontramos aqui é a condenação moral da massa: daí a necessidade de um “educador moral” que pudesse preservar a virtude da humanidade, que se expressa na figura do exemplar mais elevado da espécie humana, que se expressa no gênio:

Eles são aqueles homens verdadeiros, aqueles não-mais-animais, os filósofos, os artistas e os santos; com sua aparição, e através de sua aparição, a natureza, que nunca dá saltos, dá o seu único salto; e este é um salto de alegria, porque ela sente que pela primeira vez atingiu sua meta, que chegou num lugar onde percebe que precisa desaprender suas metas, que apostou demais no jogo do viver e do vir a ser. Com esse reconhecimento, a natureza se transfigura, e um suave cansaço de crepúsculo — aquilo que os homens chamam “beleza” — se espalha por seu rosto. O que ela expressa agora, nesses traços transfigurados, é a grande iluminação sobre a existência, e o desejo mais alto que os mortais podem desejar é participar dessa iluminação constantemente e de ouvidos abertos. (Co. Ext. III, 5)

Safranski alerta para o risco de uma má interpretação dessa passagem:

Nietzsche sabe que a Natureza não é um “sujeito” que pudesse aprender ou desaprender ou apostar alto demais. Ele não pretende ver na Natureza um Deus. Quando se fala de aprender

e desaprender da Natureza, fala-se em reflexos na consciência do ser natural do homem. Na consciência de si do ser humano a natureza se revela como impulso voltado para um objetivo, que tem de permanecer sempre insatisfeito porque em todo objetivo o impulso percebe que não queria o objetivo, mas apenas a si próprio, e por isso continuará impelindo. Na medida em que a consciência apresenta um “espelho” ao impulso, pode acontecer que essa impulsão se apague. Não por cansaço ou desespero, mas porque reconhece: não há objetivos, estamos sempre no objetivo. (SAFRANSKI, 2002, p. 103)

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche permanece tributário de uma metafísica ateísta da natureza, atribuindo a ela uma “meta”, que seria a supressão, o “desaprendizado”, de suas metas. Na consciência do gênio, a natureza percebe-se como finalidade em si mesma e salta de alegria. Seus traços se transfiguram por causa dessa alegria, e passam a expressar “a grande iluminação sobre a existência”, uma iluminação de que os homens participam de “ouvidos abertos”. Essa é uma imagem estranha: a de uma *iluminação* que apela aos nossos *ouvidos*. Por que Nietzsche escolheu a audição como o sentido que deve perceber a iluminação? Não precisamos nos remeter ao texto de Schopenhauer para sabermos que para o autor de *O mundo como vontade e como representação* a música é a arte soberana. O próprio Nietzsche informará isso mais tarde, na *Genealogia*:

... a música separada de todas as demais artes, a arte independente em si, *não*, como as outras, oferecendo imagens da fenomenalidade, mas falando a linguagem da vontade mesma, diretamente do “abismo”, como sua revelação mais própria, mais primordial, mais imediata. (GM, III, 5)

Deveríamos então conceder ao gênio artístico um grau superior em relação ao filósofo e ao santo na consagração da *physis* transfigurada? Mas a filosofia também faz apelo aos ouvidos, mesmo quando lida. Quanto à santidade, a única imagem dela fornecida por Nietzsche na terceira *Extemporânea* é o retrato do abade Rancé, fundador da Ordem Trapista, do qual Schopenhauer teria se afastado com expressão de dor para dizer: “Isso é questão de graça”. (Co. Ext. III, 3) Não encontraremos na terceira *Extemporânea* um tratamento detido das especificidades das figuras do filósofo, do artista e do santo. Elas aparecem como variações do gênio, mas a figura privilegiada em Schopenhauer como educador é a figura do filósofo. O artista é apenas mencionado, e a santidade aparece como anseio de todo gênio — um anseio perigoso do qual Schopenhauer conseguiu escapar para realizar a sua natureza verdadeira na filosofia:

O gênio anseia mais profundamente por santidade porque de sua torre de observação ele viu mais longe e com maior clareza do que os outros homens, deitando o olhar sobre a reconciliação entre conhecimento e ser e para além, sobre o domínio da paz e da negação da vontade, passando para a outra margem de que os hindus falam. (Co. Ext. III, 3)

Se no caso do santo, a simples visão de um retrato seu é suficiente para que se reconheça a alegria da natureza, no caso do artista e do filósofo, as obras são necessárias, ainda que Nietzsche afirme que um filósofo só pode educar através da sua própria vida, que deva dar testemunho de sua filosofia. Como estamos vendo, ele escolheu como mestre um filósofo que conheceu primordialmente através de suas obras. E o que ele “encontrou” nesse mestre foi justamente a afirmação de uma singularidade em uma travessia arriscada que poderia aniquilar qualquer indivíduo. O enfrentamento dos três grandes perigos que ameaçam aqueles que se lançam nessa travessia são o isolamento, o desespero da verdade e a petrificação. No caso de Schopenhauer, além desses três perigos “constitutivos”, ele teve também que enfrentar os perigos específicos de sua época “pálida”, “confusa” e “hipócrita”.

Aqui, já estamos diante da construção da imagem do Schopenhauer educador, que não é a imagem do homem de Schopenhauer. A construção dessa imagem é animada pela frustração de Nietzsche na busca por aquele que deveria ser, em suas palavras, “o filósofo educador dos meus sonhos”. Em primeiro lugar, esse educador deveria assumir como sua tarefa *“moldar o homem inteiro como um sistema solar e planetário e entender as leis superiores de seu movimento.”* Nietzsche “descobre” esse traço pensando em qual seria a posição de seu filósofo em relação a duas máximas aparentemente opostas, em voga na educação de seu tempo:

– *“o educador deveria reconhecer rapidamente a força real de seu pupilo e então dirigir todos os seus esforços, energia e calor para ela, a fim de fazer com que aquela única virtude ganhe maturidade e fecundidade”*

– *“o educador deveria atrair e nutrir todas as forças que existem em seu pupilo e levá-las a uma relação harmoniosa entre elas”*

Para o educador de Nietzsche não existe oposição entre essas máximas, porque elas são complementares. Não pode existir sistema mais harmonioso do que aquele que se constrói sob a dominação de uma força principal que atrai em sua direção todas as outras. Nele, todas as forças são justificadas, todas elas devem chegar à sua maturidade e fecundidade: é parte da tarefa do educador dosar e distribuir os esforços, a energia e o calor dedicados a cada força de maneira que o investimento na força dominante não leve ao enfraquecimento das outras. O desenvolvimento das forças por igual, não leva à constituição de um todo harmonioso: ele seria apropriado apenas para as “naturezas mais fracas”, nas quais nenhuma das forças tem poder de atração suficiente para dominar as outras. Assim, o educador deve orientar o seu pupilo no sentido de não dissipar energia desnecessariamente: cada força deve ser nutrida na medida certa para o desenvolvimento do todo em torno da força mais atraente.⁷ (Co. Ext. III, 2) Temos aqui uma concepção peculiar de gênio,

7 Exemplo de “todo harmonioso” fornecido por Nietzsche: o escultor renascentista italiano Benvenuto Cellini, cuja autobiografia ele leu na tradução de Goethe. O pai de Cellini era músico, e o forçava a tocar a flauta que o futuro ourives chamava de “caninho amaldiçoado”. No final, ele teve que ceder, e Cellini dedicou-se a ourivesaria.

formulada a partir da ideia de uma hierarquia de forças: podemos tomá-lo tanto como a força sob cuja dominância as outras forças que constituem um *unicum* se harmonizam, quanto como o “homem inteiro”, o gênio como “sistema solar e planetário”. O homem moderno é justamente aquele para quem falta a integridade de um “sistema solar e planetário”, e o modo como ele concebe e organiza sua educação, além de evidenciar essa falta, promove a perpetuação dela em nome de uma “autossatisfação arrogante”. Seus educadores são formados pela ciência, uma “abstração inumana” que se coloca como fim a despeito da própria humanidade: “*eles pensam mais na ciência do que na humanidade*”. Como já vimos, falta para esses educadores a experiência do questionamento sobre o sentido de suas próprias existências, falta experiência das questões morais.

Os perigos de Schopenhauer e o sacrifício do eu

O mesmo método casuístico que Nietzsche propõe para a investigação sobre o verdadeiro si-mesmo deve ser aplicado na busca pelo verdadeiro filósofo. Deve ser possível reconhecê-lo em sua atitude, suas vestes, sua alimentação, seus costumes — na “visibilidade corajosa da vida filosófica”. Seu corpo deve dar testemunho da liberdade de seu espírito que, para Nietzsche, nada mais é do que “autolimitação criativa” [*schöpferische Selbstumschränkung*]. Ou seja, essa liberdade não é sem limites, e será apenas ilusória se não for renovadamente confirmada “da aurora até o crepúsculo em todo olhar e todo gesto”.

A *autolimitação criativa* implica atividade árdua e severa. Trata-se de colocar-se contra o empuxo de seu próprio tempo, mais profundamente, contra o próprio tempo interiorizado pelo indivíduo. Ou seja, o indivíduo é, na verdade, um *dividuum*, um campo de batalha entre o seu *gênio* e a sua época. Para tornar-se um *indivíduo*, ele precisa desejar e incorporar o seu gênio. Para a maioria dos homens, essa atividade é árdua demais: o que prevalece é a preguiça, a indolência dos “pseudo-humanos governados pela opinião pública”. Mas, qual a origem do movimento que impele alguém a assumir a tarefa árdua e arriscada de tornar-se o *unicum* que é? A resposta a essa questão aparece na terceira *Extemporânea* ao modo de uma casuística do tornar-se filósofo depreendida do caso Schopenhauer.

Para compensar a vaidade e a pretensão de cultura de sua mãe, Schopenhauer pôde contar com o caráter “orgulhoso, livre, republicano” de seu pai, que lhe deu “a primeira coisa de que um filósofo necessita: virilidade inflexível e severa.” Ele teve a oportunidade de viajar para diversos países com seu pai, que não era “nem funcionário do estado, nem acadêmico”, pontua Nietzsche para desautorizar o conhecimento que se debruça sobre livros, e não sobre homens, assim como a estreiteza que coloca a reverência ao estado acima da reverência à “verdade”.

Nietzsche propõe ainda que por ter experimentado a vida em outros países muito cedo — “*ele viveu na Inglaterra, na França e na Itália o mesmo tanto que ele viveu em seu próprio país, e não sentiu pouca afinidade com o espírito da Espanha*” — Schopenhauer se distanciou criticamente da estreiteza da Alemanha de seu tempo: ele não precisava se constituir a partir de uma identidade nacional; ainda que tivesse vivido no segundo *Reich*, ele não cederia ao entusiasmo nacionalista, ou ao serviço do estado. Mais uma vez Nietzsche afirma a separação de filosofia e política, dizendo que alguém que abriga o *furor philosophicus* dentro de si não tem tempo para o *furor politicus*, e “sabidamente evitaria a leitura de jornais, ou trabalharia para um partido político”. Além disso, Schopenhauer não foi criado para ser um acadêmico, não foi formado para se relacionar com o mundo através de “conceitos, opiniões, eventos passados, livros”, de uma maneira que impediria a liberação de seu gênio, de seu *furor philosophicus*, porque um filósofo — ao menos para Nietzsche — precisa ter experiência imediata do mundo e de si mesmo, e deve ser percebido imediatamente pelos outros, de modo que “ele se oferece como reflexo e compêndio do mundo como um todo”. “Um acadêmico não pode se tornar um filósofo”, afirma-se categoricamente na terceira *Extemporânea*. Nem mesmo Kant, que “permaneceu até o fim em estado de crisálida.” A boa sorte de Schopenhauer foi ter conhecido o gênio não apenas em si mesmo, mas também na figura de Goethe: “*Por conta dessa experiência ele soube como deve ser o homem forte e livre pelo qual anseia toda a cultura artística.*” Outra boa sorte de Schopenhauer foi ter contado com a “generosidade de seu pai”, que lhe deixou uma fortuna suficiente para que não precisasse se preocupar com as “coisas pequenas da vida”. (Co. Ext. III, 7) Nesta série de “dados biográficos” sobre a existência de Schopenhauer, é possível reconhecer quais são as condições para que alguém cultive o seu “gênio filosófico” em um tempo de “perversidade da natureza humana”, que deve ser atacada não só no mundo, como no próprio indivíduo. Essas condições são: “*caráter viril e livre, conhecimento prematuro da humanidade, ausência de educação acadêmica, ausência de patriotismo estreito, ausência da necessidade de ganhar o pão, ausência de laços com o estado*”. (Co. Ext. III, 8) Mas, obviamente, a condição primordial é *nascer* filósofo. Por isso a maior parte das condições para a existência do filósofo em seu tempo são de caráter negativo: são ausências. Trata-se muito mais de eliminar impedimentos, de remover mato, cascalhos e vermes, do que de *formar* o gênio filosófico.

Mas isso parece contradizer a afirmação de que *toda* alma juvenil ouve o chamado da singularidade, e treme diante do pressentimento da medida de felicidade que a ideia de liberar-se das “correntes do medo e da convenção” insinua, postulada logo na primeira seção de *Schopenhauer como educador*, onde se lê também que “*Não existe criatura mais repulsiva e desoladora no mundo do que o homem que evadiu o seu gênio ...*”. (Co. Ext. III, 1) Se opõe também a ideia de que os homens renunciam à sua singularidade por preguiça. O que essas ideias dão a

entender, é que o gênio é uma presença universal, ou seja, na medida em que são “únicos”, todos os homens abrigam o seu próprio gênio, mas apenas alguns deles cultivam e afirmam sua unicidade. Por preguiça, eles evadem o seu gênio. Mas, não parece injusto “condenar” por preguiça a maioria dos homens que não encontra em suas vidas as mesmas condições que Schopenhauer encontrou, e que ensinaram o seu *tornar-se si mesmo*?

Precisamos levar em conta que, nas reflexões sobre Schopenhauer, Nietzsche está tratando de um *tornar-se* específico: o *tornar-se filósofo*. Obviamente, nem todo gênio é filosófico e, além disso, Nietzsche não nega a existência de “naturezas medíocres”, nas quais nenhuma força se destaca de todas as outras, o que sugere que alguns homens são mais singulares do que os outros. A importância do *tornar-se filósofo* é que nele se produz o “educador moral” e “médico filósofo” que pode tratar a preguiça, o medo e a mesquinhez que impedem o estabelecimento de uma cultura genuína e privam os homens da grande iluminação diante do salto de alegria da natureza. Como já dissemos, em *Schopenhauer como educador* o problema da cultura é um problema moral, e se Nietzsche se refere a ele em algumas passagens como uma doença, essa referência deve ser lida apenas como metáfora. É por isso que esse problema é assunto dos filósofos, “legisladores da medida, valor de face e peso das coisas.” (Co. Ext. III, 3) É tarefa do filósofo “educar” para a vida: “a única crítica possível de uma filosofia, a única que prova alguma coisa” é “verificar a possibilidade de que se viva de acordo com ela”. (Co. Ext. III, 8) Schopenhauer é o filósofo que pode educar para uma nova moralidade, um novo “círculo de deveres”, e isso ele provou em sua vida, enfrentando os perigos de sua constituição e de sua época para afirmar seu próprio ideal, e saindo da batalha em “boa forma”, ainda que carregando algumas “cicatrices e feridas abertas”. (Co. Ext. III, 3) Nietzsche percebe nessas cicatrizes e feridas traços da “humanidade” de Schopenhauer que permitem aos “companheiros no sofrimento” a identificação a um ideal que não se isola nas “alturas remotas do gênio”.

Todos os homens abrigam uma “unicidade produtiva” como núcleo de seu ser que carrega com ela três grandes ameaças, três grandes perigos: o *isolamento*, o *desespero da verdade* e a *petrificação*. Esses perigos são constitutivos — em todos os tempos, o homem que se incumbiu de sua singularidade esteve sob a ameaça desses perigos. Schopenhauer também teve que lidar com eles. “*Ele era um total solitário*” (Co. Ext. III, 3), diz o discípulo sobre o mestre, para afirmar em seguida que onde houve tirania o filósofo solitário foi odiado. Tirania, nesse caso, é o domínio de uma sociedade, de um governo, de uma religião, de uma opinião pública, poderosos. O filosofar de cada um dos filósofos constitui para eles um “asilo” que o tirano não consegue dominar. Mas o tirano quer ter certeza da felicidade de todos os que estão sob suas leis e convenções; ele não quer gerar suspeita sobre a legitimidade de seu domínio. O filósofo solitário e infeliz é uma suspeita ambulante e, por isso, o tirano tem que fazer dele o suspeito. É por isso que nas “tirantias” o filósofo

solitário é odiado: ele recusa a felicidade da maioria. Assim, na tirania da opinião pública do tempo de Nietzsche e de seu educador, estabeleceu-se como “dogma cruel” que esses solitários e infelizes devem ser atormentados por uma culpa secreta. No caso de Schopenhauer, essa culpa secreta era estimar sua filosofia mais do que os seus contemporâneos a estimavam: ele sabia que tinha que defendê-la contra uma indiferença que era uma “espécie de censura inquisitorial”. Mas, ainda assim, ele tinha que viver entre esses contemporâneos e se ver capturado em uma “rede de mal-entendidos”, como acontece com todos os verdadeiros filósofos, aqueles que “fogem para dentro por sua liberdade”. Eles querem “verdade e honestidade”, mas toda vez que não se opõem expressamente às opiniões que dominam seu tempo, os vulgos se reconhecem neles: *“todo gesto que não é claramente uma negação, conta como uma concordância; todo movimento da mão que não destrói é interpretado como aprovação.”* Eles nunca são tomados como aquilo que são, e “uma nuvem de opiniões falsas, aproximações, adesões parciais, silêncio indulgente, interpretações errôneas” se forma sobre suas ações. O vulgo não pode reconhecer a distância que o separa do filósofo, e por isso entende mal a filosofia. Por isso, os filósofos tornam-se melancólicos. Eventualmente, a amargura se acumula e suas palavras e seus atos surgem como explosões que podem destruir eles mesmos. *Esse é o primeiro perigo que o filósofo educador de Nietzsche deve saber enfrentar: a solidão entre os homens de seu tempo.* (Co. Ext. III, 3)

O segundo perigo é o *desespero da verdade*. Nietzsche postula que se uma filosofia como a de Kant exercesse de fato a influência que se lhe atribuía, essa influência apareceria na forma de um “ceticismo e um relativismo desintegradores e torturantes”. O desespero da verdade acometeria “os espíritos mais nobres e ativos, aqueles que não poderiam viver em estado de dúvida”. O pensamento de Kant é apresentado — sem discussão — como antítese do que deveria ser uma *“grande filosofia que, como um todo, sempre diz apenas: esta é a pintura de toda vida, aprenda com ela o sentido de sua própria vida. E também o reverso: leia apenas a sua própria vida e compreenda a partir dela os hieróglifos da vida universal.”* Schopenhauer pôde atravessar essa filosofia sem cair no *desespero da verdade*, em condição de elevar-nos às “alturas da contemplação trágica”, e livrando-nos das “profundezas da melancolia cética e da renúncia crítica”:

Sua grandeza foi ter colocado diante de si uma pintura da vida como um todo, para interpretá-la como um todo; enquanto até mesmo as cabeças mais astutas não podem ser dissuadidas do erro de que é possível alcançar uma interpretação mais perfeita desde que se investigue minuciosamente a tinta com a qual a pintura é produzida e o material sobre o qual ela é pintada, talvez chegando à conclusão de que se trata de uma tela intrinsecamente tecida, coberta com uma tinta quimicamente inexplicável. (Co. Ext. III, 3)

Com a imagem da pintura, da tela e das tintas, Nietzsche já avança a ideia de que a “ciência pura” é uma interpretação do mundo que se perde em uma “trama sem fim”, porque não enxerga

uma “pintura regulatória” que poderia guiar seus esforços. Schopenhauer não se refugiou na “ciência pura” diante das limitações reveladas pela filosofia kantiana. A partir dela, ele pôde compreender em “contemplação trágica” a sua própria “miséria” e a sua própria “falta” para “aprender a natureza de seus antídotos e consolações: o sacrifício do ego e submissão aos fins mais nobres, acima de tudo aqueles da justiça e da compaixão.” (Co. Ext. III, 3)

Aqui já podemos ver como Nietzsche mobiliza algum conteúdo da filosofia schopenhaueriana para justificar o “egoísmo severo”, implicado pela busca pelo verdadeiro si-mesmo, e também a existência do filósofo, que são, junto com a crítica à filosofia universitária, os motivos principais da terceira *Extemporânea*. O cultivo de si deve conduzir ao “sacrifício do eu” [*Hinopferung des Ich's*], e o anseio por justiça e compaixão se justifica em função de um objetivo “mais elevado e transfigurador”:

... adquirir poder para auxiliar a evolução da *physis* e ser por um momento o corretor de suas estupidezas e inaptidões. Em princípio, apenas para si mesmo; mas, no fim das contas, através de si mesmo para todos os outros. (Co. Ext. III, 3)

Como conciliar o “sacrifício do eu” a que Nietzsche se refere na terceira *Extemporânea* com o egoísmo severo que ele atribui a Schopenhauer em *Ecce Homo*? Para esclarecer isso, podemos nos remeter ao terceiro perigo que Schopenhauer teve que enfrentar no caminho de seu tornar-se: o perigo do endurecimento [*Verhärtung*] diante da visão do ideal mais elevado, o santo. Já vimos que ninguém anseia mais profundamente por santidade do que o gênio. A natureza “inconcebivelmente íntegra e inquebrantável” de Schopenhauer não se deixou destruir ou endurecer por este anseio. O anseio pelo “gênio em si mesmo”, ou pelo “santo em si mesmo”, surge a partir da consciência de uma limitação “de seu talento ou de sua vontade moral”. O sentimento de pecaminosidade provoca o anseio por santidade; o anseio pelo “gênio em si mesmo” é atributo de todo ser intelectual. Estes anseios estão na raiz de qualquer cultura verdadeira. Mas é possível encontrar talento desprovido do anseio pela genialidade, “no mundo dos acadêmicos ou dos assim chamados educados”. Apesar da sua força intelectual, “eles não promovem o nascimento de uma cultura e a procriação do gênio — que é a meta de toda cultura — mas impedem seu surgimento.” Este é “*um estado de endurecimento, de valor equivalente àquela virtude rotineira, fria e auto-laudatória que é também a mais distante, e que se mantém distante, da verdadeira santidade.*” (Co. Ext. III, 3) O que falta a esses “talentos” é a consciência de sua limitação, ou, se quisermos dizer isso positivamente, podemos encontrar neles a elisão da consciência de sua limitação. Schopenhauer viveu dividido entre a consciência de sua genialidade e o “anseio lancinante” por santidade: sua natureza continha um “dualismo estranho e extremamente perigoso.” Ele se sabia pleno em seu gênio, mas limitado em sua santidade. A constatação melancólica dessa limitação aparece na narrativa da terceira

Extemporânea em forma de anedota, no relato da reação do filósofo diante da pintura cujo motivo era o retrato do abade Rancé. O dualismo estranho de Schopenhauer é essa coexistência do sentimento de plenitude na esfera intelectual, e do anseio melancólico na esfera moral. Se faltasse a plenitude do gênio, Schopenhauer poderia arruinar-se na melancolia; se faltasse o anseio pela santidade, ele poderia se transformar em um “átomo incomunicável”, uma “pedra congelada”. O sacrifício do eu deve ser entendido, então, como a liquefação dessa pedra congelada através do anseio pelo santo em si-mesmo, pela “reconciliação entre conhecimento e ser e para além, sobre o domínio da paz e da negação da vontade, passando para a outra margem de que os indianos [Inder] falam.”

O budismo e a característica do não-si-mesmo

“Que atravessou a outra margem” é tradução literal do termo sânscrito *paramita*⁸, que no budismo serve para designar o ponto culminante das virtudes que o *bodhisattva* deve praticar para se livrar do sofrimento, deixando o ciclo de nascimento e morte para alcançar o *nirvana*. O *bodhisattva* é alguém que, tomado de compaixão por todos os seres sencientes, busca o estado de iluminação, o estado de Buda, para irradiar essa iluminação sobre os seres que sofrem no ciclo de nascimento e morte. Essa passagem para a outra margem implica o abandono da ilusão do “eu”. No *Anatta-lakkhana Sutta*, ou *A escritura sobre a característica do não-si-mesmo*, Buda expõe o *não-si-mesmo* como uma das características da existência do ser senciente, que é um agregado de “forma material, sentimentos, percepções, estados volitivos (fatores mentais) e consciência.” (MENDIS, 1979/2013) A doutrina budista do “não-si-mesmo” não considera que esse agregado forme um *si-mesmo*, ou um *eu*. Não há si-mesmo, por que não há uma alma que permanece a mesma no ciclo dos renascimentos. O que permanece é a consciência, constantemente modificada pela experiência na *samsara*:

Não-si-mesmo (*anatta*) significa que não existe entidade permanente, imutável, em qualquer coisa, animada ou inanimada. No que diz respeito às coisas animadas, isso implica a ausência de uma alma que emanou de uma fonte divina, ou foi criada por um ser divino. Dentre todos os seres no reino animal, as religiões bíblicas abençoam apenas o ser humano

8 O termo *pāramitā*, comumente traduzido como “perfeição”, tem duas etimologias. A primeira deriva esse termo da palavra *parama*, que significa “o mais elevado”, “mais distante”, e portanto, “principal”, “primário”. “mais excelente.” Assim, o substantivo pode ser traduzido por “excelência” ou “perfeição”. Essa leitura é sustentada pelo *Madhyāntavibhāga* (V.4), onde as doze excelências (*parama*) são associadas às dez perfeições (*pāramitā*).

Uma etimologia mais criativa amplamente reportada escande *pāramitā* para obter *pāra* e *mita*, sendo que *pāra* significa “além”, “a outra margem, costa ou fronteira” e *mita*, que significa “aquilo que chegou” ou *ita* que significa “aquilo que vai”. *Pāramitā* significa nesse caso “aquilo que foi além” ou “transcendente”. Essa leitura aparece na tradução tibetana *pha rol tu phyin pa* (“que foi para o outro lado”). (LOPEZ JR., 1988, p.21)

com essa alma. A doutrina do não-si-mesmo é encontrada apenas nos ensinamentos do Buda ... Somente quando ela é compreendida, é possível progredir no caminho para a iluminação plena.

(...)

Qual é, então, a causa dessa ilusão sobre a existência da alma? ... Falta de compreensão da afirmação mais profunda jamais enunciada: “apenas os fenômenos acontecem” [*bare phenomena roll on*]. Não existe agente, mas apenas a ação, não existe falante, mas apenas a enunciação, não existe pensador, mas apenas o pensamento. (MENDIS, 2013)

Algumas linhas antes de referir a santidade pela qual Schopenhauer ansiava à “outra margem de que falam os indianos”, Nietzsche diz que *não é preciso ser budista* para entender o desejo pelo “gênio em si mesmo” e pelo “santo em si mesmo” como o anseio por “renascer” como gênio, ou como santo. Se quisermos, podemos interpretar essa negativa como a afirmação de que alguém familiarizado com a doutrina budista não teria dificuldade em entender o anseio por renascer como santo. Como acabamos de ver, a noção de “outra margem” se refere, no budismo, às “perfeições” que devem ser cultivadas para que se alcance a iluminação, a santidade budista, e a entrada no caminho para a iluminação só acontece após a compreensão do caráter ilusório do *attā*, da “essência” ou “si-mesmo”. O “sacrifício do eu” em *Schopenhauer como educador* pode ser entendido a partir da doutrina budista do não-si-mesmo. A incursão na escritura budista permite a compreensão de que ele não é o contrário do egoísmo severo que Nietzsche identifica ao cultivo-de-si em *Ecce Homo*. Esse egoísmo implica, tanto no budismo, quanto em *Schopenhauer como educador*, na perda de si.

Nietzsche atribui à natureza de Schopenhauer um “dualismo estranho”, expresso na satisfação do anseio pelo gênio que, nessa natureza, animava a busca pelo verdadeiro si-mesmo e no anseio insatisfeito pela santidade, que só poderia ser alcançada com a perda de si. A entrada no caminho da santidade schopenhaueriana só acontece após a desilusão do falso si-mesmo que está implicado na noção de verdadeiro si-mesmo. O falso si-mesmo é a assunção da identidade nas figuras oferecidas pela “cultura” (bom cidadão, homem de estado, acadêmico). É a assunção de um lugar na história.

Ainda que a distinção entre um verdadeiro si mesmo e um falso si-mesmo não se sustente diante da noção de si-mesmo elaborada no pensamento da maturidade, Nietzsche poderá afirmar no *Anticristo*, em aparente contradição com a escritura budista sobre o não-si-mesmo, que “*Na doutrina de Buda o egoísmo [Egoismus] se torna dever ...*” (AC, 20) O contexto em que ele faz essa afirmação é a aplicação do “questionamento genealógico” ao “sistema de valores do budismo”, “a fim de pôr em evidência as configurações pulsionais que constituem sua origem”, comenta Patrick Wotling. (WOTLING, 2013, p.354) No escrito da maturidade, o budismo tem um estatuto muito

diferente daquele da terceira *Extemporânea*. Nesta, o budismo é apenas insinuado, mencionado *en passant*. Em *O anticristo*, ele é tratado com vagar. Partindo da investigação genealógica, Nietzsche apresenta a doutrina do Buda como maneira “realista” de abordar o sofrimento humano, em distinção à mistificação moral do cristianismo:

O budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo —), ele já não fala em “combater o *pecado*”, mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em “combater o *sofrimento*”. Ele já deixou para trás — algo que o diferencia profundamente do cristianismo — a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais — ele se acha, usando minha linguagem, *além* do bem e do mal. (AC, 20)

A investigação genealógica revela que o budismo se estabelece como tratamento da “depressão” que se instala a partir de dois “dados fisiológicos”:

... *primeiro*, uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor; *depois* uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa “impessoal” (— ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os “objetivos” como eu mesmo, conhecerão por experiência). (AC, 20)

Como se vê, trata-se de um movimento em dois tempos, esse que culmina na depressão que o budismo visa tratar. Isso, Nietzsche constata na história e nele mesmo, ou seja, na história e na “psicologia”, como demanda o método genealógico. A um estado de “enorme excitabilidade”, de debilitação do sistema nervoso, se segue a “hiperespiritualização” como reação diante da “refinada suscetibilidade à dor”, para prejuízo do “instinto pessoal”. Nietzsche designa esse processo como “debilitamento do interesse individual”, “perda de centro de gravidade”, “perda de egoísmo”. As prescrições “higiênicas” da dietética budista combatem a fadiga espiritual “reconduzindo rigorosamente à *pessoa* também os interesses mais espirituais”. No que diz respeito ao egoísmo, essa interpretação genealógica do budismo em *O anticristo* não parece estar de acordo com a doutrina do não-si-mesmo, que Nietzsche não devia ignorar, haja vista o seu interesse pela religião indiana⁹: se a cura para a fadiga espiritual é uma dietética egoísta, por que pregar que a entrada no caminho da iluminação se dá a partir da compreensão do caráter ilusório do eu? Da mesma forma, parece haver um desacordo na afirmação de que no Schopenhauer da terceira *Extemporânea* podemos encontrar uma imagem do mais severo egoísmo, uma vez que encontramos no texto a

9 Sobre o interesse de Nietzsche pelo budismo, vamos reproduzir parcialmente uma nota de Patrick Wotling: *A curiosidade de Nietzsche pelo budismo se manifesta bem cedo: em 1870 ele lê o livro de Carl Friedrich Köppen, Die Religion des Buddha (2 vs., Berlin, 1857), depois os Sutta Nipâta (cf. a carta a Gersdorff de 13 de dezembro de 1875). Mas o fundamento mais sólido de sua documentação é a obra do eminente orientalista Herman Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (Berlin, 1881).* (WOTLING, 2013, P. 354)

prescrição do “sacrifício do eu” como “antídoto” e “consolação” para o indivíduo que, através da filosofia schopenhaueriana, se deu conta de suas limitações, de sua “falta” e sua “miséria”.

Acontece que o desacordo só acontece em *O anticristo* se cotejarmos a interpretação do budismo fornecida nessa obra com a escritura budista: Nietzsche não se remete à problemática do “eu” ou do “si-mesmo” na doutrina budista — ele trata da fisiologia e da dietética dessa doutrina. Fomos nós que visitamos alguns documentos dessa doutrina, enviados pelas alusões ao budismo e ao pensamento indiano na terceira *Extemporânea*. Em *O anticristo*, a ênfase recai sobre a sabedoria do Buda em assuntos “fisiológicos”: ele soube diagnosticar de maneira realista a doença cuja sintoma era depressão e fadiga espiritual, e soube prescrever uma dieta mais adequada para os deprimidos e fatigados; uma dieta que visa “fortalecer aquela enorme excitabilidade” que reage buscando alívio na impessoalidade. Dentre as prescrições dessa dieta, listadas por Nietzsche, encontra-se o evitamento de qualquer preocupação [*Sorge*], “consigo ou com outras pessoas.”. Aí podemos ver que, para Nietzsche, o egoísmo budista não é o egoísmo da preocupação consigo mesmo. Lançando mão da terminologia do Buda, podemos dizer que é um egoísmo do não-si-mesmo, que deve ser cultivado para fortalecer a excitabilidade e, através desse fortalecimento, combater a fadiga espiritual que se manifesta como impessoalidade. Assim, o egoísmo do não-si-mesmo é um egoísmo pessoal [*Personal-Egoismus*] do não-si-mesmo. Sobre a “forma”, os “sentimentos”, as “percepções”, as “formações da mente” e a “consciência”, que se agregam para compor o ser senciente, o discípulo de Buda deve dizer: “Isso não é meu, eu não sou isso, isso não é eu mesmo.”¹⁰ A aproximação entre essa doutrina do não-si-mesmo que encontramos na escritura budista e o estatuto do sujeito no pensamento maduro de Nietzsche desfaz a aparência de contradição entre o estatuto do egoísmo na interpretação do budismo em *O anticristo* e a doutrina budista do não-si-mesmo. Tanto para Nietzsche, quanto para o Buda, a pessoa é o não-si-mesmo. É surpreendente a coincidência entre o enunciado “*Não existe agente, mas apenas a ação, não existe falante, mas apenas a enunciação, não existe pensador, mas apenas o pensamento.*”, que encontramos na introdução ao *Sutta da característica do não si mesmo* escrita por N. K. G. Mendis, e o seguinte trecho da *Genealogia da Moral*: “... não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir, “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo.” (GM, I, 13)

Comparemos agora o estatuto do si-mesmo na terceira *Extemporânea* com a “característica do não-si-mesmo” para verificar se é possível usar a mesma estratégia de leitura que usamos em *O*

10 "On the No-self Characteristic: The Anatta-lakkhana Sutta", translated, with an introduction by N.K.G. Mendis. *Access to Insight (Legacy Edition)*, 24 November 2013, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/mendis/wheel268.html>.

anticristo para desfazer a aparente contradição entre as prescrições da *busca pelo verdadeiro si-mesmo* e do *sacrifício do eu* em *Schopenhauer como educador*.

O verdadeiro si-mesmo não é algo que transcende a composição das forças no indivíduo fornecendo coesão e sentido para essa composição — algo como uma “alma”, ou uma “essência”. Ele é a “lei fundamental” da dinâmica das forças que se articulam a partir dessa lei, conferindo sentido e harmonia à composição que deve se organizar hierarquicamente, conferindo prevalência à força com maior poder de atração, e que, em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche chama “gênio”. Mas essa lei não é um *a priori*: ela é a descrição de uma relação de forças que pode ser perturbada pela atuação de outras forças que não fazem parte da composição que denominamos “si-mesmo”: forças ditas “exteriores” em relação ao indivíduo, e que impedem a evolução da composição no sentido da efetivação do verdadeiro si-mesmo. A “lei fundamental precisa ser reafirmada constantemente : ‘*Meu verdadeiro si-mesmo é algo em que eu tenho que me tornar, mas é também o que eu já sou.*’”, comenta Hollingdale, acrescentando que

As implicações dessa nova concepção do si-mesmo não estão de forma alguma plenamente visíveis na terceira *Extemporânea*, e nem as dificuldades que ela coloca estão completamente exploradas. Para isso, teremos que esperar uma década, ou mais. Mas a ideia básica do “si-mesmo nietzschiano” — assim como só problemas fundamentais levantados por essa ideia — já está presente em *Schopenhauer como educador*. (HOLLINGDALE, 1997/2007, p. xix)

O “sacrifício do eu” em favor da justiça e da compaixão é “antídoto” e “consolação” para aqueles que, através da filosofia de Schopenhauer, se deram conta da própria “miséria”. Com Schopenhauer, eles souberam que “nem as riquezas, nem as honras, nem a erudição podem levar o indivíduo acima da profunda depressão que ele sente diante da falta de valor de sua existência.” Não que essas coisas não tenham valor, mas elas carecem de um sentido, que só adquirem através da meta elevada e transfiguradora de correção das “estupidezas” e “inaptidões” da natureza: “Em princípio, apenas para si mesmo, certamente, mas através de si mesmo para todos, no final.” Esse esforço de “correção” da natureza tem o caráter moral da justiça e da compaixão. Assim, podemos dizer que por preguiça, os homens renunciam à busca pelo seu si-mesmo verdadeiro, e que por compaixão e justiça eles sacrificam o “eu” em função da transfiguração da *physis*. O que vimos, é que já em *Schopenhauer como educador*, “eu” e “si-mesmo verdadeiro” se referem a instâncias distintas — o “eu” que deve ser sacrificado pode ser pensado como um “si-mesmo falso”. Percebemos também que na terceira *Extemporânea*, a ação do “si-mesmo verdadeiro” é transfiguração da natureza. Mas a busca pelo si-mesmo verdadeiro é afirmação da singularidade. Deduz-se então que essa meta deve ser atingida a cada vez, por cada singularidade. Não se trata da transfiguração adventícia da natureza, de uma vez por todas e para toda a humanidade.

Que a assunção da meta elevada e transfiguradora se dá a partir do sacrifício do eu, e que isso seja consolação para uma miséria fundamental dos homens, isso é ensinamento da filosofia do Schopenhauer da terceira *Extemporânea*. Mas essa filosofia só existe porque, por constituição e por condição, Schopenhauer efetivou o seu gênio, a sua singularidade, a “liberação da vida filosófica”. No entanto, fica fora de questão em *Schopenhauer como educador*, a questão da gênese do gênio. Nietzsche afirma a universalidade da presença do gênio nos indivíduos: “*Cada um de nós carrega uma unicidade produtiva dentro de si como o núcleo de seu ser; e quando nos damos conta disso, aparece ao nosso redor uma penumbra inquietante, que é a marca de nossa singularidade.*” Se essa “unicidade produtiva” é o gênio em cada um deles, por que nem todos os homens se tornam filósofos, artistas ou santos? Para tratar dessa questão, é preciso retomar a distinção entre o gênio como força “proeminente” na composição do indivíduo, e o gênio como produção da cultura para regozijo da natureza. Como já vimos, Nietzsche não parece negar a possibilidade de que determinadas composições, ou “naturezas”, são configuradas de maneira que nenhuma de suas “inclinações” ou “necessidades”, consideradas individualmente, signifiquem muita coisa. (Co. Ext. III, 2)

Nietzsche afirma na abertura da terceira *Extemporânea* que todo ser humano “... *sabe muito bem que, sendo um unicum, ele estará no mundo apenas uma vez e que nenhuma coincidência, não importa o quão estranha ela seja, poderá juntar por uma segunda vez em uma unidade a ordenação surpreendentemente variegada que ele é: disso ele sabe, mas oculta esse saber como uma má consciência ...*”. (Co. Ext. III, 1) Ainda na primeira seção de *Schopenhauer como educador*, podemos ler que “Não existe criatura mais repulsiva e desoladora no mundo do que o homem que evadiu o seu gênio ...”. (Co. Ext. III, 1, grifo nosso). Parece haver uma relação de implicação entre unicidade e gênio e, conseqüentemente, entre evasão do gênio e perda da singularidade. O que distingue uma natureza “mais fraca” de uma natureza genial é a maneira vigorosa como os talentos (*Begabungen*) dessas últimas se expressam. As naturezas geniais são singularidades mais vigorosas. Mas este vigor encontra a resistência das forças “egoístas” que se apropriam da cultura para perpetuar um modo de vida mais conveniente àqueles “preguiçosos” que evadem o próprio gênio. Elas consagram um *tornar-se* massificador, uma evolução sem centro cujo resultado é o “caos atômico”, aparentemente organizado em uma “cultura” que, de fato, é um sistema de egoísmos que funciona em oposição ao *tornar-se* do gênio vigoroso, para afirmar o *tornar-se* do vulgo. Daí a condenação do vir-a-ser na terceira *Extemporânea*:

À questão: “Qual o propósito de sua existência?”, todos eles respondem imediatamente e com orgulho: “*para tornar-me um bom cidadão, ou acadêmico, ou homem de estado*” — no entanto, *eles já são* algo que nunca pode se tornar outra coisa. Por que eles são precisamente assim? Por que não algo melhor? Qualquer um que conceba sua vida

meramente como um ponto na evolução de uma raça, de um estado ou de uma ciência e que, portanto, se perceba completamente integrado à história do vir-a-ser, não entendeu a lição que a existência preparou para ele e terá que aprendê-la outra vez. Este vir-a-ser eterno é um teatro de marionetes enganador no qual os homens se esquecem deles mesmos, uma verdadeira distração que lança o indivíduo aos quatro ventos, um jogo estúpido e interminável que a grande criança, o tempo, joga conosco e para nós. (Co. Ext. III, 4)

Essa condenação que aparece aqui em caráter metafísico poderia ser referida à condenação da ideia de “processo do mundo” em *Os usos e as desvantagens da história para a vida*, ou seja à crítica do historicismo de matriz hegeliana professado por Eduard von Hartmann, especialmente se considerarmos as linhas sobre a vida do indivíduo percebida “meramente como um ponto na evolução de uma raça, de um estado ou de uma ciência”. Mas o que mais nos interessa aqui é a ideia, de matriz schopenhaueriana, da condenação do “vir-a-ser eterno” como um “teatro de marionetes enganador no qual os homens se esquecem deles mesmos”. Nessa cena, o que encontramos é o confronto entre o *tornar-se* das “naturezas mais fracas” e o *tornar-se* dos “homens verdadeiros”, os artistas, os filósofos e os santos. Nas naturezas vigorosas, a composição se organiza de acordo com uma força principal; nas naturezas mais fracas, todas as forças possuem intensidade menor. Nas naturezas vigorosas, egoísmo significa a liberação da força mais intensa que tem como resultado a efetivação de uma composição singular; no caso das naturezas mais fracas, as composições se organizam em função de um egoísmo extrínseco, que Nietzsche analisará sob quatro formas que ele delimitou de acordo com a visão que tinha de sua época: egoísmos do mercador, do estado, da bela forma e da ciência.

Quando vigora uma cultura genuína, todas as forças, mesmo as das naturezas mais fracas, se organizam em função daquelas forças mais vigorosas que se expressam na singularidade marcante dos homens geniais. O cultivo dessas singularidades é a tarefa verdadeira da humanidade. Entre aspas, o autor da terceira *Extemporânea* afirma que “A humanidade deve trabalhar continuamente em vista da produção de grandes indivíduos — isso, e nada mais, deveria ser sua tarefa.” Para “fundamentar” essa afirmação, ele faz apelo a uma tese schopenhaueriana, aplicando-a à sociedade dos homens:

“Com quanta felicidade aplicaríamos à sociedade e seus objetivos uma lição que pode ser aprendida através da observação de qualquer espécie do mundo animal ou das plantas: a lição de que a única coisa que importa é o espécime individual superior, o mais incomum, mais poderoso, mais complexo, mais fértil — o quanto não nos regozijaríamos nisso se ilusões inculcadas sobre os objetivos da sociedade não oferecessem uma resistência tão dura!” (Co. Ext. III, 6)

As ilusões às quais Nietzsche se refere não são listadas no texto da *Extemporânea*, mas são elas que sustentam a ideia de que a meta da sociedade deve ser a felicidade do grande número. Dois

dos princípios que sustentam essa concepção de sociedade são o princípio da igualdade entre os homens e o princípio do prazer — a proposição de que toda ação visa à fruição de um prazer, ou ao evitamento de um desprazer. O “homem heroico” da terceira *Extemporânea* — o homem “schopenhaueriano” — “despreza sua prosperidade e suas dificuldades”. (Co. Ext. III, 5) Sobre a igualdade, um dos pontos fundamentais do texto é a afirmação radical da distinção, da unicidade, da singularidade, além do reconhecimento de uma diferença de grau — que se expressa como diferença de qualidade — entre “naturezas mais fracas” e “talentos que se expressam de maneira mais vigorosa e definitiva”. A lição que a observação das espécies deveria ensinar, é que as naturezas mais fracas são as mais comuns; portanto, estabelecer a sociedade em função da satisfação das demandas dessas naturezas é um desperdício de esforço:

A demanda de que um homem exista em função de outro homem parece absurda; “em vez disso, em função de todos outros, ou ao menos de quantos for possível!” Mas a questão é: como a sua vida, a vida individual, pode receber o seu maior valor, a mais profunda significação? Como o desperdício pode ser minimizado? Certamente, apenas vivendo-se para o bem dos mais raros e mais valiosos espécimes, e não para o bem da maioria, ou seja, aqueles que, tomados individualmente, são os espécimes menos valiosos. E é precisamente essa atitude que deveria ser plantada e cultivada em todos os jovens, para que ele venha a entender-se como um trabalho fracassado da natureza, mas simultaneamente como testemunha das mais grandiosas e mais surpreendentes intenções dessa artista. “A natureza falhou no meu caso”, ele deveria dizer para si mesmo, “mas honrarei suas intenções grandiosas me colocando ao seu serviço para que, um dia, ela possa fazer melhor.” (Co. Ext. III, 6)

Lição dura para sensibilidades formadas na ilusão do direito universal à felicidade. No entanto, a felicidade dessas sensibilidades é uma simulação hipócrita. (Co. Ext. III, 4) É por conta dessa hipocrisia que os últimos homens de *Assim falou Zaratustra* piscam os olhos quando dizem: “Nós inventamos a felicidade” (Z, Pr., 5), se nos concederem que esses “últimos homens” são também os “contemporâneos” das *Extemporâneas*. O apego a essa ilusão de felicidade impede a entrada desses homens no “círculo da cultura” [*Kreis der Kultur*], “... porque a cultura é filha do autoconhecimento e da insatisfação consigo mesmo de cada indivíduo.” (Co. Ext. III, 6) Ou seja, o indivíduo precisa desiludir-se para existir em função do gênio nele mesmo e na cultura. Nietzsche atribui a esse desiludido a seguinte sentença:

“Eu vejo algo além de mim mesmo que é mais elevado e mais humano do que eu sou; ajudem-me, todos vocês, a alcançá-lo, assim como eu ajudarei cada um de vocês que enxergam como eu, e sofrem por causa disso: de modo que aquele homem que sente em si mesmo plenitude e infinitude de conhecimento e amor, de percepção e habilidade, e que em sua completude é um só com a natureza, é juiz e medida de todas as coisas, possa finalmente reaparecer. (Co. Ext. III, 6)

Para esse indivíduo, felicidade não é questão. Ele é movido por amor a um si-mesmo mais elevado; ele sente vergonha e ódio da estreiteza de sua natureza atrofiada. No entanto, o desiludido não é um pobre coitado. Sua insatisfação consigo mesmo é o sinal de que ele se consagrou à cultura, tomado de “compaixão [*Mitleiden*] pelo gênio que renovadamente se eleva para além da aridez e da apatia em que vivemos, e de expectativa por tudo que ainda está crescendo e lutando.” Mas esse “primeiro sacramento da cultura” precisa ser confirmado na ação: o indivíduo precisa dirigir o seu olhar para além de si mesmo e reconhecer na humanidade como um todo esse anseio que ele descobriu em si mesmo e, partindo desse conhecimento, engajar-se na “luta pela cultura”, tornando-se hostil a “influências, hábitos, leis, instituições, nas quais ele não reconhece a meta da cultura, que é a produção do gênio.” (Co. Ext. III, 6)

Egoísmos do mercador, do estado, da bela forma e da ciência

Mas se a evolução da humanidade em direção à cultura é um movimento “natural”, como sustentar a crítica severa do filisteísmo cultivado que já aparece na primeira *Extemporânea*, e permanece em *Schopenhauer como educador*? Aquela agitação “cultural” na Alemanha do segundo *Reich* não merecia ser festejada pelo jovem Nietzsche como realização de seu anseio mais profundo? Porque não reconhecê-la como produto do “propósito inconsciente da natureza”? Alguém que advogasse por essa hipótese poderia afirmar: “*Os homens podem refletir e argumentar sobre o seu objetivo último o quanto quiserem: em seu impulso obscuro eles estão bem conscientes do caminho certo.*” (Co. Ext. III, 6) Se quisesse, ele poderia até acrescentar que se essa cultura não faz o gosto de um certo professor de filologia, isso não é razão para desqualificá-la. Como resposta a essa objeção, o jovem Nietzsche diz apenas que “*para ser capaz de contradizê-la, é preciso ter experiência de certas coisas ...*”, sem revelar, no entanto, quais são essas “certas coisas”. (Co. Ext. III, 6) O que ele afirma em seguida, é que alguém “verdadeiramente convencido de que a meta da cultura não é nada além da produção de verdadeiros seres humanos” entende a necessidade de que o “impulso obscuro” seja substituído por um “querer consciente”. O argumento de Nietzsche contra a hipótese “obscurantista” será o postulado de que o “impulso obscuro” que anima a cultura de seu tempo foi apropriado por forças que “promovem a cultura [*Kultur*] sem, no entanto, reconhecer o seu objetivo, a produção do gênio”. (Co. Ext. III, 6) Tratam-se dos quatro egoísmos que já mencionamos. Eles se apropriam da cultura para produzir o dinheiro, o estado, o filisteísmo e a ciência.

O primeiro deles, o *egoísmo do mercador*, opera de acordo com a seguinte fórmula: “... o máximo possível de educação e conhecimento; logo, o máximo possível de demanda; logo, o máximo possível de produção; logo, o máximo possível de felicidade e lucro” (Co. Ext. III, 6) O objetivo daqueles que aderem a essa fórmula não é a produção de “verdadeiros seres humanos”, e sim a produção de “homens correntes” [*courante Menschen*], “no sentido em que falamos de moeda corrente”. Esses “homens correntes” são educados para serem perfeitamente “contemporâneos” [*zeitgemäss*] no que diz respeito às suas necessidades e modos de satisfação. Sua educação gera as demandas, formata os desejos e ensina os meios para obtenção daquilo que pode satisfazê-los — o dinheiro:

É por isso que a meta das instituições de ensino modernas deveria ser, através de todos os meios, ajudar cada homem para que ele se torne tão “corrente” quanto sua própria natureza permita. Educar cada um de maneira que ele obtenha o máximo de felicidade e lucro através do grau de conhecimento e aprendizado que ele possui. A demanda que aqui se faz, é a de que cada indivíduo seja capaz de apreciar-se com exatidão suficiente para saber o que ele pode esperar da vida. E finalmente, propõe-se que existe uma aliança natural e necessária entre “inteligência e propriedade”, entre “riqueza e cultura”; mais ainda, que essa aliança é uma necessidade *moral*. (Co. Ext. III, 6)

“Egoísmo do mercador” é a força que se apropria da cultura para reproduzir a acumulação universal de capital financeiro e o comércio mundial. O princípio por trás dessa reprodução é o de que “*O ser humano necessariamente clama pela felicidade na Terra*”. (Co. Ext. III, 6) Então, toda educação deve ter como finalidade a obtenção dessa felicidade, e só se justifica através dela. Mas em que sentido podemos chamar essa força de “egoísmo”, especialmente no contexto da terceira *Extemporânea*?

Poderíamos dizer que se trata de uma simples metáfora: que “egoísmo”, nesse caso não tem estatuto filosófico. Trata-se apenas de um recurso retórico. Mas se levarmos em conta que essa metáfora está inserida em um escrito que trata do tema da unicidade, da singularidade, da natureza do verdadeiro si-mesmo, e que Nietzsche se refere a ele como apresentação de uma imagem do “mais severo egoísmo” em *Ecce Homo*, parece negligência não tomá-lo conceitualmente, como pretendemos fazer.

Nesse caso, podemos tomá-lo como o impulso que mobiliza todos os indivíduos envolvidos na maquinaria da “acumulação universal do capital financeiro e do comércio mundial”. Com o que vimos até agora, fica claro que o “homem corrente” não é uma figura da singularidade, como são o artista, o filósofo e o santo, exclusivamente. Ocorre que esses “homens correntes” se apropriam justamente daquilo que deveria produzir o artista, o filósofo e o santo — os verdadeiros seres humanos — para produzir mais “homens correntes”. Seu egoísmo é, paradoxalmente, egoísmo da

renúncia de si, é anseio por um si-mesmo falso, forjado a partir da fórmula “... o máximo possível de educação e conhecimento; logo, o máximo possível de demanda; logo, o máximo possível de produção; logo, o máximo possível de felicidade e lucro”.

Aqui, há um ódio a qualquer tipo de educação que torne as pessoas solitárias, que propõe objetivos que transcendam o dinheiro e os negócios, que tome muito tempo; essas formas mais sérias de educação são depreciadas como “egoísmo refinado” [*feineren Egoismus*] e como “imoral epicurismo cultural”.

Se quisermos, podemos ler nessa passagem a oposição entre o “egoísmo do mercador”, e o “egoísmo refinado” que os homens correntes atribuiriam pejorativamente à educação que conduz à busca pelo verdadeiro si-mesmo. Nesse período do pensamento nietzschiano, o egoísmo ainda não estava redimido. Mas parece que já é possível perceber aqui uma distinção entre um “egoísmo do falso si-mesmo” e um “egoísmo do verdadeiro si-mesmo” que, em nossa leitura, é o mesmo que o “egoísmo severo” [*härtesten Selbstsucht*] de *Ecce Homo*, e que o “egoísmo refinado” [*feineren Egoismus*] depreciado pelos homens correntes. Mas com que direito podemos classificar o “egoísmo do mercador” como um “egoísmo do falso si-mesmo”? Justamente porque esse egoísmo se apropria da cultura para desviar os esforços que deveriam ser gastos na promoção da singularidade para fazer funcionar um circuito de demandas e satisfações que canaliza essa energia para a produção de mais homens correntes. O “intrépido conhecimento de si” [*unverzagten Selbsterkenntniss*], que poderia criar no indivíduo o estado de insatisfação consigo próprio que consagra a sua entrada no “círculo da cultura”, é substituído pelo conhecimento sobre o sistema de demandas e satisfações que garante para o indivíduo a sua “felicidade terrena”. Ele torna-se parte desse sistema abandonando o seu próprio gênio e a tarefa mais elevada de participar da transfiguração da *physis*. A busca pela felicidade passa a ser sua meta, e esse é seu egoísmo: agora ele sabe o que demandar da vida, e como satisfazer essa demanda.

O “egoísmo do estado” opera como um represamento do “impulso à cultura” [*Dranges nach Kultur*]:

Em todo lugar em que se fala de “estado da cultura” (*Kulturstaat*) nos dias de hoje, ele é visto como responsável pela liberação das forças intelectuais (*geistigen Kräfte*) de uma geração na medida — e apenas nessa medida — em que elas servem os interesses das instituições estabelecidas. (Co. Ext. III, 6)

Ou seja, a intensidade daquele impulso é mitigada, para que ele não coloque em risco as instituições, assim como um rio deve ser represado e desviado para não colocar em perigo o moinho que sua energia deve movimentar. Para o autor das *Extemporâneas*, a cristandade é exemplo de impulso à cultura mitigado pelo serviço do estado. Originalmente, a cristandade era expressão do

“impulso pela sempre renovada produção do santo”. No entanto, “*gradualmente ela se tornou doente até a medula, hipócrita e desonesta, e degenerou em contradição de seu objetivo original.*” (Co. Ext. III, 6) Mais de uma década mais tarde, Nietzsche escreverá em *O anticristo* que Jesus foi um “criminoso político” (AC, 27); que “O destino do cristianismo está na necessidade de que sua fé mesma se tornasse tão doente, tão baixa e vulgar como eram doentes, baixas e vulgares as necessidades que com ela deviam ser satisfeitas” (AC, 37); que “sempre se quis, com desavergonhado egoísmo [*unverschämten Selbstsucht*], apenas a sua *própria vantagem*, se construiu a Igreja com base no oposto do evangelho.” (AC, 36); que “a história do cristianismo — da morte na cruz em diante — é a história da má compreensão de um simbolismo original ... a *própria barbárie doente* alça-se finalmente ao poder como Igreja ... ” (AC, 37) Na maturidade, Nietzsche se referia a esse desvio do “objetivo original” da cristandade, como “cinismo histórico-universal na derrição do símbolo” (AC, 34). Trata-se da hipostasiação do que originalmente era símbolo para comunicar a “realidade psicológica” que sustenta os princípios de uma “nova conduta”:

O profundo instinto para como alguém deve viver a fim de sentir-se “no céu”, sentir-se “eterno”, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, *não* se sente absolutamente “no céu”: apenas esta é a realidade psicológica da “redenção”. — Uma nova conduta, não uma nova fé ...” (AC, 33)

Que o cristianismo tenha degenerado em uma “nova fé”, é efeito do “desavergonhado egoísmo” que, para Nietzsche, era a pedra sobre a qual foi erigida a Igreja.

Mas devemos ser cautelosos ao aproximar a degeneração da cristandade em função do “egoísmo do estado” usada por Nietzsche na terceira *Extemporânea* para exemplificar a mitigação do “impulso à cultura” no serviço do estado e a derrição do simbolismo original forjado pelo Cristo para transmitir sua “boa nova”: “má compreensão” cínica que, em função de um “egoísmo desavergonhado”, consagrou o domínio da “barbárie doente” na forma da Igreja. Que exista uma equivalência formal entre os dois processos descritos por Nietzsche, não nos autoriza a simplesmente tomar um pelo outro para afirmar a identidade entre os egoísmos do falso si-mesmo de *Schopenhauer como educador*, e o “egoísmo desavergonhado” de *O anticristo*. Em nome dessa cautela, vamos nos remeter adiante à *Genealogia da Moral*, onde se afirma que o que sustenta, tanto o domínio da Igreja, quanto o das ideias modernas, é a condição doentia do animal homem. Talvez este seja o termo médio que permite a aproximação entre essas duas apreciações do cristianismo. Mas antes disso, vamos tratar do “egoísmo da bela forma”, e do “egoísmo das ciências”, listados em *Schopenhauer como educador*.

Às vezes me parece que os homens modernos ficam extremamente entediados uns com os outros e que, finalmente, eles se esforçam para fazer-se interessantes com a ajuda de todas as artes. Permitem que seus artistas lhes sirvam pratos picantes e temperados;

empanturram-se com todas as especiarias do Oriente e do Ocidente e, certamente, todos eles exalam agora um aroma interessante, mistura dos perfumes do Oriente e do Ocidente. Eles se preparam para agradar qualquer paladar. E há algo para todos, sejam eles inclinados aos odores frescos ou fétidos, à sublimidade ou à rudeza campônia, à Grécia ou à China, às tragédias ou à obscenidade dramatizada. (Co. Ext. III, 6)

O “egoísmo da bela forma”, é a apropriação da cultura por esses homens entediados que precisam ocultar o fato de que são desinteressantes. Para tratar desse “egoísmo”, Nietzsche faz uma “digressão” em que retoma o mote da primeira *Extemporânea*: a afetação de cultura entre os alemães do segundo *Reich* entusiasmados com a vitória militar contra a França. Para ele, seus contemporâneos e conterrâneos eram o melhor exemplo dessa falta de cultura que procura se dissimular através do culto à bela forma. Eles são os “escravos torturados dos três M's: Momento, opinião Majoritária e Moda” [*Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden*]. Sua apropriação da cultura é uma precipitação ansiosa. É justamente essa pressa que impede a formação de singularidades, e que causa um vazio que precisa ser velado. O escravo dos três M's busca identidade no consumo dos “pratos picantes e temperados” que seus artistas oferecem. Essa identidade é o aroma que ele exala quando consome esses “pratos”. Ele não se distingue pelo que produz.

Na apresentação do quarto “egoísmo”, o da ciência, encontramos textualmente expresso o ponto que estamos tentando sustentar: o de que esse “egoísmos” são anseios por um falso si-mesmo.

A ciência está relacionada à sabedoria da mesma maneira que a virtude está relacionada à santidade: ela é fria e árida; não tem amor e não sabe nada daquele profundo sentimento de inadequação e anseio. Ela é tão útil para ela mesma, quanto é nociva para os seus serviçais, na medida em que transfere para eles sua própria personalidade [*Charakter*] e assim ossifica [*verknöchert*] humanidade daqueles. (Co. Ext. III, 6)

No domínio da ciência, o sofrimento é algo “indecoroso e incompreensível” e, no máximo, deve ser endereçado friamente, como um problema do conhecimento. Se a assunção do próprio sofrimento é o que consagra o indivíduo à cultura, ignorá-lo, ou tomá-lo de maneira distanciada como um problema a ser resolvido é mais uma maneira de renunciar ao próprio gênio. Nietzsche se serve do método do exame e da dissecação para desvelar quais são as intenções que operam por trás de suposto “impulso à verdade” [*Trieb zur Wahrheit*] dos homens do conhecimento, dos eruditos [*die Gelehrten*]. Ele tem por princípio que não existe desejo por “conhecimento frio, puro, inócuo”. O que se segue é a apresentação de uma psicologia do homem do conhecimento um tanto superficial se comparada aos desenvolvimentos da maturidade do filósofo que veremos a seguir:

“Eu diria que o homem do conhecimento consiste em uma rede confusa de vários impulsos e estímulos: ele é um metal completamente impuro.” (Co. Ext. III, 6)

Para o jovem Nietzsche, os principais motivos por trás do impulso à verdade são “curiosidade intensa”, “impulso à investigação dialética”, “impulso à contradição” e “descoberta de certas ‘verdades’”. A “curiosidade intensa” é uma avidez por novidades que aparece como sintoma do tédio. Uma vez encontrada a novidade, o homem do conhecimento age como o caçador, perseguindo, emboscando e executando da maneira correta a sua presa. (Co. Ext. III, 6) Nisso consiste seu prazer, e não na descoberta de alguma verdade. Assim ele satisfaz seu “impulso à investigação dialética”.

O “impulso à contradição” se satisfaz na vitória pessoal obtida em uma luta em que a busca pela verdade é mero pretexto. É o anseio da personalidade [*Persönlichkeit*] pela percepção de si mesma que encontra satisfação se opondo às outras personalidades. Aqui já é possível ler a crítica de Nietzsche à constituição do si-mesmo em uma dialética de reconhecimento. Como saberemos na *Genealogia da Moral*, esse é um expediente dos fracos: os fortes se afirmam a partir de si mesmos, assim como o gênio da terceira *Extemporânea*.

O motivo da “descoberta de certas ‘verdades’” tem um caráter mais pragmático: trata-se de colocar a verdade do lado de “pessoas, castas, opiniões, igrejas, governos, dominantes”, de modo a obter algum tipo de vantagem.

Esses quatro motivos são característicos de todos os homens do conhecimento. Nietzsche lista ainda uma série de “qualidades” que acompanham esses motivos de maneira que podemos chamar “acidental”:

- probidade e simplicidade, que servem para velar a falta de jeito e de prática;
- visão precisa para coisas muito próximas e miopia para coisas distantes;
- sobriedade e convencionalidade de sua natureza no que diz respeito aos seus gostos e desgostos;
- pobreza de sentimentos e aridez;
- baixa autoestima que conduz à modéstia;
- lealdade aos seus professores e líderes;
- fuga do tédio;
- necessidade de “ganhar o pão”;
- reconhecimento dos colegas;
- vaidade;
- diversão;
- impulso à justiça.

De todas elas, as duas últimas parecem merecer algum tipo de aprovação. Aqueles que se envolvem com a ciência por diversão “nunca penetram em um problema em profundidade”, e por isso podem se dar conta de coisas que os “profissionais” não conseguem enxergar. Quanto ao impulso à justiça, Nietzsche diz que

... uma fagulha do fogo da justiça que caia sobre a alma do homem do conhecimento é suficiente para inflamar e purificar sua vida e seus esforços, de modo que ele não conhecerá mais descanso e estará para sempre liberto da disposição morna ou gelada em que os homens do conhecimento usualmente realizam o seu trabalho diário.” (Co. Ext. III, 6)

Finalmente, o jovem Nietzsche opõe diretamente o gênio e o homem do conhecimento: “Enquanto o último quer assassinar, dissecar e entender a natureza, o primeiro quer aumentar a natureza com mais natureza viva; por isso, existe um conflito entre suas atividades e intenções.” (Co. Ext. III, 6)

No fim das contas, na condição de homens modernos, o mercador, o homem de estado, o filisteu educado e o homem do conhecimento se apropriam da cultura para “negar a existência da doença universal” e “simular sua felicidade de maneira hipócrita”. (Co. Ext. III, 4) O que as reflexões sobre os egoísmos desses “tipos” faz conhecer, é que “onde a cultura parece ser mais vigorosamente buscada nos dias de hoje, nada se sabe sobre o seu objetivo.” (Co. Ext. III, 6) A oposição entre as intenções do gênio e do homem do conhecimento que conclui as reflexões sobre as forças que se apropriam indevidamente da cultura é especialmente importante para a nossa investigação, ensejada pela relação incomum entre egoísmo e dadivosidade estabelecida por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. O retorno à terceira *Extemporânea* em busca da apreensão daquilo que Nietzsche chama em *Ecce Homo* de “mais severo egoísmo”, e o recurso interpretativo de opô-lo aos quatro egoísmos textualmente listados no texto da juventude, permite que se vislumbre em que termos é possível pensar com Nietzsche o egoísmo dadivoso: tratar-se-ia, como vimos no conflito de intenções do gênio e do homem e do conhecimento, de um egoísmo do gênio que, no final, anseia por “aumentar a natureza com mais natureza viva”. Parece que essa ideia permanece nos pensamentos da maturidade. Essa suspeita exige uma digressão.

Em *Crepúsculo do Ídolos* podemos ler no aforismo cujo título é *Sobre a psicologia do artista* (CI, IX,8), que a “embriaguez” é condição fisiológica para que haja arte, “alguma atividade e contemplação estética”. Essa embriaguez é o “sentimento de acréscimo da energia e da plenitude” a partir do qual o indivíduo “dá às coisas”, em um processo de idealização que, segundo Nietzsche, “não consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam.” No aforismo seguinte, ele afirma:

Nesse estado, enriquecemos todas as coisas com nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprimido, forte, sobrecarregado de energia. Nesse estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder — até serem reflexos de sua perfeição. Esse *ter* que transformar no que é perfeito é — arte.
(CI, IX, 9)

Cientes de que essas observações são feitas sob o regime da vontade de poder, e não sob os desígnios da metafísica da natureza à qual Nietzsche permanece tributário no tempo de Schopenhauer como educador, podemos aproximar a atividade do gênio que visa a “aumentar a natureza” e a atividade do artista que enriquece todas as coisas com sua própria plenitude, desde que façamos o exercício de aplicar os princípios da psicofisiologia elaborada na maturidade para entender os tipos descritos na juventude.

Permanecendo na digressão, consideremos ainda um fragmento de 1882, período de elaboração de *A Gaia Ciência*: “*Em um determinado estado doentio, não é possível se comportar de uma maneira que não seja avarenta. A avareza é um afeto. Amar demais a sobriedade de espírito: esta avareza é também uma doença.*” (NF-1882,3[1], 399) O que nos interessa destacar desse fragmento, é a associação entre sobriedade e avareza, especialmente se pudermos considerar essa relação a partir daquela outra, de exclusão mútua, entre “sobriedade” e “embriaguez”. Se considerarmos ainda que a avareza ligada ao amor demasiado à sobriedade de espírito é uma doença, podemos estabelecer as seguintes associações:

- sobriedade, avareza, doença;
- embriaguez, dadivosidade, saúde.

Nietzsche não fala, em *Schopenhauer como educador*, em uma embriaguez do gênio — do artista, do filósofo, do santo. Isso é tema de *O nascimento da tragédia*, obra em que, como se sabe, a embriaguez, nas suas formas apolínea e dionisíaca, está do lado do homem trágico louvado por Nietzsche, e a sobriedade está do lado do homem teórico da cultura socrática. Mas como vimos, ele fala na sobriedade do homem moderno, especialmente quando trata do egoísmo do homem do conhecimento. A esse egoísmo, está contraposta a compaixão do gênio. Mas essa compaixão, não é a compaixão altruísta cujo caráter ilusório Nietzsche desvelará em *Aurora*. Trata-se de compaixão pela natureza melancólica, uma espécie de compaixão metafísica que pretendemos aqui aproximar da dadivosidade do artista, substituindo o impulso metafísico à cultura pela embriaguez da própria plenitude do artista. No fundo, o que estamos fazendo é a aplicação do método genealógico e de seus resultados na investigação da origem dos valores morais para compreender a dinâmica dos egoísmos que impedem a atividade do gênio em *Schopenhauer como educador*. O que pretendemos com isso, é prescindir dessa metafísica na leitura da *Extemporânea*, colocando em seu lugar a sofisticada “psicologia” da *Genealogia da Moral*. Assim, talvez seja possível afirmar que a origem

daqueles egoísmos do homem moderno — um composto de homem do conhecimento, funcionário público, mercador e filisteu educado, segundo Nietzsche — é a condição doentia do homem; talvez seja possível afirmar que se trata, então, de egoísmo doente, ao qual se opõe, na terceira *Extemporânea*, o egoísmo severo da natureza mais vigorosa do gênio: um egoísmo dadivoso que anseia pela perda de si para alcançar o júbilo da *physis* transfigurada.

Preparação para aplicação do método genealógico na leitura da terceira *Extemporânea*

Já na primeira *Extemporânea*, Nietzsche afirma que a cultura da Alemanha de seu tempo é uma ilusão de cultura. O que vimos em *Schopenhauer como educador*, é que essa “ilusão” é, na verdade, a apropriação indevida da cultura por forças egoístas que impedem a efetivação das singularidades geniais, transformando a cultura alemã em uma “mera opinião pública”, como ele dirá em *Ecce Homo*. Nos termos da terceira *Extemporânea*, o que parece estar por trás desse fenômeno, é a preguiça constitutiva dos homens, que preferem renunciar ao júbilo da efetivação de sua singularidade para evitar a dor e o sofrimento implicados pela busca pelo verdadeiro si-mesmo. No entanto, não é possível encontrar em *Schopenhauer como educador* elaborações sobre a origem dessa preguiça, e do consequente abandono do trabalho da cultura que culminará no estabelecimento da cultura da massa. Essas questões se resolverão mais de uma década depois da publicação da terceira *Extemporânea*, com a articulação entre psicologia, fisiologia, moral e cultura na *Genealogia da Moral*.¹¹

As três dissertações que compõe essa genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu ... A cada vez um começo calculado para desorientar, frio, científico, irônico mesmo, intencionalmente primeiro plano, intencionalmente temporizador. Aos poucos mais agitação, relâmpagos isolados; verdades bem desagradáveis anunciando-se ao longe com surdo zumbido — até ser enfim alcançado um tempo feroce em que tudo se lança adiante com tremenda tensão. Ao final, a cada vez, entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessas nuvens.” (EH, *Genealogia*)

No começo da primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche prepara a sua investigação sobre a origem dos valores morais partindo das investigações dos “psicólogos ingleses”, a quem credita “as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral”, ao menos até o seu tempo. Como se

11 Podemos tomar esse exercício como a articulação dos pensamentos de filósofos distintos dedicados ao mesmo tema, com a convicção de que os escritos do autor da *Genealogia* pode lançar alguma luz sobre as reflexões do autor das *Extemporâneas*. Não é nossa intenção corroborar as interpretações de Nietzsche que afirmam a existência de filosofias diversas em seu percurso. Não pretendemos também afirmar o contrário. Não é este o nosso problema. O recorte aqui é bem específico: como já dissemos, pretendemos elucidar algumas questões colocadas pela leitura de *Schopenhauer como educador* lançando mão de recursos desenvolvidos na *Genealogia da Moral*.

sabe, esses psicólogos ingleses são os filósofos do utilitarismo, para quem a valoração moral das ações tem como fundamento a “utilidade”. As ações eram valoradas a partir de seu efeito, pelas pessoas que reconheciam o benefício dessas ações. Na medida em que era benéfica para um maior número de pessoas, a ação era considerada “boa”; a ação que beneficiava somente o agente, em detrimento dos outros, era considerada “má”. Em consequência, a ação “não-egoísta” tinha valor mais elevado do que a ação egoísta cujo benefício pretendido dizia respeito apenas ao agente.

“Originalmente” — assim eles decretam — “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mas tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom.” (GM, I, 2)

Nietzsche propõe uma inversão de perspectiva. Para ele, é mais provável que, na origem, o próprio agente tenha estabelecido a valoração das ações:

... o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (GM, I, 2)

Foi o “efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático” que manteve os psicólogos ingleses de olhos fechados diante da diferença fundamental entre “nobres” e “plebeus” que, para Nietzsche, está na origem das valorações morais. O “preconceito democrático” é efeito da ilusão de uma igualdade fundamental entre os homens. A estratégia de Nietzsche para desfazer o engano, é conduzir sua investigação a partir da “... *coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!*”, como anunciado no prólogo à *Genealogia*. (GM, Prólogo, 7)

A pesquisa etimológica sobre a significação do termo “bom” em línguas diversas termina por revelar que

... em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”. (GM, I, 4)

Ou seja, “... *nas palavras e raízes que designam o “bom”, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior*”, fosse essa nuance o exercício do poder, a riqueza material, um “traço típico de caráter”. (GM, I, 4)

A partir do sentimento de sua superioridade, que Nietzsche chamou de *pathos da distância*, os poderosos “tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores”. Esse criar e nomear não tem nada a ver com a “prudência calculadora” e o “baixo calor” da moral utilitarista: no calor do *pathos* da distância, os nobres forjam os termos para designar a sua superioridade e também aquilo que se opõe a ela como baixo, plebeu, vulgar; esses termos estabelecem na linguagem a oposição entre “bom” e “ruim”. Em proveito da concisão, não vamos analisar aqui a validade das análises etimológicas de Nietzsche. O que importa é a ideia que ele formula a partir delas: o termo “bom”, e seus equivalentes em diversas línguas, encontrava significação no conceito básico de “nobre”, “aristocrático”, no sentido social. Originalmente, o termo “ruim” servia para designar o vulgo, “ainda sem o olhar depreciativo”, destaca o filósofo. Com esse destaque ele reforça a ideia do *pathos* da distância: “*ruim*”, *é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão*, “*nós, os nobres, nós os bons, os belos, os felizes!*”. O que os nobres sentem pelos plebeus é indiferença. Eles são tomados pela alegria consigo em um grau que não permite que se ocupem com a depreciação destes últimos. Já os plebeus, na ausência dessa alegria consigo e movidos pelo ressentimento, se ocupam em erigir os “monstros e caricaturas” com os quais pretendem construir para si uma felicidade artificial, depreciando os nobres e fazendo deles os “maus”.

Que houve uma mudança na significação do termo “bom” é, para Nietzsche, a prova de que houve uma mudança nas valorações morais, prova de que essas valorações têm uma história que, como veremos, é a história de uma ilusão.¹² O que Nietzsche vai demonstrar, é que essa ilusão tem origem na incapacidade dos “ruins” de afirmarem sua existência de uma maneira que não seja imaginária. No exemplo de “traço típico de caráter” como nuance cardeal de distinção dos “homens de categoria superior” fornecido por Nietzsche, o termo *éstlós*, que designava o nobre grego, significava “... *segundo a sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro* ...”¹³ (GM, I, 4) Obviamente, a escolha do exemplo não é fortuita. A partir dela, pode-se deduzir que o oposto do nobre, o vulgar, seja o mentiroso, o irreal. De fato, esse será o “traço típico de caráter” dos fracos, dos adoentados, sejam eles sacerdotes ou escravos. Desse exemplo, podemos concluir também que preeminência política e preeminência espiritual coincidiam: os poderosos eram

12 Sobre os historiadores da moral ingleses, Nietzsche já havia declarado na segunda seção da primeira dissertação da *Genealogia*: “... infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica, quanto a isso não há dúvida.” (GM, I, 2) Propor uma perspectiva histórica da moral marca a originalidade do procedimento nietzschiano. Assim, ele dessacraliza o bem e o mal, e se aproxima do problema da moral como um imoralista.

13 Em nota à sua tradução, Paulo César de Souza alerta que a afirmação de Nietzsche “... *não é confirmada pela pesquisa etimológica moderna. Segundo Pierre Chantraine (Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, 1968), trata-se de uma palavra arcaica de origem incerta.*” No entanto, a ideia de que o nobre seja “aquele que é” está de acordo com o pensamento de Nietzsche, como veremos em seguida.

também os espiritualmente elevados. Portanto, não constituía exceção que esses poderosos fossem também os sacerdotes:

Dessa regra, a de que o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui **ainda** exceção (embora dê ensejo a exceções) o fato de a casta mais elevada ser **simultaneamente** a *casta sacerdotal*, e portanto preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então, por exemplo, que “puro” e “impuro” se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí se desenvolvem depois “bom” e “ruim”, num sentido não estamental. (GM, I, 6, negrito nosso)

Nesse exemplo, Nietzsche já anuncia que em algum momento da história a coincidência de preeminência política e preeminência espiritual será exceção. A regra será a divisão da aristocracia em guerreiros e sacerdotes, que se confrontarão “ciumentamente” sobre suas estimativas de valor. Finalmente, como saberemos, os sacerdotes sairão vitoriosos desse enfrentamento, separando corpo e espírito. É por isso que Nietzsche poderá dizer que “ — *Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto ...* ” (GM, I, 7)

Mas antes de avançarmos, vamos nos deter por um momento sobre as distinções entre fortes e fracos, nobres e plebeus, senhores e escravos, sadios e doentes. A distinção entre fortes e fracos é a mais fundamental. É uma distinção de grau, além de ser uma distinção contingente. Já que uma força só pode se expressar na relação com outra força, não existe efetivação de uma força que não encontra resistência. Isso está implicado pela própria noção de força. No caso dos homens, aqueles que têm mais força comandam, e os que têm menos força obedecem. A partir da constatação de que alguns poucos mandam, e de que a grande maioria obedece, Nietzsche infere que os que comandam — e que estabelecem, portanto, a linguagem¹⁴ — forjam para si mesmos a designação “nobre”, e para aqueles que obedecem, os comuns, a designação “ruim”, no sentido de “mais baixo”. Entre os nobres, também existe uma distinção entre aristocracias guerreiras e aristocracias sacerdotais. A nobreza sacerdotal é uma nobreza adoentada.¹⁵ Já os nobres guerreiros podem contar com a saúde de uma “consituição física poderosa”, que é o pressuposto de seus juízos de valor.¹⁶ Como veremos adiante, a condição normal dos homens é a doença — a saúde é exceção; logo, o homem comum é doente: entre os sadios encontraremos apenas nobres guerreiros; entre os doentes, tanto os nobres

14 “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM, I, 2)

15 “Já de início existe algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte mediatibundos, em parte explosivos sentimentalmente, cujas seqüelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos ...” (GM, I, 6)

16 “Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM, I, 7)

sacerdotais, quanto o vulgo. Também entre os doentes, existe uma cisão: a maioria dos doentes é fraca, mas alguns deles são fortes; estes últimos, são os salvadores, pastores e defensores do “rebanho doente”, como veremos adiante. Assim como a saúde é o pressuposto dos juízos de valor da nobreza cavaleiresco-aristocrática, a doença é pressuposto das estimativas dos sacerdotes, do vulgo, do povo, dos “escravos”, da “plebe”, do “rebanho”. Nietzsche passa a se referir então a duas moralidades: uma moral dos senhores e uma moral dos escravos, que é também a moral dos sacerdotes. Ou seja: uma moral dos sadios e uma moral dos doentes. Porque conhece a doença, o sacerdote saberá usar a moral dos escravos em seu proveito, para afirmar a sua própria existência.

A moral dos escravos é produto de seu ressentimento. Por isso, ela já é o oposto da moral nobre:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e este Não é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação.” (GM, I, 10)

Esse engendramento de valores a partir do ressentimento é o que Nietzsche chama de “rebelião escrava na moral” que, como podemos ver, é uma formação reativa. Os motivos do escravo são “o ódio entranhado, a vingança do impotente” que ataca “*in effigie*” o seu adversário, isto é, a vingança imaginária que anuncia: “ — *mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados! ...*.” (GM, I, 7), porque, doravante, os escravos se tomarão como os “bem-aventurados”. Mas a felicidade que advém dessa vingança é uma felicidade construída “artificialmente”, por meio de um olhar falseador: os doentes permanecem doentes. Falseando a imagem dos nobres, fazendo deles os “danados”, os escravos mentem para si a sua bem-aventurança.

Essa vingança imaginária se cristaliza em uma lógica defeituosa que Gilles Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, chamou de “paralogismo do ressentimento”. O fundamento desse paralogismo é a “ficção de uma força separada daquilo que ela pode fazer.”:

Vamos supor que exista um cordeiro logicista. O silogismo do cordeiro choramingão é formulado da seguinte maneira: aves de rapina são más (isto é, as aves de rapina são todos os malvados, todos os malvados são aves de rapina); mas eu sou o oposto de uma ave de rapina; logo, eu sou bom. Está claro que na premissa menor a ave de rapina é tomada pelo que ela é: uma força que não separa de si mesma seus efeitos ou suas manifestações. Mas assume-se na premissa maior que a ave de rapina pode não manifestar sua força, ou seja, ela pode reter os seus efeitos e separar-se daquilo que ela pode fazer: ela é má porque não se

contém. Assume-se então que a mesma força é efetivamente contida no cordeiro virtuoso, mas recebe livre curso na ave de rapina. Se os fortes poderiam conter-se, os fracos poderiam agir se não contivessem essa força. (DELEUZE, 1983, p. 122, nossa tradução)

O paralogismo aparece na *Genealogia* como crítica da noção de sujeito colocada nos seguintes termos: a separação da força de seu efeito é uma ficção engendrada pela “sedução da linguagem”. Não há sujeito por trás da ação, assim como não há corisco como causa do clarão. Corisco e clarão são o mesmo, assim como sujeito e ação são o mesmo. A ação não é levada a efeito a partir da deliberação de um sujeito. A conclusão de Nietzsche é que *tudo é ação*. Se o sujeito não existe, o que existe é a potência ou a impotência de agir. Logo, não se trata de continência e incontinência: no confronto com a ave de rapina, o cordeiro não ataca porque não pode atacar.¹⁷ Mas o cordeiro logicista falseia a imagem da ave de rapina e substitui a oposição original entre os termos “bom” e “ruim” pela oposição “bom” e “mau”, reservando para si mesmo a designação “bom”.

Como vimos, os psicólogos ingleses não foram fundo o suficiente em sua investigação por conta do “preconceito democrático” que obrigava uma concepção igualitária do estado original da humanidade, e da falta de “espírito histórico”: eles pensaram de maneira “a-histórica”. Vimos também que Nietzsche procura corroborar sua concepção da origem das valorações morais lançando mão da etimologia, como uma história das significações. No entanto, a psicologia que explica a inversão dos valores na “grande revolta contra a dominação dos valores nobres” (EH, *Genealogia*) soa tão a-histórica quanto aquela dos ingleses. É na conclusão da primeira dissertação que ele vai conferir historicidade ao confronto entre guerreiros e sacerdotes:

“... os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres ... Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence* ... Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida. É certo que na Renascença houve um esplêndido e inquietante redespertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma se agitou como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava “Igreja”: mas logo triunfou de novo a Judéia, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de reforma, juntamente com o que dele tinha de resultar, a restauração da Igreja — a restauração da velha paz sepulcral da Roma clássica. Em um sentido até mais profundo e decisivo, a Judéia conquistou com a Revolução Francesa mais uma vitória sobre o ideal clássico: a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares

17 A interpretação de Carlos Alberto Ribeiro Moura permite uma apreensão mais clara de como a “ficção de uma força separada daquilo que ela pode fazer” é engendrada: “*O escravo quer dar a impressão de que seu ser, sua atividade são, eles também, o resultado de uma escolha livre; o escravo quer tomar sua debilidade por uma liberdade, sua realidade inevitável por uma decisão, um mérito.*” (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p. 125, grifo nosso) O entendimento desse passo é fundamental para que não se tome o paralogismo do ressentimento como uma maquinação dos fracos para dominar os fortes. A formulação do paralogismo se dá à revelia do próprio cordeiro, a partir de sua debilidade, e não a partir de uma deliberação: ela é o produto inevitável da fraqueza.

do ressentimento — nunca se ouviu na terra júbilo maior, nem entusiasmo mais estridente!”
(GM, I, 16)

O confronto entre os valores “bom” e “ruim” da moralidade nobre, e os valores “bom” e “mau”, da moralidade dos escravos foi uma luta milenar. Como se vê, esse confronto ganha contorno histórico na *Genealogia*, onde ele é apresentado como uma história do cristianismo, desde o surgimento dos cristãos entre os judeus em Roma até a Revolução Francesa, que significou também, em “sentido até mais profundo e decisivo”, a vitória do “ideal ascético” sobre o “ideal clássico”. Mas por que o êxito da Revolução Francesa tem sentido mais profundo e decisivo? “ — Então acabou?”, pergunta Nietzsche no final da dissertação. O “último homem” de *Assim Falou Zaratustra* responderia que sim. Finalmente, o sacerdote efetivou o seu Paraíso na Terra: “*Meu reino não é deste mundo*” — *ele continuava a dizer: possuía realmente o direito de dizê-lo ainda? ...*” (GM, III, 20)

Os leitores de Nietzsche que se demorarem na questão terão que responder: “*tão cedo não chegará ao fim*” (GM, I, 17):

“ ... ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma “natureza elevada”, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos.”¹⁸ (GM, I, 16)

Vemos que, na modernidade, o conflito, a cisão, são a marca da elevação espiritual. É nessas naturezas cindidas que Nietzsche parece depositar alguma esperança. Nelas, ainda existe a

18 Notemos que no final da dissertação, Nietzsche afirma que em seu tempo, a “natureza mais elevada” é a natureza espiritual, que é também natureza cindida entre os modos de valoração dos nobres e dos escravos — ou, se quisermos, entre a saúde e a doença. Mas essa natureza espiritual só existe porque houve uma natureza sacerdotal, ela mesma antitética, porque desconfiada dela mesma, na medida em que interiorizou a desconfiança dos guerreiros em relação aos “hábitos hostis à ação” dos homens contemplativos. Os brâmanes, que para o autor da *Genealogia* são “os mais antigos filósofos”, encontravam dentro de si “... todos os juízos de valor voltados contra eles, tinham que derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra “o filósofo dentro de si” (GM, III, 10). Esses nobres tornados “indolentes e refinados” por conta de suas “veleidades de cura” — com as quais pretendem curar a debilidade provocada por seus “hábitos hostis à ação” — têm tanto a preeminência política, quanto a espiritual (quanto a isso, tome-se como exemplo o Código de Manu, tão caro a Nietzsche: o rei e os guerreiros, que compõem o segundo estamento, no limite, devem consultar a sabedoria dos brâmanes, que são a casta mais elevada). A aristocracia sacerdotal é adoentada. No entanto, “... somente no âmbito dessa forma essencialmente perigosa de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou um animal interessante, apenas então a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e tornou-se má — e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas! ...”. (GM, I, 6) O sacerdote é o primeiro homem “interessante”. Sua alma se tornou profunda o suficiente para que nela se elaborasse a maldade, como oposição à inocência dos guerreiros, que vivenciavam sua superioridade na ação. O sacerdote imagina a sua superioridade nas profundezas de sua alma. Disseminando a sua medicina perigosa, ele disseminou também a profundidade e a maldade. Nietzsche não vislumbra um retorno à inocência brutal dos guerreiros (eles não são “interessantes”), e sua crítica às almas modernas condena a “inocência de sua mendacidade moralista”. (GM, III, 19) O que ele parece vislumbrar é a possibilidade da inocência da criança heraclitiana nessas naturezas espirituais nas quais o confronto entre as moralidades ainda não se decidiu. Essas naturezas poderiam recorrer a uma outra medicina, que não a sacerdotal: a casuística do egoísmo e o *amor fati*, como veremos. Para além da oposição entre “maldade sacerdotal” e “inocência dos guerreiros”, Nietzsche propõe a oposição entre aquela maldade e a inocência da criança de Heráclito.

possibilidade de efetivação dos juízos de valor da moral dos nobres. Nas naturezas apaziguadas, nos *satisfaits*, já se sabe qual moral prevaleceu. Lembremos que, anteriormente, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirmou que a “grande saúde”, é uma que “*não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar ...*” (GC, 382). E lembremos também que, posteriormente, em *Ecce Homo*, ele vai dizer que é um *décadent*, mas que é também o seu contrário: “*Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente escolhi os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam.*” (EH, Sábio, 2)

Ora, os remédios para estados ruins que terminam por prejudicar os doentes, em vez de curá-los, são os meios elaborados pelo sacerdote ascético. Por que esses meios são tão atraentes? Qual a procedência do “tremendo poder do ideal ascético”? Essa é a questão da terceira dissertação da *Genealogia*: “*O que significam ideais ascéticos?*” Os desenvolvimentos de Nietzsche a partir dessa questão terminam por explicar como o sacerdote conseguiu impor à nobreza cavaleiresco-aristocrática uma moralidade que era nociva para sua própria existência — em outros termos, como o sacerdote conseguiu domesticar o animal de rapina homem.

A dissertação sobre a significação do ideal ascético tem três personagens principais: o artista, o filósofo e o sacerdote ascético — para Nietzsche, três instâncias de adesão ao ideal ascético. Analisando o caso individual de Richard Wagner, Nietzsche conclui sobre o ascetismo nas artes: ele não significa “*... nada absolutamente! Ou tantas coisas que resultam em nada! Eliminemos de imediato os artistas: eles estão longe de se colocar independentemente no mundo, e contra o mundo, para que as suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si interesse! Eles sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral, sem contar que, infelizmente, não raro foram dóceis cortesãos de seus seguidores e patronos, e sagazes bajuladores de poderes antigos, ou poderes novos e ascendentes.*” (GM, III, 5) A questão da significação dos ideais ascéticos para os artistas não é uma questão séria. Os artistas não devem ser levados a sério, especialmente se quisermos fazer justiça às suas obras. É entre os filósofos que a questão ganha seriedade. O ascetismo é condição de existência da filosofia:

... o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta espiritualidade — ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho esse desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* ... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!] (GM, III, 7)

A adesão do filósofo ao ideal ascético é muito mais firme que a do artista. No entanto, a filosofia não deve ser confundida com o ascetismo, nem o filósofo com o sacerdote ascético. O ascetismo não é a “atitude filosófica em si” — o que dá ensejo a essa confusão, é o fato de que por

muito tempo os filósofos tiveram que mimetizar “os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso”, se valendo do “decidido temor” que esses homens souberam inspirar nos seus adversários, os guerreiros. Por isso, até o seu tempo, não existiu o filósofo como Nietzsche o desejava, “despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso”. Ele conclui suas reflexões sobre o significado do ideal ascético para os filósofos com a pergunta: “*Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente — possível? ...*”¹⁹ (GM, III, 10) Ou seja, deve chegar o tempo em que o filósofo afirme a sua vontade para além do ascetismo.

É no sacerdote que encontramos a verdade do ideal ascético. Nele, esse ideal não é nem figurino, nem disfarce: ele é mesmo o seu hábito, a sua veste por direito — ou, dizendo com Nietzsche, por destino. Instintivamente o sacerdote encontra o seu lugar de “salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente”. A combinação de força e doença faz com que ele se desenvolva “quase que em um novo tipo de animal de rapina”, ou que, ao menos, possa “representá-lo”, forjando a aparência de uma “nova ferocidade animal”, uma “unidade tão atraente quanto aterradora”, em que se juntam “o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa”: nele se juntam a seriedade e a venerabilidade do urso, a agilidade e a frieza da pantera, além da astúcia da raposa. (GM, III, 15)

Como vimos logo acima, ao tratar do ascetismo entre os filósofos Nietzsche alude a essa habilidade do asceta de fazer-se temível. Assim, ele ganha autoridade para consagrar a doença como bem-aventurança, contrariando toda evidência e garantindo a proteção do rebanho “contra os sãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dos sãos”. (GM, III, 15)

Nos termos de *O anticristo*, a operação do sacerdote é a “*desnaturação dos valores naturais*”. Nietzsche toma a transformação de Javé, deus de Israel, em um “... *deus que exige — no lugar de um deus que ajuda, que encontra saídas, que é, no fundo, sinônimo de toda feliz inspiração e coragem e autoconfiança.*”, como exemplo dessa “desnaturação”, que é, no fundo, desconfiança da natureza. Inicialmente, em Javé “... *esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que o povo necessitava — chuva, principalmente.*” A bem-aventurança que os israelitas históricos de Nietzsche esperavam e obtinham de seu Deus era a prodigalidade da natureza (“boa fortuna na pecuária e agricultura”), o ânimo dos exércitos, a saúde. Mas o velho Deus frustrou o seu povo: e um determinado momento ele “... *já não podia fazer o que fazia antes.*” Em vez de deixá-lo, os israelitas “*desnaturaram seu conceito*”: “*Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais que passam a interpretar toda felicidade como*

19 É nossa convicção que o “hoje” da *Genealogia* seja o mesmo “hoje” das *Extemporâneas*. Assim, essa pergunta faz ressoar a constatação da condição miserável da filosofia em meio ao filisteísmo educado em *Schopenhauer com o educador* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como ‘pecado’. Os “agitadores sacerdotais” substituem a causalidade natural por uma causalidade antinatural, transcendente, metafísica, cujas leis serão para eles, e por eles, reveladas como “ordem moral do mundo”: “Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como “tentação”; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência ...” Com essa “mendacíssima maneira de interpretar” falseou-se o conceito de Deus, o conceito de moral e também a história de Israel, fazendo dela a história dos castigos e punições desse povo de acordo com a “ordem moral do mundo”, a “mentira” mais fundamental dos sacerdotes. Quando Javé não pode mais “fazer o que fazia antes”, ou seja, quando a natureza e a fortuna se tornam menos pródigas para o povo israelita, os “agitadores sacerdotais” inventam a mentira que alavanca o seu poder. (AC, 25 e 26) Aqui, os interesses dos sacerdotes são bem “históricos”:

Com severidade, com pedantismo, o sacerdote formulou de uma vez por todas, até nas grandes e pequenas taxas que tinham de lhe pagar (— não esquecendo os mais saborosos pedaços de carne, poi o sacerdote é um comedor de *beefsteak*, o que ele quer, “o que é a vontade de Deus” ... A partir de então as coisas todas da vida se acham tão ordenadas, que o sacerdote é indispensável em toda parte; em todas as ocorrências naturais da vida, no nascimento, no casamento, na enfermidade, na morte, sem falar do sacrifício (“a refeição”), aparece o sagrado parasita, a fim de *desnaturá-las*: ou, em sua linguagem, “santificá-las” ... (AC, 26)

A consagração da doença como bem-aventurança se fundamenta na “mentira” da “ordem moral do mundo”, que é “desnaturação” dos valores naturais e está em franca oposição a esses valores (a saúde, por exemplo). Ao sistema de recompensa e punição, que é a mecânica dessa ordem, o sacerdote asceta acrescenta um novo elemento: uma outra existência, uma eternidade transcendente onde as punições são aplicadas e as recompensas são distribuídas. A “nossa vida”, para o sacerdote asceta, é um “erro que se refuta”: nossas alegrias e nossas infelicidades são falsas. Logo, para que se alcance a felicidade verdadeira, é preciso negar essa vida, voltar-se contra ela.

Persistente em sua imoralidade, Nietzsche assume que essa hostilidade à vida deve estar no interesse da própria vida. Não se trata de investigar os interesses políticos e, portanto, históricos, dos sacerdotes, que vimos na passagem de *O anticristo* que trata da inversão dos valores na história dos israelitas. O ascetismo não é característica exclusiva de alguns povos do Oriente:

... a Terra é a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor — provavelmente o seu único prazer. (GM, III, 11)

Assim, não se trata de condenar os sacerdotes por serem hipócritas e quererem garantir o seu *beefsteak* em tempo de vacas magras: a vontade de poder sacerdotal quer se assenhorar da vida mesma, e não de algo da vida. Trata-se de entender o êxito inegável de uma vida cuja vitalidade se expressa como hostilidade à própria vida. Nietzsche suspeita que “deve ser do interesse da vida mesma que um tipo tão contraditório não se extinga” (GM, III, 11): considerada fisiologicamente, a contradição “vida *contra* vida” é um absurdo; logo, o ideal ascético deve nascer de um “instinto de vida e proteção” e indica um estado de inibição e exaustão fisiológica parciais, porque os “instintos de vida mais profundos” permanecem “intactos”, combatendo esse estado de doença. O ideal ascético é um meio nesse combate: a verdade de “vida *contra* vida” é “vida *contra* morte”. (GM, III, 13)

A força desse ideal é apresentada por Nietzsche como evidência da condição doentia do “tipo de homem até agora existente”.²⁰ Como resposta à questão sobre a origem dessa condição, Nietzsche elabora uma descrição do tipo homem que justapõe psicologia, fisiologia e história, e que termina soando a-histórica, categórica: “o homem é o animal doente”, diz ele, mas é também “o grande experimentador de si mesmo”, um “rico e corajoso animal”, “insatisfeito”, “insaciado”, atormentado por uma força própria que o impele à “luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses”. Uma coisa leva à outra: essa luta incessável por domínio termina em fadiga e frustração; o homem é imperfectível; ele nunca está “feito”. Mas nesses momentos de exaustão, quando ele parece negar a vida, ele termina por afirmá-la em um “profusão de Sins”: “... *é a própria ferida que em seguida o faz viver ...*” (GM, III, 13) A ilusão promovida pelo ideal ascético faz viver e, portanto, afirma a vida — disso Nietzsche não tem dúvida. Mas, ao mesmo tempo, ela não deixa a ferida cicatrizar. Ela é uma fixação na doença. É a paralisação no movimento daquela “grande saúde” de *A Gaia Ciência*, aquela que não se tem de uma vez por todas, mas que constantemente se adquire e se abandona. A vida que se afirma no ideal ascético, é a vida doente “em si”, aludindo aqui à distinção entre “*décadent*” e “*décadent em si*” apresentada em *Ecce Homo*.

Negando a transitoriedade a partir da ilusão do imutável, o sacerdote ascético atende ao anseio do doente de “ser outro”. Ele mesmo “é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão”. Ele quer, *de fato*, a vida eterna: o Paraíso na Terra. Ele não quer ser o animal doente homem: ele quer ser deus, ainda que dialeticamente, como pastor de seu rebanho. Mas esse “desejo de ser outro” do sacerdote é diferente daquele dos doentes comuns — não podemos perder de vista que o sacerdote é um nobre e um forte, enquanto os doentes comuns são plebe, são fracos, ainda que ambos sejam doentes. Esse desejo, nos homens comuns, é desejo de ser “outra pessoa”: “... *mas não há esperança. Eu sou o que sou:*

20 A investigação etimológica da primeira dissertação da Genealogia já havia mostrado que os termos que aludiam ao “homem comum” entre os gregos nunca deixaram de “soar aos ouvidos gregos em um tom, com um timbre no qual ‘infeliz’ predomina”. (GM, I, 10)

como me livraria de mim mesmo? E no entanto — estou farto de mim!” ...” (GM, III, 14) Assim soa o lamento dos mais fracos. Seu “desejo de ser outro” tem a forma do ódio disfarçado de virtude: *“Ao menos representar o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria — eis a ambição desses ‘ínfimos’, desses enfermos!”* (GM, III, 14) Imiscuídos entre os sadios, esses “falsários” habilidosos são como que “censuras vivas”, “advertências”; eles “monopolizam” as virtudes e se fazem “bons” para condenar e punir os sãos: *“oh, como eles mesmos estão no fundo dispostos a fazer pagar, como anseiam ser carrascos!”* (GM, III, 14) Eles travam com os sãos uma luta que se pode reconhecer em toda parte: em cada família, cada corporação, cada comunidade. O paralogismo do ressentimento não é um evento pontual na história da civilização: ele é reafirmado cotidianamente na forma que os doentes encontram para tyrannizar os sãos. Mas essa tyrannia não se estabelece apenas por motivos psicológico-morais. Aqui também a verdade é fisiológica²¹: o homem doente busca involuntariamente a analgesia, e para Nietzsche nada pode ter maior efeito entorpecente do que uma descarga de afeto. Por isso, o doente elege outra pessoa, um ser que vive e que é suscetível ao sofrimento, como agente de sua infelicidade. Esse outro passa a ser signo de seu fastio consigo mesmo, e nessa condição é odiado. No limite, ele é apenas “algo vivo” no qual o doente pode descarregar seus afetos para esquecer sua própria miséria. (GM, III, 15) As consequências morais de toda essa agitação fisiológica teria consequências desastrosas se os doentes alcançassem o mais sublime triunfo de sua vingança: *“... introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda miséria, de modo que estes um dia comessem a se envergonhar da sua felicidade”*, comessem a duvidar de seu *“direito à felicidade”*. Esse erro seria fatal. (GM, III, 14) Mas isso não se deu? Por que Nietzsche se refere a esse “erro fatal” como uma possibilidade? Não é justamente dessa maneira que o sacerdote ascético consegue domesticar o animal de rapina homem? Fazendo com que ele duvide de seu direito à felicidade? Fazendo dele um animal compassivo?

O que Nietzsche evidencia aqui, é que essa domesticação não se daria sem a intervenção do sacerdote. Ele é o predestinado para agrupar e proteger o rebanho. É função dele neutralizar a ameaça que os sãos representam para o rebanho dos doentes, assim como é função dele proteger o rebanho da auto-aniquilação, impedindo a eclosão descontrolada do ressentimento. Esse é o tipo de felicidade peculiar do sacerdote: tornar os sãos doentes, e os doentes mansos, a fim de exercer o

21 Nietzsche distingue os domínios fisiológico e psicológico-moral: o domínio fisiológico é a verdade do domínio psicológico-moral. Mas por falta de “saber fisiológico” não se tem consciência dessa verdade. A religião é a busca dos motivos e a formulação dos remédios para mitigar o sofrimento no domínio psicológico-moral, mas a ação desses remédios se efetiva no domínio fisiológico. Por exemplo, as práticas ascéticas que reduzem o nível do “sentimento vital” são significadas no domínio psicológico-moral (“renúncia de si”, “santificação”), mas a sua verdade é a “hipnotização”, que nas epidemias de exaustão que acometem a humanidade de tempos em tempos, serve como método para que se busque para o homem uma redução de seu metabolismo similar à “hibernação”, ou à “estivação”. É por conta dessa distinção que Nietzsche pode também afirmar que *“... a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica — vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo.”* (GM, III, 16)

domínio sobre os que sofrem — tudo isso por interesse da própria vida. Lembremos que mesmo nos doentes, os “instintos de vida mais profundos” permanecem intactos. (GM, III, 13)

Para que não se tornem doentes acometidos do “nojo” e da “compaixão” pelo homem, os “*acazos felizes* do homem” devem ser mantidos afastados da maioria infeliz: era essa “sabedoria” que estava na base, por exemplo, do Código de Manu. O sacerdote, temível “arauto e porta-voz de poderes misteriosos”, macula a inocência desses “acazos felizes” ensinando-lhes a sofrer com os doentes e se envergonhar de sua felicidade. Diante de Deus, sãos e doentes são todos iguais. Todos partilham a mesma condição. A Terra é lugar da miséria; nela, *toda* felicidade é falsa. Os sãos devem conhecer a verdade desse sofrimento dos doentes, devem conhecê-la em si mesmos, fazendo-se compassivos.²² Mas existe uma outra vida no reino imutável da verdade. Nela, a felicidade verdadeira espera pelos miseráveis, assim como a danação eterna espera por aqueles que se apegam à mentira da felicidade mundana. Se quiserem a salvação eterna, os sadios devem aceitar a verdade do sacerdote e expiar o ensejo ao pecado que é sua felicidade mentirosa: “*a infelicidade manchada com o conceito de ‘pecado’; o sentir-se bem como perigo, como ‘tentação’*”. (AC, 25) Com essa manobra o sacerdote consegue manter o rebanho protegido dos sãos.²³ Mas ainda resta o perigo da inveja que os doentes têm dos sãos.

O que mobiliza o sacerdote não é o temor, a inveja, ou o ódio aos sãos — ele é “a primeira forma do animal *mais delicado*, que despreza mais facilmente do que odeia.” (GM, III, 15). Mas ele conhece esses sentimentos. Convertidos em ressentimento, a inveja e o ódio do homem doente ameaça a coesão do rebanho. Como vimos, o doente quer o entorpecimento decorrente da descarga do ódio ressentido. Essa descarga se dirige — “em ato ou *in effigie*” (GM, III, 15) — contra aqueles que o doente declara culpados de sua infelicidade, os sãos. Mas o sacerdote encontra um destino mais seguro para essa descarga: o próprio doente. Com a invenção do pecado, ele mesmo será o culpado por sua infelicidade e poderá descarregar seu ressentimento contra si mesmo. Essa mudança de direção do ressentimento é o golpe de mestre do sacerdote: ele aproveita a má disposição fisiológica dos doentes (seus “instintos ruins”), transformada em “natureza pecaminosa” no domínio psicológico-moral para os fins de “autodisciplinamento”, “autovigilância”, “auto-superação”. Atentemos para o fato de que o sacerdote “não sabe” o que faz: ele age instintivamente, assim como todos os “tipos” na *Genealogia da Moral*. A relação de implicação entre os domínios

22 Poderíamos alegar que nesse encadeamento de ideias percebe-se o quanto Nietzsche se afastou da influência de Schopenhauer, que o fazia condenar na terceira *Extemporânea* a felicidade mundana. No entanto, a felicidade mundana criticada na juventude, é a felicidade dissimulada do homem moderno, que não deve ser confundida com a felicidade desses “acazos felizes do homem” desautorizada pelo sacerdote. Esse é um ponto fundamental para interpretação da *Genealogia da Moral*. Não adianta buscar na sociedade burguesa moderna a modalidade de felicidade que Nietzsche atribui aos nobres da *Genealogia*: esses estão extintos. Doravante, a possibilidade de alguma felicidade na Terra deve ser buscada entre os espíritos livres, entre as naturezas mais espirituais, os convalescentes.

23 Que os doentes precisem ser protegidos dos sãos, isso está na perspectiva do sacerdote. Na perspectiva de Nietzsche, são os sãos que devem ser protegidos dos doentes.

fisiológico e psicológico-moral é um pressuposto de Nietzsche.²⁴ (GM, III,16) Ela não entra nos cálculos do sacerdote. Se entrasse, ele seria uma espécie de cínico, e sua adesão ao ascetismo seria tão falsa quanto a do artista. Mas o sacerdote é o próprio “representante da seriedade”. (GM, III, 10) A *Genealogia* não deve ser lida como a acusação do sacerdote. Ele é doente, não há dúvida, mas ainda não é indecente: “... *para que não reste dúvida quanto ao que desprezo, a quem desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo ... é indecente ser cristão hoje em dia*”. No contexto de *O anticristo*, essa indecência consiste na confissão cristã em um tempo em que se sabe qual o real significado de conceitos como “além”, “Juízo Final”, imortalidade da alma”, “a própria ‘alma’” (a lista é de Nietzsche): “... *são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldades, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor ...*” (AC, 38) Que o sacerdote tenha se tornado senhor ou, nos termos da *Genealogia*, que o ideal ascético tenha prevalecido, isso — ainda segundo a *Genealogia* —, estava no interesse da própria vida. O que a investigação de Nietzsche revela, é que os métodos do sacerdote preservam a vida, mas prejudicam a saúde: o instinto do sacerdote atua de maneira que toda saúde seja tornada doente. Na vida ascética “... *o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra sua expressão, a beleza, a alegria ...*” (GM, III, 11) Se o homem contemporâneo de Nietzsche “sabe” que o cristianismo é um sistema de crueldades pelo qual o sacerdote se fez senhor; que a Igreja é uma estrutura de poder sem nenhum compromisso com a “verdade”; que teólogos, sacerdotes e Papas não erram — eles mentem; por que esse homem permanece cristão? Porque permanece doente, é a resposta mais imediata. Acometido da “negra tristeza dos fisiologicamente travados”, ele ainda precisa dos meios de consolo dos quais o cristianismo pode ser considerado “um grande tesouro”. (GM, III, 17) Que meios são esses?

Para alívio do sofrimento de seu rebanho, o sacerdote lança mão de meios de combate à dor que podem ser agrupados em duas classes: os meios “inocentes”, e os meios “culpados”, sempre de acordo com a medida do “metro moderno”, que é também o metro utilitarista. No primeiro grupo encontramos “*o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do ‘amor ao próximo’ sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade*”. No segundo grupo, o dos “culpados” e também “mais interessantes”, encontramos uma série de meios cujo objetivo é a obtenção de uma “licenciosidade [*Ausschweifung*] de sentimento” para libertar a alma humana “de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento”. (GM, III, 20) Que alguém dissesse que o sacerdote sempre se aproveitou do “entusiasmo” que acompanha um afeto forte soaria para

24 Os leitores de que Nietzsche “necessita” não exigirão a justificativa desse pressuposto. Para eles, essa relação deve ser evidente, especialmente depois da apresentação de indícios históricos dela.

Nietzsche como “dulcificação” da verdade, ao gosto dos “modernos fracotes”. O tempo todo, o que ele fez foi se perguntar como engendrar essa devassidão de sentimento: o melhor método encontrado foi a descarga súbita de um afeto forte. Não importa que afeto, “cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade”, o sacerdote sempre soube se servir deles para “despertar” o homem de sua tristeza, “sempre sob a coberta de uma interpretação e ‘justificação’ religiosa”. Nietzsche entende que esse método é “culpado” na perspectiva da modernidade porque torna o doente ainda mais doente — os meios inocentes não curam a doença, mas não tornam mais doente. Mas, por que Nietzsche distingue meios culpados e inocentes na medicina sacerdotal? E por que ele insiste em dizer que essa distinção e valoração têm como princípio o metro moderno?

Ora, se a modernidade é a consagração da moral de rebanho, podemos responder que a distinção se faz de acordo com essa moral: os meios inocentes são aqueles que visam o rebanho, e o meio culpado é aquele que ameaça o rebanho, se não for administrado com cautela. Mas isso ainda soa muito “moderno”. Talvez a chave para a leitura dessa distinção seja “... o *auto-suplício do pecador na roda cruel de uma consciência inquieta, **morbidamente lasciva** ... no tormento mudo [n]o pavor extremo, [n]a agonia do coração martirizado, [n]as **convulsões de uma felicidade desconhecida**, [n]o grito que pede “redenção.”* (GM, III, 20, grifo nosso) Ou seja, na licenciosidade do “sentimento de culpa”. A autogratificação do penitente na fruição da crueldade contra si, especialmente quando excede a medida necessária para manter o ressentimento sob controle, é pecado contra o rebanho. Ela provoca um *déficit* no cálculo utilitarista: um *quantum* de energia é subtraído do trabalho que visa a felicidade do maior número, e investido num processo de autogratificação que só pode ser tomado por aquele cálculo como uma espécie de luxúria.

No entanto, é com boa consciência que o sacerdote prescreve a “licenciosidade de sentimento”: as “revanches fisiológicas” e as “perturbações mentais” decorrentes desse método não são objeção contra o seu uso, de acordo com o metro antigo: eles são os estimulantes necessários para a superação do peso e da fadiga — da velha depressão. Mas, como vimos, de acordo com o “metro moderno” (não percamos essa medida!), a “licenciosidade de sentimento” é também um meio culpado porque já não pode mais ser aplicado com “boa consciência”. A modernidade deve providenciar novos remédios para a velha depressão, remédios tais que curem efetivamente a doença, transformando os cansados e deprimidos em homens saudáveis e produtivos. Assim quer o “último homem”²⁵ do Zaratustra, para quem *adoecer* é pecado: ele tem o seu “pequeno prazer do

25 Na tradução de Hollingdale para o inglês, em vez de “last man” ele prefere “ultimate man”, o que no português daria “homem definitivo”. O original “letzte Mensch” admite esse sentido, cuja significação pode ser atribuída também aos “epígonos” da segunda Extemporânea: “... esqueçam a falsa convicção de que vocês são epígonos” (Co. Ext. II, 6), é o que Nietzsche sugere ao homem do cultivo histórico, que é uma figura do filisteísmo. Ser “epígono”, nesse caso, é tomar-se como o sentido da história, como a geração autorizada a julgar todo o passado a partir de si mesma. No Zaratustra, o “último homem” é uma figura em que encontramos tanto os traços do animal de rebanho da *Genealogia*, quanto os traços do filisteu educado das *Extemporâneas*. Para Zaratustra, ele é o “homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo”. Para ele mesmo, o último homem é o inventor da

dia” e seu “pequeno prazer da noite”, mas respeita a saúde. (Za, Pr., 5) O prazer da crueldade experimentado na fruição licenciosa do “sentimento de culpa” é pecaminoso, porque faz mal à saúde. Ele acrescenta ao que já era enfermo, um “sistema nervoso arruinado ... nos indivíduos e nas massas”. Se aquilo que o sacerdote ascético corrompe é a “saúde da alma”, logo vemos o que é, para Nietzsche, uma alma doente: ela é o mesmo que um “sistema nervoso arruinado”. Os exemplos de manifestação dessa doença fornecidos na *Genealogia* são, mesmo, exemplos de afecções psíquicas e neurológicas: “epidemias epiléticas”, “paralisias terríveis”, “depressões prolongadas”, “histeria das bruxas”, “delírios coletivos sedentos de morte”. Todas elas têm em comum “a mesma alternância de afetos, com as mesmas intermitências e reviravoltas”. Essa “alternância de afetos” é a alternância entre “tormentos de penitência” e “contrições e espasmos de redenção”. Segundo Nietzsche, ela pode ser observada em qualquer lugar onde a doutrina do sacerdote ascético triunfou. (GM, III, 21)

Nietzsche afirma também que, além de corromper a saúde da alma, o ideal ascético corrompeu o gosto “nas artes e nas letras”. (GM, III, 22) Ele se exime de elaborar qualquer prova dessa afirmação. Em vez de provas, o que ele fornece são evidências de que o ideal ascético e o mau gosto coincidem, pedindo que se lhe conceda essa relação de “consequência”, ou seja, de que o debilitamento da saúde da alma conduz à corrupção do gosto.

Aplicação do método: etiologia da doença da cultura descrita na terceira *Extemporânea*

Ora, se “*Moral é hoje, na Europa, a moral do animal de rebanho*” (ABM, 202), podemos inferir que no tempo de Nietzsche, a normalidade do homem ainda era a doença. No entanto, já não era mais o tempo do sacerdote ascético: “*Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.*” (Za, Pr., 5) O cristianismo caiu como dogma para dar lugar à verdade da ciência, e o sacerdote perdeu sua autoridade de médico-curandeiro; além disso, Deus morreu sufocado de compaixão, segundo o relato do “último papa” no Zarathustra: “*Ficava sentado, murcho, em seu canto da estufa, afligindo-se com a fraqueza das pessoas, cansado do mundo, de vontade cansada, e um dia asfixiou-se com a compaixão demasiada.* — ” (Za, O aposentado)

Mas o que significa a morte de Deus por compaixão?

Ora, ao lado do “grande nojo”, a compaixão é um dos grandes perigos que ameaçam os sadios. A visão dos doentes faz adoecer. O próprio Deus tornou-se “velho, brando, mole e compassivo”. Ele já não tinha a dureza de sua juventude, quando teve ânimo suficiente para

felicidade: “Nós inventamos a felicidade — dizem os últimos homens, e piscam o olho.” (Z, Pr., 5)

construir um inferno “para o gozo de seus favoritos”. O que Nietzsche parece indicar, é que sem o gozo desse inferno, a religião judaico-cristã não encontra propósito. Ou seja, um Deus que não seja cruel, não pode oferecer a satisfação “morbidamente lasciva” que se obtém na licenciosidade do sentimento de culpa: ele não pode oferecer a dor que torna a vida dos iniciados em seus mistérios “interessante: alerta, eternamente alerta, insone, ardente, consumida, esgotada, mas não cansada ...” (GM, III, 20). O sacerdote afrouxou o cilício, e o velho Deus ficou sem ar. Ele se tornou compassivo e seu inferno já não comovia: ele deixou de ser o que era.

Não satisfeito com o relato do último papa, Zaratustra lembra que “Quando os deuses morrem, morrem sempre muitos tipos de morte.” O deus judaico-cristão morreu também por exigência de veracidade: tudo o que não era de sua confissão devia ser desacreditado como ídolo, em nome da verdade terna e imutável. Esse exercício de derrubar ídolos para glória da verdade única teve que colocar em questão próprio Deus, e ele teve que morrer também *essa* morte. Sem inferno, e sem a verdade dos mistérios, o sacerdote ascético teve que se aposentar, mas o rebanho preservou parte de seus meios, além de preservar também o fundamento de seu ideal: a verdade eterna e imutável, que se deve opor à transitoriedade e ao sofrimento da vida na Terra.

Preservaram-se os remédios “inocentes” — especialmente a “benção do trabalho” e a “alegria da pequena superioridade na beneficência mútua” — e inventou-se a felicidade: “*Nós inventamos a felicidade*” — dizem os últimos homens, e piscam o olho — ” (Za, Pr., 5) A dieta do “último homem” não será mais uma dieta de jejuns, abstinências, suplícios; na “Alemanha de hoje”, a dieta se tornou “demasiado exclusiva”, composta de “... jornais, política, cerveja e música wagneriana, juntamente com o pressuposto para essa alimentação: a clausura e a vaidade nacionais, o forte, porém estreito, princípio de ‘Deutschland, Deutschland über alles’, e também a paralyis agitans das ideias modernas ...” (GM, III, 26) Pela dieta, parece que podemos reconhecer no final da terceira dissertação da *Genealogia* o homem moderno das *Extemporâneas*. Além dos jornais e da política, essa dieta foi acrescida de cerveja²⁶ e música wagneriana.

Atentemos à inclusão da “música wagneriana” na dieta da Alemanha cujo espírito definha — através dela, talvez seja possível estabelecer a relação de consequência entre a alma doente e o mau gosto nas artes e nas letras. Quando trata do método da “licenciosidade de sentimento”, Nietzsche afirma que “O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana **toda espécie de música pungente e arrebatada**, consistiu — todos sabem — em aproveitar-se do sentimento de culpa.” (GM, III, 20, grifo nosso) A metáfora escolhida por Nietzsche para significar o efeito provocado pela licenciosidade de sentimento sugere que ele se

26 “ — Onde não seria ela encontrada, a suave degeneração que a cerveja produz no espírito? Certa vez, num caso que quase se tornou célebre, eu pus o dedo numa tal degeneração — a de nosso primeiro livre-pensador alemão, o inteligente David Strauss, o autor de um evangelho de cervejaria e de uma “nova fé” ... Não foi em vão que ele fez suas juras à “graciosa morena” em versos — fidelidade até a morte ...” (CI, VIII, 2)

assemelha ao efeito de “toda espécie de música pungente e arrebatada”. Ora, aos ouvidos de Nietzsche, a música de Richard Wagner soava como “remédio e socorro” para aqueles que sofrem de “empobrecimento da vida”, e que buscam “... *silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.*” (NW, Nós, antípodas) A relação entre a medicina sacerdotal e a arte wagneriana que estamos propondo aqui foi notada também por Muller-Lauter em um estudo sobre a crítica de Nietzsche a Richard Wagner, *Décadence artística enquanto décadence fisiológica*:

Enquanto pastor de um rebanho de doentes, o padre comporta-se ao mesmo tempo como médico. [Os meios que ele emprega] consistem basicamente, de acordo com Nietzsche, no fato de que com sua “medicação de afeto” não cura. (sic) Ele apenas atenua o sofrimento com práticas de espécies muito diferentes, como por exemplo o hipnotismo, que amortece o sentimento de vida, ou com a intensificação de um afeto, que leva à confusão de sentimentos, através da qual se reprime temporariamente o desprazer. As correspondências com o artístico, como Nietzsche destaca em relação à *décadence* de Wagner, são evidentes. (MULLER-LAUTER, 1999, p. 20)

O propósito de Muller-Lauter é demonstrar a relação entre *décadence* e fisiologia tomando como base o caso Wagner. Nesse estudo, ele mostra como Nietzsche encontra *décadence* tanto na obra de Wagner²⁷, quanto na personalidade do artista²⁸. O nosso propósito ao destacar a equivalência entre a medicina sacerdotal e a música wagneriana com base em seus efeitos é corroborar a ideia de que os doentes buscam, tanto na primeira quanto na última, os efeitos do “hipnotismo, que amortece o sentimento de vida” e da “intensificação de um afeto, que leva à confusão de sentimentos, através da qual se reprime temporariamente o desprazer.” (MULLER-LAUTER, 1999, p. 20) Podemos inferir disso que, corrompendo a “saúde da alma”, o sacerdote cria a demanda pela arte que faça a função de seus narcóticos, especialmente daquele “culpado” segundo o metro moderno: a “licenciosidade do sentimento”. Os efeitos arrebatadores da música de Wagner garantem o espaço dela na estante de remédios do homem moderno. Como nota Maria João Meyer Branco:

A arte de Wagner é, assim, considerada do ponto de vista fisiológico, um sintoma da modernidade e da sua “contradição fisiológica”: a impotência e a fraqueza instintivas procuram o narcótico, a hipnose, agravando o seu mal. Seduzindo os ouvintes com os efeitos de sua arte, Wagner “seduz os instintos niilistas” dirigindo-se aos sentidos de um modo que produz “o mesmo efeito que a

27 “Já no Caso Wagner ... Nietzsche fala da ‘anarquia dos átomos’ e da ‘desagregação da vontade’ como características de toda *décadence* (WA/CW § 7). Ele as encontrara, em Wagner, por trás do volume de unidades musicais separadas, por trás da selvagem pluralidade. O movimento da *décadence* em Wagner levaria ao exagero do sentimento, ao êxtase.” (MULLER-LAUTER, 1999, p. 18)

28 “Que Nietzsche não se atenha à *décadence* de Wagner enquanto fenômeno estético, fica claro quando recorre à sua personalidade. A estética estaria ligada a pressupostos biológicos, lê-se no epílogo do Caso Wagner. “Os princípios e práticas de Wagner são todos eles redutíveis a calamidades fisiológicas; constituem a sua expressão (‘histerismo’ enquanto música)” (16 [75] da primavera/ verão de 1888; cf. WA/CW § 7).” (MULLER-LAUTER, 1999, p.17)

ingestão reiterada de álcool”, “pervertendo os nervos”, de modo que a sensibilidade “se esgota e quebra o espírito. (MEYER BRANCO, 2010, p. 324)

Destacamos a coincidência das dietas do homem moderno nas *Extemporâneas* e na *Genealogia* para, a partir desse ponto, postular que entre as duas obras existe “continuidade da análise” daquilo que Patrick Wotling chama “problema europeu”. Ou seja, em todo o percurso filosófico de Nietzsche, persiste a questão da “cultura europeia contemporânea” e do “nihilismo”: “... desde as *Extemporâneas*, Nietzsche começa a repertoriar os sintomas que dão indícios da evolução da Europa em direção ao nihilismo.” Para o comentador, existe um aperfeiçoamento do “aparelho teórico” nietzschiano que é acompanhado de uma evolução no julgamento da questão. Wotling acrescenta ainda que “Com frequência, os comentadores rebaixam os ataques de Nietzsche à cultura europeia contemporânea e os subsumem à crítica ao cristianismo ...”, sem deixar de notar que Nietzsche relaciona mesmo “... sua crítica da modernidade à ação nefasta exercida pela tábua de valores do cristianismo.” (WOTLING, 2013, p.375) O “problema europeu” não é o cristianismo: não se trata de substituí-lo por uma nova fé, a fim de restituir a dignidade da vida humana, cuja perda já é preocupação em *Do uso e das desvantagens da história para a vida*:

Se ... a doutrina do vir a ser soberano; da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies; da falta de qualquer diferença primordial entre humano e animal — doutrinas que tomo por verdadeiras, mas também por mortais — forem, no furor por educação, lançadas ao povo por mais uma geração, então ninguém deve se surpreender caso este povo venha a perecer por causa de pequenez e miséria egoísta [*egoistischen*], de ossificação e egoísmo [*Selbstsucht*], após dissolver-se e deixar de ser um povo. No lugar dele, sistemas de egoísmos individuais [*Einzelegoismen*], irmandades cujo propósito será a exploração rapaz dos não irmãos, e outros produtos similares da vulgaridade utilitarista, adentrarão a arena do futuro. (Co. Ext. II, 9)

O trabalho sobre *Schopenhauer como educador* revelou que, para o jovem Nietzsche, a restauração dessa dignidade estava ligada à produção do gênio através do estabelecimento de uma cultura genuína, e revelou também que o impulso destinado a essa tarefa fora desviado de seu fim “natural” por forças egoístas que se apropriaram da cultura para promover seus próprios interesses que, no fundo, são modos de evitar a insatisfação e o trabalho árduo implicados pela busca pelo verdadeiro si-mesmo e a frustração que acompanha a renúncia desse trabalho de cultivo do gênio em si mesmos e nos outros pelos indivíduos que se formam em torno dessas forças. O que se propõe como saída desse estado de coisas, é a educação de Schopenhauer, do médico filósofo que poderia tratar a falta de confiança que os homens modernos têm deles mesmos e promover a formação das singularidades, a fim de resistir ao extermínio e ao desarraigamento da cultura genuína sob uma “economia monetária altamente desprezível” (Co. Ext. III, 4). Para o mercador, essa educação deve

ser condenada como “egoísmo refinado” de alguém que se recusa a participar do processo de cunhagem e circulação dos “homens correntes”. (Co. Ext. III, 6) Isso que o mercador trata pejorativamente como “egoísmo refinado” será consagrado por Nietzsche, em *Ecce Homo*, como “o mais severo egoísmo”.

A incursão na *Genealogia da Moral* revelou que essa oposição entre os egoísmos do mercador, do estado, do filisteu educado e do homem do conhecimento e “o mais severo egoísmo” do médico filósofo tem uma história: trata-se da história da luta dos enfermos contra os sãos. Revelou-se também a psicologia do ressentimento, a etiologia da “neurose” que se manifesta nos quatro egoísmos que fazem a miséria da cultura na contemporaneidade de Nietzsche. Revelou-se que a preguiça daqueles homens modernos da terceira *Extemporânea* não é pecado mortal: ela é sintoma do mau funcionamento de um sistema nervoso arruinado pela medicina sacerdotal. Depois dessas descobertas, o mais severo egoísmo de *Schopenhauer como educador*, o egoísmo da extemporaneidade, deve ser acompanhado de uma casuística do egoísmo cuja finalidade é promover a restauração daquele sistema nervoso arruinado, não em função da transfiguração da *physis*, mas em função do além-do-homem.

Capítulo 2

“Egoísmo sagrado e sadio” e “egoísmo doente” em *Assim falou Zaratustra*

Anteriormente, tratamos de delimitar aquilo que Nietzsche chamou de “mais severo amor-de-si” no capítulo de *Ecce Homo* dedicado às *Extemporâneas*. Notamos que a expressão “amor-de-si” traduz o termo alemão *Selbstsucht*, que também pode ser traduzido como “egoísmo”. De fato, esse é o sentido prevalente do termo original.

Visitamos o texto da terceira *Extemporânea* e encontramos nele o termo *Selbstsucht* referido aos quatro tipos de egoísmo que, segundo o jovem Nietzsche, se apropriam da produção da cultura. Esses egoísmos desviam a cultura de sua meta genuína, que deveria ser a produção do gênio, do indivíduo excepcional. Em vez disso, a falsa cultura estabelecida pelos quatro egoísmos reproduz os modos de vida do mercador, do Estado, do filisteu e do acadêmico.

Nietzsche elege Schopenhauer como modelo do filósofo educador que poderia reencaminhar o impulso humano de produção da cultura para sua meta genuína. A educação inspirada por esse modelo é caracterizada de maneira negativa pelo mercador: ele a percebe como um “egoísmo refinado” [*feineren Egoismus*]. Esse “egoísmo refinado” será redimido em *Ecce Homo* como o “mais severo amor-de-si”.

Logo na abertura de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche garante que a maior parte dos indivíduos abdica da busca pelo verdadeiro si-mesmo por conta de uma falta moral: eles são preguiçosos. O mais severo *Selbstsucht* — que o mercador toma como “egoísmo refinado” do filósofo — exige deles uma disposição que lhes falta. Por conta de uma preguiça privada, em vez da “cultura”, eles produzem uma mera “opinião pública”. O egoísmo do filósofo deveria ser a força que resistiria ao empuxo à opinião pública sustentado pela preguiça e pelo egoísmo. Ele deveria se expressar como uma “educação” que formaria os indivíduos na busca pelo seu verdadeiro si-mesmo. Cada *unicum* deveria se empenhar na efetivação de seu próprio gênio, a fim de que se estabelecesse uma cultura genuína. Mas o gênio como traço de singularidade não deve ser confundido com o gênio como indivíduo excepcional. Ou seja, nem todos podem se tornar Schopenhauer, mas livrando-se da preguiça e do egoísmo mesquinho, eles poderão reconhecer a excepcionalidade do gênio, reverenciando-o e cuidando que ele encontre as condições para o seu desenvolvimento. A “opinião pública” é povoada por “átomos” homogêneos, enquanto a cultura genuína é povoada por singularidades que se solidarizam para ver surgir os indivíduos excepcionais cuja existência deveria fazer o júbilo da natureza com ela mesma.

Como vimos no comentário de Safranski, “natureza” não precisa ser entendida aqui como uma entidade separada dos indivíduos. O júbilo da natureza se efetiva nos próprios indivíduos, ou

seja, eles mesmos experimentam esse júbilo. Ao menos, essa é a promessa de Nietzsche quando ainda estava engajado no projeto wagneriano, sob influência de Schopenhauer.

Mas, como propõe Albert Camus no capítulo “Nietzsche e o niilismo” de seu *O homem revoltado*, “... não podemos tirar nada de Nietzsche, além da crueldade baixa e medíocre que ele odiou com todas as suas forças, enquanto não colocarmos em primeiro plano em sua obra, muito antes do profeta, o clínico.” (CAMUS, 1951/2015, p. 91) O que parece é que, em *Schopenhauer como educador*, as aspirações de Nietzsche são muito mais proféticas do que clínicas, ainda que encontremos lá os fundamentos daquilo que vai se tornar em sua maturidade uma proposta “terapêutica”.

O orgulho do último homem

A estratégia retórica das *Extemporâneas* já é aquela que será mobilizada em *Assim falou Zaratustra*, no discurso sobre os últimos homens. A intenção desse discurso é “falar ao orgulho” daqueles que respondiam com deboche ao elogio dos “grandes desprezadores”, que são também “grandes reverenciadores”, e de seu ideal: o “além-do-homem”; mostrar para o povo da praça o quão desprezível é sua “cultura”:

“Aí estão eles e riem”, falou para seu coração, “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos ...

Eles possuem algo de que se orgulham. Como chamam mesmo o que os faz orgulhosos? Chamam de cultura [*Bildung*], é o que os distingue dos pastores de cabras.

Por isso não gostam de ouvir a palavra ‘desprezo’ quando se fala deles. Então falarei ao seu orgulho.

Então lhes falarei do que é mais desprezível: ou seja, do *último homem*.” (Za, Prólogo, 5)

O “último homem” do *Zaratustra* é a caracterização do ideal do “povo”. Ele é o inventor da “felicidade”, o homem do riso gelado que expressa o seu cinismo com piscadelas: “*Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens e piscam o olho.*” Cinicamente, prega o amor ao vizinho, a igualdade, a narcose, a benção do trabalho que distrai e não cansa. Dono da história, sabe “tudo o que ocorreu”. (Za, Prólogo, 5) Ele se toma como definitivo e, portanto, a pregação em que se faz o elogio de um “além-do-homem”, do ideal dos “grandes desprezadores”, fere o seu orgulho — quer ele se tome como a finalidade da história, quer ele se tome como a glória da criação. Esses debochados da praça, orgulhosos de sua “cultura”, reaparecerão na segunda parte do *Zaratustra* como os “homens do presente”:

Longe demais voei na direção do futuro; um pavor me assaltou.

E, quando olhei ao meu redor, eis que o tempo era meu único contemporâneo.

Então, voei para trás, no rumo de casa — e cada vez mais depressa: assim cheguei até vós, homens do presente, e ao país da cultura.

Pela primeira vez trouxe comigo um olhar para vós, e bom desejo: em verdade, cheguei com saudade no coração.

Mas que me aconteceu? Embora tivesse medo — tive que rir! Meus olhos jamais tinham visto algo tão sarapintado!

Eu ria e ria, enquanto o pé ainda tremia, e também o coração: “Aqui deve ser a terra de todos os potes de tintas!” — disse eu.

Com cinquenta borrões de cores no rosto e nos membros: assim vos encontráveis ali, para meu espanto, ó homens do presente. (Za, Do país da cultura)

Em *David Strauss, confessor e escritor*, o filisteu já estava coberto por borrões de tinta, já era uma “justaposição grotesca” e “confusão de diferentes estilos”:

Ficamos espantados quando constatamos que o alemão de nosso tempo não se dá conta da mistura de estilos caótica em que vive, apesar de toda a sua erudição. Ao invés disso, no fundo de sua alma ele se rejubila com a “cultura” que agora possui. No entanto, tudo deveria alertá-lo: sempre que olha para suas roupas, seu quarto, sua casa, quando passeia pelas ruas de sua cidade, visita uma loja da moda, nas suas maneiras e na sua postura, no mundo de suas instituições artísticas, nos seus concertos, teatros e museus, ele deveria perceber a justaposição grotesca e a confusão de diferentes estilos. (Co. Ext. I, 1)

Nietzsche nunca deixou de pintar os seus contemporâneos com as tintas do filisteísmo, e nunca deixou de associar o filisteísmo a um egoísmo atomístico que, no *Zaratustra*, aparecerá como uma forma específica do egoísmo, o “egoísmo doente”. Como vimos no capítulo anterior, esse egoísmo se opunha ao “egoísmo refinado” do gênio.

Sabemos que, em *Humano, demasiado humano*, o culto ao gênio inspirado, dotado de faculdades sobre-humanas, é dessacralizado. Ali, a mistificação do gênio é apresentada como produto da vaidade dos comuns:

Porque pensamos bem de nós mesmos, mas não esperamos ser capazes de algum dia fazer um esboço de um quadro de Rafael ou a cena de um drama de Shakespeare, persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos algum sentimento religioso, uma graça dos céus. É assim que nossa vaidade, nosso amor-próprio [*Selbstliebe*], favorece o culto ao gênio: pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere ... (HDH, 162)

A figura do gênio artístico é aquela que serve melhor à mistificação: na medida em que se apresenta como “perfeição atual”, a obra do gênio artístico satisfaz esse anseio pelo milagroso. Em

função da vaidade, “tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado.” Assim sendo, aquilo que se apresenta “tiranicamente” como pronto, acabado, perfeito, é recebido como milagre e colocado *hors concours*.

Mas existe, em *Humano, demasiado humano*, uma outra figura da genialidade: o gênio do saber. Ao contrário da perfeição miraculosa das obras do gênio artístico, os trabalhos do gênio do saber se apresentam como “tentativas” e, em virtude disso, expõe por demais a sua condição humana: suas obras não têm o aspecto do milagre. Assim, eles não servem para a finalidade do “culto ao gênio”: permitir que os medíocres possam pensar bem de si mesmos. Esses “grandes espíritos” que são os gênios do saber ainda se formam nas condições do filósofo educador da terceira *Extemporânea*: “... *energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos.*” (HDH, 164)

Tanto o enaltecimento do gênio na terceira *Extemporânea*, quanto a sua desmistificação em *Humano, demasiado humano*, são golpes desferidos contra o orgulho dos “homens do presente”. No fim das contas, o que parece é que *uma certa* imagem do gênio é desmistificada, justamente aquela que se presta aos propósitos do filisteísmo. Mas o gênio como “grande espírito” permanece.

Em *Assim falou Zaratustra* ele se transforma no grande desprezador-reverenciador. Zaratustra se refere a ele como flecha de “anseio pela outra margem”, numa designação que evoca a imagem da “outra margem de que falam os indianos” que já aparecera em *Schopenhauer como educador*:

O gênio anseia mais profundamente por santidade porque ele viu mais longe e mais claramente do que outros homens, desde a reconciliação entre conhecimento e ser, até o domínio de paz e negação da vontade, passando para a outra margem de que falam os indianos. (Co. Ext. III, 3)

Mas esse anseio segue outras vias na figura do grande desprezador: ele não passa mais pela “reconciliação entre conhecimento e ser”, e muito menos pelo “domínio da paz e da negação da vontade”. No *Zaratustra*, a outra margem é o outro lado do abismo que separa o animal e o além-do-homem — abismo sobre o qual o homem é uma passagem. No entanto, assim como acontecia em *Schopenhauer como educador*, a travessia dessa passagem ainda exige um “sacrifício” de si que, no caso do grande desprezador, deve ser percebido como um esbanjamento:

“Amo aquele cuja alma esbanja a si mesma, que não quer gratidão e não retribui: pois ele sempre doa e não quer se guardar.

(...)

Amo aquele cuja alma transborda de cheia, de modo que esquece a si próprio e todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas se tornam seu declínio.” (Za, Prólogo, 4)

O transbordamento dessas almas que esbanjam a si mesmas será enaltecido como “a virtude mais alta”, cujo nome é “virtude dadivosa”, no discurso que encerra o primeiro livro do *Zaratustra*:

Dizei-me: como adquiriu o ouro o valor mais alto? Por ser incomum, inútil, reluzente e de brilho suave; por sempre se dar.

Apenas como imagem da mais alta virtude adquiriu o ouro o valor mais alto. O olhar daquele que dá reluz como o ouro. O brilho do ouro reconcilia o sol e a lua.

Incomum é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave: uma virtude dadivosa é a virtude mais alta.

Em verdade, eu vos entendo, meus discípulos: vós buscais, como eu, a virtude dadivosa. Que podeis ter em comum com gatos e lobos?

Tendes sede de tornar-vos vós mesmos sacrifícios e dádivas: daí a vossa sede de acumular todas as riquezas em vossa alma.

Insaciável busca vossa alma por tesouros e joias, pois vossa virtude é insaciável na vontade de dar.

Obrigais todas as coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa fonte como dádivas do vosso amor.

Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso, mas eu declaro sadio e sagrado esse egoísmo. (Za, Da virtude dadivosa, 1)

O que encontramos na última linha desse trecho é a concepção de “amor dadivoso”, que se expressa como “egoísmo sadio e sagrado”, e atua como “ladrão de todos os valores”. Esse egoísmo deve ser distinguido de um outro egoísmo, “... *demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente.*” (Za, Da virtude dadivosa, 1)

Egoísmo sagrado e sadio e egoísmo doente

O que vimos preparando até aqui, foi a possibilidade de remetermos essa distinção entre “egoísmo doente” e “egoísmo sadio” de *Assim falou Zaratustra*, à distinção entre “egoísmo refinado” e “egoísmo do mercador” de *Schopenhauer como educador*. Essa distinção que tentamos extrair do texto da juventude não é tematizada naquele escrito da maneira como ela aparece no *Zaratustra*. Na terceira *Extemporânea*, o tema principal não é a narrativa de uma disputa em que os egoísmos que impedem o estabelecimento de uma cultura genuína — uma tal que tenha como meta a produção do gênio — se opõem ao egoísmo do filósofo formado à maneira do Schopenhauer idealizado pelo jovem Nietzsche. Nela encontramos a narrativa do percurso de formação do filósofo, a despeito das forças egoístas (egoísmo do mercador, do Estado, do filisteu, do acadêmico) que mobilizam o impulso à cultura em função de seus interesses. Nessa narrativa, as forças egoístas

parecem não encontrar resistência, porque atuam sobre a massa dos indivíduos que renunciam ao seu próprio gênio. Por preguiça, eles buscam escapar das “inconveniências” que a afirmação de sua singularidade impõe. Eles preferem aderir à “opinião pública”. A condenação da “opinião pública” que pretende se tomar como “cultura” é feita a partir da imputação de uma falta moral: a preguiça. (Co. Ext. III, 1) Trata-se, então, de uma condenação nos termos da mesma moralidade que Nietzsche vai dismantelar em seu percurso filosófico. Mas esse dismantelamento não implica a absolvição da “opinião pública”, e tampouco na condenação dos atributos do filósofo educador. A leitura dos textos da maturidade de Nietzsche revela que a preguiça dos homens da “opinião pública” é sintoma de sua decadência fisiológica: quando eles abdicam do próprio gênio em função das satisfações que a adesão à opinião pública oferece; eles renunciam ao egoísmo sadio e sagrado, em função do egoísmo doente:

Com o olhar do gatuno olha para tudo que brilha; com a avidez da fome mede aquele que tem bastante de-comer; e sempre se avizinha furtivamente da mesa dos que dão.

O que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração; a gatuna avidez desse egoísmo fala de um corpo enfermo. (Za, Da virtude dadivosa, 1)

É interessante notar aqui a escolha das imagens usadas por Nietzsche para distinguir o egoísmo doente e o egoísmo sadio. Ao primeiro é associada a imagem do gatuno [*Dieb*] famélico que furta daqueles que tem abundância de alimento [*der reich zu essen hat*]; seu corpo faminto é um “corpo enfermo”. Ao egoísmo sadio, Zarathustra associa a imagem do “ladrão [*Räuber*] de todos os valores”. Ele tem “sede de acumular todas as riquezas” em sua “alma”. Isso pode sugerir que o egoísmo sadio é sublimação do egoísmo doente. Mas não se trata de enaltecer “necessidades da alma” em detrimento de “necessidades do corpo” ao modo de Schopenhauer, que imputava aos seus filisteus a incapacidade de se regozijarem com os prazeres da intelectualidade, relegando-os ao refestelo regado a “ostras e champanhe”. Em vez de sublimação, melhor pensar em “elevação” do corpo:

Dizei-me, irmãos: o que é para nós ruim e pior que tudo? Não é a degeneração? — E sempre intuímos degenerescência ali onde falta a alma dadivosa.

Para cima vai nosso caminho, além da espécie, rumo à superespécie. Mas um horror, para nós, é o senso degenerante, que diz: “Tudo para mim”.

Para cima voa nosso senso, assim é ele um símbolo do nosso corpo, o símbolo de uma elevação. Os símbolos de tais elevações são os nomes das virtudes.

Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito — que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias.

Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera o saber!

Atentai, irmãos, para cada momento em que vosso espírito quer falar por símbolos: aí está a origem da vossa virtude.

Elevado está aí vosso corpo, e ressuscitado; com seu enlevo arrebatava o espírito, para que se torne criador, estimador, amador e de tudo benfeitor.

Quando o vosso coração palpita, largo e pleno como um rio, bênção e perigo para os habitantes das margens: aí está a origem da vossa virtude.

Quando vos elevais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer em tudo mandar, como a vontade de um amante: aí está a origem da vossa virtude.

Quando desprezais o agradável e o leito mole, e não podeis deitar-vos longe o bastante dos molengas: aí está a origem da vossa virtude.

Quando quereis com um só querer, e esse afastamento de toda necessidade se chama necessidade para vós: eis a origem da vossa virtude.

Em verdade, é ela um novo bem e mal! Em verdade, é um novo, profundo rumor, a voz de uma fonte!

Essa nova virtude é poder; é um pensamento dominante e, em torno dele, uma alma sagaz: um sol dourado e, em torno dele, a serpente do conhecimento.” (Za, Da virtude dadivosa, 1, grifo nosso)

Dos desprezadores do corpo e do corpo elevado

Em “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra já havia dito que “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.” Quanto ao “espírito”, este é uma “pequena razão”, um “pequeno instrumento e brinquedo” da “grande razão” que é o corpo, uma “multiplicidade com um só sentido”. E os desprezadores do corpo sentem orgulho quando dizem “Eu” (Za, I, Dos desprezadores do corpo). Esse orgulho também será ferido. Os desprezadores do corpo — de Platão a Descartes, da antiguidade socrática à modernidade — identificam o *eu* a uma substância perene, à alma imortal, à *res cogitans*, fazendo do corpo o lugar do engano, da não-identidade, da mudança, do vir-a-ser. Eles fazem isso por amor à sua “verdade” que, por definição, deve ser imutável. Como nota Ribeiro de Moura, esse *eu*, que será o “*indivíduo do ‘individualismo’*” é a “*seqüela ontológica da separação entre ego e vir a ser*”. (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p.178) Zaratustra transforma essa verdade em erro, desfazendo a identidade entre o *eu* e o *si-mesmo*. O *eu* passa a ser uma produção do *si-mesmo*. O *si-mesmo*, que é o corpo, passa a ser a singularidade de uma “multiplicidade com um só sentido”:

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

(...)

Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos.

(...)

Ainda em vossa tolice e desprezo, vós desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida.

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, Dos desprezadores do corpo)

Esse “querer perecer” do desprezador do corpo pode se referir à postura de Sócrates no momento de sua execução, quando ele afirma que o filósofo não deve temer a morte do corpo, mas deve se regozijar com ela, porque sabe que só através dela realizará o seu anseio, que é a contemplação das Ideias: “*Porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos.*”²⁹ Como se sabe, o que Sócrates almeja é a felicidade da contemplação das verdades eternas no Mundo das Ideias. Se assumirmos a perspectiva de Zaratustra, tomaremos o arrazoado de Sócrates para justificar sua tranquilidade diante da morte como produção de um *si-mesmo* que deseja perecer porque “*Já não é capaz de fazer o que mais deseja: — criar para além de si.*” (Za, Dos desprezadores do corpo)

Criar para além de si implica a capacidade para o “amor dadivoso” de que fala Zaratustra: trata-se de criar *no* mundo, e não de imaginar um mundo ideal que serve apenas para que se despreze com maior propriedade o único mundo existente.

Trata-se também de amar *isso*, esse *si-mesmo* mundano, corporal, e não, como fez Descartes, de fiar-se em um *eu* garantido por uma proposição; um *eu* que pretende ser o *si-mesmo*, desprezador do mundo e do corpo; um *eu* que precisa de um mundo garantido por Deus, ou alguma outra figuração da verdade.

Os desprezadores do corpo tomam o *eu* pelo *si-mesmo*, e esse engano é uma astúcia do *si-mesmo* doente cuja vontade é vontade de perecer. Se o *eu* é produto do *si-mesmo* e habita o *si-mesmo*, que é o corpo, a morte do corpo é a morte do *eu*. Que esse *eu* produza razões que justifiquem o desprezo pelo corpo é signo de que ele está sob o domínio do *si-mesmo* que quer perecer.

O que vemos aqui, é que no momento em que escreveu o Zaratustra, Nietzsche ainda não tinha finalizado o trabalho sobre o significado do desprezo do corpo, ou seja, o significado do ascetismo. Ainda não era possível falar no esforço de autopreservação de um *si-mesmo* que quer perecer. A cisão entre o *eu* e o *si-mesmo* é a chave para que se entenda esse paradoxo. No fim das contas, o *si-mesmo* que quer perecer engendra um *eu* que quer permanecer; isso, no interesse da vida mesma. Como vimos nas passagens do capítulo anterior que dedicamos à *Genealogia da Moral*, essa resposta só vai aparecer nos desenvolvimentos sobre o significado do ideal ascético: é a

29 PLATÃO, *Fédon*, 66b

vontade de poder do sacerdote ascético que vai cuidar da manutenção da vida doente, no interesse geral da vida.

Embora a tônica do discurso sobre os desprezadores do corpo seja a exclusão da razão do domínio dos afetos e dos impulsos para a criação do ideal de uma razão pura, a distinção entre o *eu* e o *si-mesmo* que ele fornece, junto com o retorno da razão ao domínio do corpo, torna mais compreensível a ideia de um egoísmo que é também um amor dadivoso, na medida em que permite a concepção de um “egoísmo do *si-mesmo* sadio” e um “egoísmo do *si-mesmo* doente”: este último é o egoísmo que pretende se livrar de um *si-mesmo* que quer morrer. Para o egoísmo do *si-mesmo* sadio, a autopreservação não é questão. Nos termos do discurso “Da virtude dadivosa”, podemos traduzir o “egoísmo do *si-mesmo* sadio”, como “egoísmo do corpo elevado”, cujo espírito arrebatado deseja ser “criador, estimador, amador e de tudo benfeitor”.

Mas o que é esse corpo elevado? É signo de elevação a presença, no corpo, de uma “alma dadivosa”. Sua ausência se expressa no “Tudo para mim” do “senso degenerante” que anseia apenas pela autoconservação do indivíduo. O senso que “voa para cima”, vai rumo à superespécie, ao além-do-homem. Para isso, ele precisa ser “ladrão de todos os valores”. Zaratustra é imperativo nesse ponto: “*Atentai ...*”, ele diz, “... *para cada momento em que vosso espírito quer falar por símbolos: aí está a origem da vossa virtude.*” (Za, Da virtude dadivosa, 2) Ora, os “nomes do bem e do mal”, ou seja, esses nomes de valores, são símbolos: não será a partir deles que constituiremos um saber sobre os valores. Eles apenas “acenam”. Quando o espírito, que é “arauto, companheiro e eco” das lutas e vitórias do corpo, se apropria dos nomes do bem e do mal assaltando todos os valores, ele é signo de um corpo elevado, “ressuscitado”, que arrebatava o espírito para se tornar “criador, estimador, amador e de tudo benfeitor”. O “*Atentai!*” de Zaratustra marca a importância crucial do ímpeto de valorar. É na experiência desse ímpeto que se torna possível o conhecimento sobre a virtude própria, a virtude singular de cada *si-mesmo*.

Notemos que não é o espírito que torna o corpo sublime, mas é o corpo elevado, este que “atravessa a história vindo a ser e lutando”, que torna o espírito virtuoso. A nova virtude desse espírito é “um novo bem e mal”. Seu fundamento é a fisiologia de sua vontade “*que quer em tudo mandar, como a vontade de um amante*”. (Za, Da virtude dadivosa, 2)

A relação entre “mando” e “amor” já havia sido considerada no aforismo 14 de *A gaia ciência*, intitulado “As coisas que chamamos amor”:

... o amante quer a posse incondicional e única da pessoa desejada, quer poder incondicional tanto sobre sua alma como sobre seu corpo, quer ser amado unicamente, habitando e dominando a outra alma como algo supremo e absolutamente desejável. Se considerarmos que isso não é outra coisa senão excluir todo o mundo de um precioso bem, de uma felicidade e fruição; se considerarmos que o amante visa o empobrecimento e privação de todos os demais competidores e quer tornar-se o dragão de seu tesouro, sendo o

mais implacável e egoísta dos “conquistadores” e exploradores; se considerarmos, por fim, que para o amante todo o resto do mundo tornou-se indiferente, pálido, sem valor, e que ele se acha disposto a fazer qualquer sacrifício, a transtornar qualquer ordem, a relegar qualquer interesse: então nos admiraremos de que esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo [*Egoismus*].” (GC, 14)

Como a vontade de um amante

A vontade que quer em tudo mandar *não é* a vontade de um amante: ela é *como* a vontade de um amante. Trata-se de uma analogia. Por conta disso, talvez seja possível a compreensão da vontade que quer em tudo mandar “como a vontade de um amante”, através do querer do amante de *A gaia ciência*. Chiara Piazzesi sublinhou que o aforismo 14 pode ser lido como

um exemplo da maneira como Nietzsche se serve do tema do amor para corroborar certas diretrizes de seu pensamento filosófico ... na época de *A gaia ciência*, Nietzsche explora a ideia da paixão e do estado amoroso como modelo para significar o engajamento profundo, a criatividade, o entusiasmo que embeleza o mundo (sobretudo na ausência de certezas e de garantias objetivas, ou seja, metafísicas) e que é fonte de toda a criatividade, que favorece toda atitude artística — e que, nesse sentido, é condição necessária para a realização da tarefa filosófica da transvaloração que Nietzsche vislumbra. (PIAZZESI)

Ainda segundo Piazzesi, Nietzsche “... *esboça no aforismo 14 as premissas e o ponto de partida de uma problematização histórica e genealógica da paixão por excelência: o amor.*”, já lançando mão do método que vai caracterizar as investigações empreendidas na maturidade. Por conta dessas indicações, tentaremos compreender a “vontade de um amante” do *Zarathustra*, a partir das reflexões sobre o amor sexual em *A gaia ciência*.

Nas linhas que abrem o aforismo, Nietzsche lança a suspeita de que os termos “cobiça” [*Habsucht*] e “amor” sejam dois nomes para um mesmo impulso, ainda que evoquem sentimentos diversos quando deparamos com eles. Aqui encontramos uma premissa fundamental do pensamento nietzschiano: o uso consagrado das palavras determina a disposição em relação aos impulsos que elas devem designar; mas esse uso se consagra a partir da perspectiva de quem nomeia e, por isso, também revela a disposição original de quem nomeia. No caso do impulso em questão no aforismo 14, a ânsia por propriedade, ele é chamado “cobiça” por aqueles que “já possuem” e, portanto, têm esse impulso mitigado — além de temer por sua propriedade — e é chamado “amor” pelos insatisfeitos. No interesse daqueles que temem por sua propriedade, ele é condenado, e no interesse

dos “sedentos”, ele é “glorificado como ‘bom’”. Nietzsche afirma que todo amor é “ânsia por nova propriedade”, seja ele “amor ao próximo, ao saber, à verdade, e toda ânsia por novidade”, além de fornecer uma definição de possuir, que é a transformação de algo novo em nós mesmos³⁰. Esse processo de apropriação é necessário para que não nos cansemos de nós mesmos (“pouco a pouco nos enfadamos com o que é velho”), e sustentemos nosso prazer conosco [*Unsere Lust an uns selber*]. “Prazer consigo” é o que os corpos elevados de *Assim falou Zaratustra* chamam de sua virtude:

“Virtude dadivosa” — assim denominou Zaratustra um dia o inominável.

E também aconteceu então — em verdade pela primeira vez! — que sua palavra beatificasse o egoísmo, o sadio, inteiro egoísmo que brota de uma alma poderosa: —

— de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho.

O corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si. O prazer consigo desses corpos e almas chama a si mesmo “virtude”. (Za, III, Dos três males, 2)

O prazer consigo que está na origem da busca pela satisfação da ânsia de propriedade deve estar também na origem do querer do amante se, como propõe Nietzsche, é no comportamento do amante em relação ao objeto de seu “amor sexual” que essa ânsia se revela com maior clareza. Nietzsche propõe ainda que houve na história uma “glorificação e divinização” do amor sexual, a partir das quais, surpreendentemente, se extraiu a noção de amor como o oposto do egoísmo. Mas essa surpresa é apenas retórica: ele já havia dito que a glorificação da ânsia de propriedade na nomeação “amor” era obra dos insatisfeitos, ou seja, dos mais interessados em conquistar nova propriedade. Na hipótese colocada por Nietzsche, foram justamente aqueles que não encontravam os meios para satisfazer seus anseios eróticos que chamaram esses anseios de “amor”; na medida em que eram a maioria — ainda na hipótese de Nietzsche — eles consagraram o uso do nome “amor” para designar seu anseio frustrado — nisso revelando o seu desconhecimento do assunto, porque aqueles que tiveram oportunidades para vivenciar o “amor”, que tiveram “posses e satisfação bastantes”, podiam reconhecer Eros como um “demônio furioso” e não, lançando mão de uma expressão do psicanalista Jacques Lacan, como “cordeirinho do bom pastor”. Sófocles, “o mais benquisto e adorável de todos os atenienses”, foi um desses “blasfemos”, segundo Nietzsche.³¹ Nesse ponto, Nietzsche soa platônico. O amor nunca é satisfeito: em seu domínio, tanto os possuidores quanto os despossuídos vivem atormentados pela ânsia de propriedade, seja ela chamada “cobiça”, seja ela chamada “amor”. Ou seja, nenhuma posse é perene:

30 É nesse sentido que para a “alma poderosa” tudo que está ao seu redor se torna espelho, como se lê no trecho do *Zaratustra* citado em seguida.

31 A referência aqui parece ser a desmesura de Dejanira e Hércules em *As Tarquíncias*.

Pouco a pouco nos enfadamos do que é velho, do que possuímos seguramente, e voltamos a estender os braços; ainda a mais bela paisagem não estará certa de nosso amor, após passarmos três meses nela, e algum litoral longínquo despertará nossa cobiça: em geral, as posses são diminuídas pela posse. (GC, 14)

Nessa passagem, a ânsia de propriedade é nomeada “cobiça” ou “amor”, esteja ela satisfeita com “a mais bela paisagem na qual se vive há três meses”, ou anelando por “algum litoral longínquo”. Ou seja, o postulado de Nietzsche, que parece fazer eco àquele de Diotima no banquete platônico, é que a ânsia de propriedade pode conhecer “alguma calma”, mas nunca a satisfação plena. Sendo assim, o prazer consigo nunca é algo que se tem de uma vez por todas, mas algo que é sempre preciso reconquistar: *“Enfadar-se de uma posse é enfadar-se de si mesmo.”* A diferença entre o discurso de Diotima e o de Nietzsche está na diferença entre seus enunciadores. Sócrates, como desprezador do corpo, termina por enunciar um erotismo miserável, enquanto o filósofo da vontade de poder, através de seu *Zarathustra*, vai redimir a ânsia de propriedade na “vontade de em tudo mandar, como a vontade de um amante”, origem da virtude dadivosa. Em vez de anelar pela perenidade da posse, o filósofo da vontade de poder anela pela busca.

Ainda no aforismo 14 de *A gaia ciência*, Nietzsche reconhece a possibilidade de *“uma espécie de continuação do amor, na qual a cobiçosa ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede conjunta de um ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é amizade.”* (GC, 14) Podemos concluir, então, que em *A gaia ciência* Nietzsche propõe uma espécie de “sublimação” da ânsia de propriedade na relação de amizade: algo que “existe no mundo, aqui e ali”. Mas as perguntas que parecem convocar testemunhas desse “amor” soam melancólicas. *“Ah, como os semelhantes são difíceis de digerir!”*, leremos no quinto livro de *A gaia ciência*. E no discurso “Do amigo”, ouviremos Zarathustra perguntar: *“Mas dizei-me, homens, qual de vós é capaz de amizade?”* No entanto, nesse mesmo discurso ele parece revelar o anelo por um amigo: *“Eu e mim estamos sempre muito envolvidos numa conversa: como suportar isso se não houver um amigo? (...) Ah, existem profundezas demais para todos os eremitas. Por isso eles tanto anseiam por um amigo e suas alturas.”* Paul von Tongeren propõe que os pensamentos de Nietzsche sobre a amizade fornecem um “exemplo perfeito” daquilo que o filósofo chama de niilismo:

Em sua crítica da irrealidade do ideal de amizade o que nós ouvimos com clareza é justamente o anelo por esse ideal de amizade. Mas esse anelo por amizade já é afetado pela disposição cética em relação à possibilidade de sua efetivação. Essa é uma caracterização perfeita da catástrofe niilista de nosso tempo: nós percebemos inevitavelmente que permanecemos ligados a coisas nas quais não podemos mais acreditar. (TONGEREN, 2013, p. 412)

Ora, porque o sentido da amizade é um dos sentidos do nihilismo — seguindo aqui a leitura de Tongeren — o aforismo 14 termina em tom menor, melancólico. Mas no *Zaratustra*, em vez desse anelo frustrante por “sublimação” o que aparece é a “elevação” da ânsia de propriedade na virtude dadivosa. A elevação se dá quando o sentido desse impulso é outro: não mais o amor sexual, não mais o ideal de amizade. A vontade que quer em tudo mandar, que é análoga à vontade de um amante de *A Gaia Ciência* e por isso quer “poder incondicional”, que se acha disposta “a fazer qualquer sacrifício, a transtornar qualquer ordem, a relegar qualquer interesse”, é conclamada a servir, no discurso de Zaratustra, o “sentido da terra”:

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra — sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido: um sentido humano!

(...)

Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!

Sabendo purifica-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o homem do conhecimento, todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma se torna alegre.

Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudará também teu doente. Seja essa tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio.

(...)

Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: — e dele o super-homem. (Za, Da virtude dadivosa, 2)

Ou seja, em vez de servir uma dama, à maneira de um cavaleiro provençal, a vontade deve servir o “sentido da terra” que é um “sentido humano”: servir o sentido da terra é dar sentido à terra. O animal capaz dessa doação de sentido é o homem, o animal que valoriza: dar sentido é valorar. Por isso o “amor dadivoso”, que é também egoísmo “sadio e sagrado”, se tornará “ladrão de todos os valores”. Ele rouba dos céus para dar à terra. Ele quer dar valor e sentido à terra.

Mas além do amor dadivoso, Zaratustra conclama também o conhecimento ao serviço do sentido da terra: o saber que serve ao sentido da terra purifica o corpo. Essa “purificação” é a sacralização dos instintos que a tradição filosófica e as religiões quiseram aniquilar, declarando-os impuros. Os desprezadores do corpo tomam a alma como algo distinto do corpo e conclamam à elevação daquela através da mortificação do corpo. O fisiólogo Zaratustra, para quem “alma” é apenas o nome de algo no corpo, propõe que se purifique o corpo, livrando-o dos “delírios e enganos” inscritos nele pela tradição e pela religião, para que ele se eleve, alegrando a alma. O conhecimento que promove a purificação e elevação do corpo é um conhecimento experimental.

Não se trata de um saber que é acúmulo de informações ou transmissão de verdades, mas de um saber que enseje a experimentação, a tentativa: um saber do corpo, do si-mesmo. Mas qual é o estatuto desse conhecimento?

Nietzsche abre o aforismo “O que significa conhecer”, de *A Gaia Ciência*, citando Spinoza: “*Non ridere, no lugere, neque detestari, sed intelligere!* [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!]” Nietzsche extraiu essa linha do *Tratado Político*, acrescentando a exclamação e excluindo o objeto. No original encontramos:

... trabalhei cuidadosamente para não rir, lamentar ou detestar, mas para compreender as ações humanas e, para isso, eu observei paixões como o amor, o ódio, a raiva, a inveja, a ambição, a pena, além de outras perturbações da mente, não sob a luz dos vícios da natureza humana, mas como propriedades tão pertinentes a ela como o calor, o frio, a tempestade, o trovão são pertinentes à natureza da atmosfera ...

Em princípio, encontramos nesse trecho uma proposta que se parece muito com a de Nietzsche: compreender as ações humanas de um ponto de vista livre da moralidade. A diferença fundamental é que Spinoza falhou em não reconhecer as “perturbações da mente” nele mesmo. No aforismo em questão, Nietzsche afirma que a compreensão precisa da perturbação, que não é possível uma compreensão isenta do riso, do lamento ou da aversão:

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos ... (GC, 333)

Spinoza não teria compreendido que “... a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente ...” (idem). E a exaustão que, segundo Nietzsche, acomete todos os pensadores, talvez seja efeito dessa atividade inconsciente, do combate dos impulsos que precede uma certa tranquilização desses impulsos e a constituição de um “contrato” cuja letra é o pensamento consciente. Como ele chega no momento da exaustão, o pensamento consciente é “a espécie menos vigorosa de pensamento”, ou seja, os pensamentos mais fortes são aquelas “unilateralidades” que se enfrentam heroicamente na batalha que produz o conhecimento. Disso, podemos inferir que o saber que purifica o corpo é o saber desses pensamentos vigorosos que atuam inconscientemente. Esses pensamentos são expressão dos impulsos mesmos, enquanto os pensamentos conscientes são expressão do contrato entre os impulsos. O homem do conhecimento

de “A virtude dadivosa” tem o saber sobre a origem daquilo que ele conhece: ele se apropria do conflito dos impulsos. Porque ele sabe a partir de suas vivências e tentativas, ele pode sacralizar os instintos cujo “jogo conflitual” que, segundo Patrick Wotling, Nietzsche chama de “corpo”:

O corpo é um conceito que, em Nietzsche, só tem sentido em referência à teoria dos afetos. Não se trata, pois, de uma entidade material, um substrato físico autônomo, uma *res extensa*, mas sim, de um termo que serve para designar, em sua multiplicidade irreduzível, o jogo conflitual dos instintos que não é senão a vontade de potência. (WOTLING, 2013, p. 124)

Se “corpo” é o termo de que Nietzsche se serve para designar o “jogo conflitual de instintos que não é senão a vontade potência”, podemos inferir, acompanhando Wotling, que o corpo não é algo dado de uma vez por todas:

Ao forjar a expressão vontade de potência, Nietzsche quer designar simultaneamente um jogo de forças, de afetos, de sentimento de prazer que acompanha uma luta, que é um processo de assimilação e crescimento, em outras palavras, uma tendência permanente a sobrepujar a si mesmo. (idem, p. 113)

Sendo assim, podemos dizer que o corpo, como vontade de potência, é um “processo de assimilação e crescimento”, uma “tendência permanente a sobrepujar a si mesmo”. Essa ideia fica mais clara se recorrermos ao comentário de Ribeiro de Moura:

... quando Nietzsche descreve o mundo como vontade de potência sua intenção não é, de forma alguma, reduzir as realidades a uma realidade única ... ela [a vontade de potência] não designa um ser, um conteúdo ôntico ou uma qualidade qualquer. (RIBEIRO DE MOURA, 2104, p. 196)

Por isso, pensar o corpo como vontade de potência é afastar-se de qualquer “ficção substancialista”, por exemplo, da definição cartesiana do corpo como *res extensa*: ele não é coisa, nem extensão:

Ao comentar os conceitos físicos com os quais se descreve a natureza, tais como “coisa”, “causa”, ou “átomo”, Nietzsche adianta que, uma vez eliminadas essas ficções substancialistas, restam na natureza apenas quantidades dinâmicas em uma relação de tensão com outras quantidades dinâmicas, e cuja essência consiste em sua relação com as demais quantidades, em seu atuar sobre elas. (idem, p. 197)

Partindo da hipótese da vontade de poder, o corpo passa a ser uma relação de tensão entre diversas quantidades. Mas como delimitar a singularidade da relação *dessas* quantidades que participam daquilo que, fenomenalmente, apreendemos como *nosso* corpo, como *nossa* vida? Sem essa delimitação, não é possível pensar o *individuum*, nem mesmo como *dividuum*. Não é possível pensar o si-mesmo e seu egoísmo.

“A vida é a própria fenomenalidade da vontade de potência e, consequentemente, a sua verdadeira realidade”, afirma Ribeiro de Moura em sua tentativa de apreensão do conceito de vontade de poder, mantendo-se fiel ao “fenomenalismo” de Nietzsche. Como se sabe, em um capítulo extensivamente comentado de *Crepúsculo dos Ídolos*, o “mundo verdadeiro” se tornou “fábula”, e nem faz mais sentido falar em um “mundo aparente”: “*Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? ... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, IV, 6) Essa abolição é o fim do “erro” substancialista. Agora é possível afirmar que a vontade de poder é a vida, sem pensá-la como a “verdade” subjacente ao “fenômeno” vida.

Nietzsche reconhece na vida a vontade potência em sua facticidade, enquanto a vida naturalmente se relaciona e, em seu relacionar-se, exprime a vontade de potência: viver é essencialmente apropriação, violação, dominação do outro e do mais fraco, ela é opressão severidade. Em todo corpo vivo realiza-se este caráter fundamental: ele precisará crescer, alcançar a preponderância — e isso não por alguma moralidade ou imoralidade, mas porque ele vive e a vida é vontade de potência. (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p. 198)

A individuação não é uma “ilusão”, como quis Schopenhauer, nem uma “injustiça”, como quis Anaximandro — concepções carregadas de “moralidade e imoralidade”, de “verdade” e de “justiça”. Ela é a diferenciação pressuposta nesse processo de “apropriação, violação, dominação do outro e do mais fraco”. Por isso a vontade de potência é plurívoca: isso é exigência do jogo que a criança de Heráclito joga com ela mesma.

... se a vida é uma relação de tensão, a preponderância nunca será total, o opositor nunca será eliminado, caso em que a tensão e a relação desapareceriam. Se a vontade de potência requer a resistência, existe aqui um jogo, nunca uma guerra total.

(...)

Assim, a estrutura fundamental visada pelo conceito de vontade de potência é a limitação de uma ambição ilimitada ... a vida será compreendida por Nietzsche como uma luta de potências, em que diferentes centros de força se determinam por sua relação a potências antagônicas. (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p. 199-200)

A determinação dos diferentes centros de força é o processo de individuação. Trata-se da constituição dos corpos que são, cada um deles, “jogo conflitual dos instintos”, seguindo com a definição do conceito proposta por Wotling — definição que parece estar de acordo com as formulações sobre a vontade de potência oferecidas por Ribeiro de Moura. Assim, na medida em que instintos são forças, cada corpo vivo é uma relação de conflito entre um conjunto determinado de forças que se reconfigura permanentemente e que se limita no antagonismo com outras forças: essa relação de conflito é a vida. É em nome da própria vida que a preponderância a qual aspira

todo corpo vivo nunca é total: em nome da própria vida ela é impossível ou, ao menos até agora, não constatada. Essa impossibilidade é experimentada como sofrimento.

É por conta dessa impossibilidade que os desprezadores do corpo, os “doentes e moribundos” que são também os “trasmundanos”, “inventaram as coisas celestiais”. Zaratustra experimentou essa doença: ele esteve entre aqueles para quem o mundo era a “... *obra de um deus sofredor e atormentado (...) eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição, e imagem imperfeita — um ébrio prazer para seu imperfeito criador ...*”. (Za, Dos trasmundanos) Trata-se da concepção pessimista do mundo como obra de um criador imperfeito que precisa desviar o olhar do seu próprio sofrimento. Esse pessimismo foi superado com a constatação de que o deus imperfeito era um fantasma produzido pelo sofrimento de Zaratustra:

Homem 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!

Que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma *fugiu* de mim! (Za, Dos trasmundanos)

Eis a distinção entre Zaratustra e os outros sofredores, os “trasmundanos”: esses não puderam se superar e afugentar seus fantasmas porque estavam cansados; eram corpos que desesperaram do corpo e da terra. O corpo sadio de Zaratustra reconfigurou-se em um “novo orgulho” e uma “nova vontade”. Não mais o orgulho com a criação das “coisas celestiais”, mas com a criação do “sentido da terra”; não mais, a vontade de “caminhos celestiais” para escapar da própria miséria, mas a vontade do “caminho que o homem percorreu cegamente”: “... *declará-lo bom e não mais se esgueirar para fora dele, como os doentes e moribundos!*” (Za, Dos trasmundanos) Quem ensina esses novos orgulho e vontade é um “honestíssimo ser”, o *eu*. No que diz respeito à honestidade do *eu* não há distinção entre o *eu* do corpo sadio e o *eu* do corpo doente: ambos são honestos na medida em que sempre falarão de *seu* corpo. Até mesmo o *eu* doente que anseia pelo êxtase arrebatador que o livraria do corpo e da terra deve o “espasmo” e a “volúpia” desse arrebatamento a *esse* corpo e a *essa* terra. O *eu* não pode evitar falar do corpo e querer o corpo, esse é o sentido da sua honestidade. No entanto, existem graus de honestidade: “*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.*” Os discursos mais honestos são aqueles que falam do corpo e da terra, e os menos honestos são aqueles que falam das coisas celestiais. No fim das contas, honestidade é proximidade ao corpo e à terra. Nesse pensamento já encontramos a pré-configuração do problema do significado do ideal ascético que será o fio condutor da terceira dissertação da *Genealogia*: lá Nietzsche se pergunta sobre os motivos da vida que nega a si própria. No fundo, é o mesmo problema que se apresenta no discurso *Dos trasmundanos*: por que um corpo

produz um discurso que nega o próprio corpo? A resposta já está dada: porque se trata de um corpo doente, que quer perecer.

O grande desprezo do criminoso

Em meio ao cortejo dos doentes que encontramos no primeiro livro do Zaratustra, encontramos um cujo desejo de perecer se faz consciente e se expressa como grande desprezo. Por conta disso, ele faz lembrar os grandes desprezadores do Prólogo, aqueles que preparam a terra para o além-do-homem. Mas o grande desprezo do criminoso pálido não se transfigura em anseio pelo além-do-homem, em anseio pelo vir-a-ser. Ele não é capaz de dar aos seus impulsos o sentido da terra: *“Meu Eu é algo que deve ser superado: meu Eu é o grande desprezo do homem.”*, diz o criminoso pálido. (Za, Do criminoso pálido) Ele se distingue do último homem, o *“... homem mais desprezível, que não sabe desprezar a si mesmo.”* (Za, Prólogo, 5). No entanto, ele não é capaz de superar o próprio desprezo: ele empalidece diante da imagem de seu ato: *“Uma imagem fez empalidecer esse homem pálido. Ele era da mesma altura de seu ato, quando o realizou; mas não lhe suportou a imagem depois de realizado.”* O criminoso pálido é um tipo forte tornado doente.

Em “O criminoso pálido”, Nietzsche distingue o pensamento, o ato e a imagem do ato, acrescentado que não existe uma relação de causalidade entre eles, que não existe uma sequência de deliberação, ação e representação do ato. No lugar da deliberação e da representação, o que existe antes e depois do ato é “loucura”. A loucura que sucede o ato — loucura da imagem — faz o criminoso pálido buscar redenção desse ato. É o “juiz vermelho”³² quem fornece a fórmula dessa redenção através da racionalização da loucura que precede o ato: a justificação do assassinato motivado pela ânsia da “felicidade da faca” através do roubo. O juiz vermelho não pode reconhecer a felicidade da faca: ele não pode legitimar a loucura. Com alguma liberdade³³, podemos relacionar a figura do juiz vermelho ao rubor do criminoso pálido diante da própria loucura. Assim, esse juiz é a “pobre razão” do criminoso, que aconselha o roubo para eliminar a vergonha:

“Que importa o sangue?”, falou [a pobre razão], “não queres ao menos praticar um roubo ao mesmo tempo? Tirar vingança?” E ele deu ouvidos à sua pobre razão: as palavras desta lhe pesaram como chumbo — então ele roubou ao matar. Não queria se envergonhar de sua loucura. (Za, Do criminoso pálido)

32 Em nenhum dos comentários que consultamos, encontramos uma interpretação convincente da figura do “juiz vermelho”. A fala desse juiz faz eco à fala da “pobre razão” do criminoso pálido. O juiz vermelho diz: “A pobre razão do criminoso aconselha o roubo”, e diminui a importância do assassinato.

33 Numa leitura mais restrita, “juiz vermelho” pode se referir muito simplesmente à toga vermelha usada pelos juízes da Suprema Corte Federal da Alemanha.

O juiz vermelho pode ser a imagem da vergonha do criminoso pálido diante de sua doença:

O que é esse homem? Um emaranhado de serpentes selvagens, que raramente têm sossego estando juntas — então saem, cada qual por si, em busca de presas pelo mundo.

Vede esse pobre corpo! O que ele sofreu e desejou, essa pobre alma interpretou para si — interpretou como prazer assassino e anseio pela felicidade da faca. (idem)

O “prazer assassino” e a “felicidade da faca” são interpretações mórbidas do grande desprezo. O ato do criminoso pálido é interpretação da sua “pobre alma”, que sua “pobre razão” envergonhada procura justificar através do roubo e da vingança para satisfazer o veredicto do juiz vermelho: “*Por que, afinal, esse criminoso matou? Ele queria roubar*”.

Sobre o tipo do criminoso, podemos ler no *Crepúsculo dos Ídolos*:

O tipo criminoso é o tipo do ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma natureza e forma de existência mais livre e mais perigosa, em que tudo o que é arma e armadura, no instinto do homem forte, *tem direito a existir*. Suas *virtudes* foram proscritas pela sociedade; os instintos mais vivos de que é dotado logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia. (CI, IX, 45)

Pessimismo da fraqueza e pessimismo dionisíaco

Nada parece desautorizar a aplicação dessa psicologia do tipo criminoso ao criminoso pálido. O que ganhamos com essa aplicação, é a possibilidade de dizer que *nele*, o “grande desprezo” é produção de um tipo forte tornado doente. Como vimos no capítulo anterior, o sacerdote também é um tipo forte tornado doente. Aliás, o próprio Zaratustra é um tipo forte tornado doente, porque é um convalescente. Assim, encontramos três produções diferentes desses fortes tornados doentes: o grande desprezo, as coisas celestiais e a convalescença. As duas primeiras são sentidos do niilismo, e a terceira é a superação do niilismo na assunção do sentido da terra. Recorrendo ao comentário de Gilles Deleuze, podemos dizer que a invenção das coisas celestiais é o primeiro sentido do niilismo:

O todo da vida se torna irreal, é representado como aparência, assume o valor de nulo em sua integridade. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprasensível em todas as suas formas (Deus, essência, bem, verdade), a ideia de valores superiores à vida, não é um exemplo entre muitos, mas o elemento constitutivo de toda ficção. Valores superiores à vida são inseparáveis de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. (DELEUZE, p. 147-148)

Mas há também um niilismo reativo que é a negação das coisas celestiais:

Reage-se contra o mundo suprasensível e os valores mais altos, sua existência é negada, sua validade é recusada — isso não é mais a desvalorização da vida em nome dos valores mais altos, mas a desvalorização dos próprios valores mais altos. (idem)

O que resta, é a vida desprovida de valores, o “pessimismo da fraqueza”, as “forças reativas reduzidas a elas mesmas”. (idem) O ato do criminoso pálido e a essencialização desse ato — “... *a exceção se converteu em essência para ele.*” — são sintomas da fraqueza de sua “pobre alma”. Ele enrubesce diante do “emaranhado de serpentes selvagens”, do “amontoado de doenças” que é o seu corpo, seu si-mesmo, diante daquilo que Nietzsche diagnosticará no *Crepúsculo dos Ídolos* como “fraqueza da vontade”, “incapacidade de não reagir a um estímulo”. (CI, V, 2) A vergonha e o horror de si impedem a superação de seu estado e ele se fixa no grande desprezo pela “... *vida depreciada que agora [na vigência do niilismo reativo] persiste em um mundo sem valores, esvaziada de sentido ou propósito, deslizando ainda mais em direção ao seu nada.*” (DELEUZE, p. 147-148) O criminoso pálido não suporta esse mundo que ele não pode mais negar em função das coisas celestiais, e nem tem saúde para afirmar em função do sentido da terra.

Em contrapartida a esse pessimismo da fraqueza, podemos encontrar no livro V de *A gaia ciência* o pessimismo do homem dionisíaco, o “*mais rico em plenitude vida*”, que 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 mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.*” (GC, 370) Esse homem não precisa anular seu ato através da lógica tranquilizadora que, no caso do criminoso pálido, decreta: ele queria roubar, logo, matou. E ele não essencializa o ato, fazendo-se, univocamente, criminoso e desprezível. Seu corpo permite a plurivocidade que, para Nietzsche, é signo da grande saúde. Assim como o criminoso pálido, ele também sofre, mas sofre de abundância de vida.

Nesse mesmo aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche distingue dois tipos de sofredores: aqueles que sofrem de “abundância de vida” e aqueles que sofrem de “empobrecimento da vida”. O criminoso pálido é um sofredor do segundo tipo: sua “pobre alma” interpretou o seu sofrimento como anseio pela felicidade da faca e, então, ele matou. Como já vimos, foi sua “pobre razão” que aconselhou o roubo para justificar o assassinato, para tratar a vergonha da loucura anterior ao ato. Mas o criminoso pálido não é um doente qualquer: Zaratustra reconhece sublimidade em seu julgamento de si, cuja sentença é o grande desprezo do homem — “*Julgar a si mesmo foi seu grande momento: não deixeis que o sublime retorne à sua baixeza!*”, conclama Zaratustra, dirigindo-se aos juízes. O grande momento do criminoso pálido foi o julgamento de si, e não o crime. Ele é sublime em relação ao último homem que já não sabe desprezar a si mesmo; sua única

redenção é uma morte rápida. O último homem, como se lê no Prólogo do *Zaratustra*, tem a vida mais longa, assim como os “bons” de “Do criminoso pálido” — “... *eles têm sua virtude para viver muito tempo, e numa miserável satisfação.*” (Za, Do criminoso pálido) Porém, tanto o criminoso pálido, quanto o inventor da felicidade, são avatares daquilo que Deleuze chamou “niilismo passivo”: ambos aguardam passivamente sua aniquilação. Ambos são *décadents*, se aceitarmos a leitura de João Constâncio quando ele afirma que “O termo ‘*decadência*’ designa, por assim dizer, a expressão fisiológica do niilismo — é o próprio cansaço do homem em relação a si próprio, a sua náusea em relação a si próprio, a sua grande pena de si mesmo, o seu mais profundo ressentimento contra si próprio e contra a própria existência em geral.” (CONSTÂNCIO, 2012, p. 54) A diferença entre o criminoso pálido e o último homem, como já assinalamos, é que o primeiro é capaz do desprezo e encontra redenção na morte rápida, enquanto o segundo prolonga sua existência em miserável satisfação; o primeiro é um forte tornado doente, enquanto a doença do segundo é, por assim dizer, “essencial”.

Constâncio lança mão da formulação de Robert Pippin, que pensa o niilismo como “fracasso do desejo”³⁴ para afirmar que o último homem “... *padece de ter o seu desejo — o seu éros — fisiologicamente enfraquecido, ‘doente’, ‘decadente’.* Mesmo que viva com a sensação de estar ‘satisfeito’, a forma mais intensa de desejo — a máxima intensificação do desejo — está-lhe inteiramente vedada.” (CONSTÂNCIO, 2012, p. 69)

Nesse “fracasso do desejo”, na falta da “*sobreabundância de força*” que intensifica o desejo e faz querer — não o “*nada*” — mas o conhecimento, e também a experiência pessoal, do caráter trágico da existência.” (idem), reconhecemos a incapacidade para o egoísmo sadio, para a virtude dadivosa que tem sua origem na “vontade que quer em tudo mandar, como a vontade de um amante” (Za, I, Da virtude dadivosa, 1) Esse “mando”, entendido no sentido extra-moral, será redimido por Zaratustra no discurso “Dos três males” como “ânsia de domínio” (*Herrschaft*), junto da volúpia e do egoísmo (*Selbstsucht*).

Dadivosidade e domínio

Ânsia de domínio é tanto “a terrível professora do grande desprezo”, quanto aquela que “... *sobe sedutoramente aos puros e solitários e até alturas que bastam a si mesmas, ardente como um amor que sedutoramente pinta purpúreas bem-aventuranças no céu e na terra.*” (Za, III, Dos três males, 2) Na passagem sobre a ânsia de domínio, Zaratustra revela que “virtude dadivosa” foi o “nome de virtude” que ele encontrou para “batizar” essa ânsia, que até então permanecia

34 Nesta linha, e com toda a propriedade, Robert Pippin concebe o niilismo nietzschiano como um “fracasso do desejo”, ou uma “patologia do desejo humano”. Para Nietzsche, o niilismo é, antes de mais, um fenômeno que diz respeito ao desejo e, portanto, aos “afetos”, um fenômeno “fisiológico”. (CONSTÂNCIO, 2012, p. 53)

“inominável”, ao menos como virtude. O discurso “Da virtude dadivosa” é proferido por Zaratustra quando ele se encontrava na planície, junto de seus discípulos; o discurso “Dos três males” é oferecido logo após o regresso de Zaratustra à solidão dos montes. Este é precedido por “O regresso”, um diálogo de Zaratustra com sua solidão, que o recebe de volta na montanha depois de mais uma estada na planície:

Ó Zaratustra, sei de tudo, e também que no meio de muitos homens estavas mais *abandonado*, único que és, do que jamais estiveste comigo!

Uma coisa é o abandono, outra é a solidão. Isso — aprendeste agora! E que sempre serás, entre os homens, selvagem e alheio:

— selvagem e alheio ainda quando te amem: pois antes de tudo eles querem ser *poupados*!

Mas aqui estás contigo e em casa; aqui podes falar tudo e desabafar todas as razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos escondidos, empedernidos.

Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade.

De forma direita e direta podes falar aqui a todas as coisas: e, em verdade, aos seus ouvidos soa-lhes como um louvor que alguém fale com todas as coisas sem rodeios.” (Za, O regresso)

Na planície, onde “tudo fala e nada é ouvido”, onde “Alguém pode anunciar sua verdade com sinos: os merceeiros do mercado lhe cobrirão o som com o tilintar dos níqueis!” (Za, O regresso), Zaratustra nomeou o inominável com nome de virtude, mas é na elevação da montanha que ele pode falar da virtude do inominável.

O abandono vivenciado por Zaratustra na planície é abandono de si. Por compaixão, Zaratustra aprendeu a disfarçar-se: condição para permanecer entre os “pobres de espírito”. Mas “a compaixão torna bafiento o ar para todas as almas livres.” Nas ilhas bem aventuradas, ele já havia marcado sua distância em relação aos “bem aventurados em sua compaixão”: eles são desavergonhados — “O homem nobre impõe a si mesmo ter vergonha diante de todos que sofrem.” Ou seja, Zaratustra recusa a “pequena alegria” da compaixão: para o homem nobre, ela não é coisa que se festeje, louve, divulgue. Nele, quando ela aparece, vêm acompanhada da vergonha. Para que ele possa louvar todas as coisas falando delas sem rodeios, é preciso que ele se afaste daqueles que querem ser poupados e regresse à sua solidão, onde pode reencontrar sua fala: onde pode falar da virtude dadivosa como ânsia de domínio:

Ânsia de domínio: mas quem chamaria “ânsia” quando o que é alto desce, desejando o poder? Em verdade, nada há de malsão e sôfrego em tal desejo e descer!

Que a altura solitária não permaneça eternamente solitária e bastando a si mesma; que a montanha chegue ao vale e os ventos da altura cheguem à baixadas: —

Oh, quem encontraria o nome certo de virtude para batizar esta ânsia? “Virtude dadivosa” — assim denominou Zaratustra um dia o inominável. (Za, Dos três males, 2)

A virtude dos homens da planície é a “virtude que apequena”.

Para a pequena virtude gostariam de me atrair e louvar; ao tique-taque da pequena virtude gostariam de persuadir meu pé.

Ando em meio a esse povo e mantenho os olhos abertos: eles ficaram menores e se tornam cada vez menores: — mas isso se deve à sua doutrina da felicidade e da virtude.

É que são modestos também na virtude — pois querem o bem-estar. Mas somente a virtude modesta condiz com o bem-estar. (Za, Da virtude que apequena, 2)

Virtude modesta é a “virtude” da obediência, que faz até mesmo do dominante o “primeiro servidor”. Nele, ela é hipocrisia. Na maioria, ela é covardia e mediocridade. Nos dois casos, o que se quer é “bem-estar”, o objeto do instinto gregário que, como sublinha Ribeiro de Moura, “... é adestrado para a obediência, em detrimento da arte de comandar.” (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p. 105) Ambos, o dominante e a maioria, fazem o bem para que não lhes façam mal: “*Redondos, corretos e bondosos são eles uns com os outros, tal como grãos de areia são redondos, corretos e bondosos uns com os outros.*” (Za, Da virtude que apequena, 2) Por isso, entre eles, Zaratustra é um abandonado: “... eles não me perdoam que eu não tenha inveja de suas virtudes.” (idem) Por isso, é somente com sua solidão que ele pode fazer o elogio da “volúpia”, da “ânsia de domínio” e do “egoísmo”. O discurso “Dos três males” não é um discurso para a planície. Ele se articula a partir de três questões: “*Por qual ponte vai o hoje para o algum dia? Sob qual coação o que é alto se obriga a descer ao que é mais baixo? E o que diz ao mais alto para ainda — crescer mais? —*” (Za, Dos três males, 1)

Volúpia é a “transbordante gratidão de todo futuro ao presente”; ânsia de domínio é o que faz com que “a altura solitária não permanece eternamente solitária e bastando a si mesma”; egoísmo é o que “brota de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado”. Os três males são as respostas para as três questões redentoras. A partir delas, outros sentidos se revelam e, com estes, outras vontades. A volúpia, “aguilhão” dos desprezadores do corpo, “amaldiçoada como ‘mundo’ pelos trasmundanos, pode ser também “o grande estimulador do coração e o veneravelmente reservado vinho dos vinhos.” A ânsia de domínio que pode ser o “tição e açoite dos mais duros entre os duros de coração”, o “horrendo martírio reservado ao mais cruel”, a “terrível professora do grande desprezo”, pode ser também a “virtude dadivosa”; o egoísmo pode ser a disciplina do convalescente.

Quando se exerce ao modo de “tição e açoite”, de “horrendo martírio”, ela culmina no desprezo de si. Essa ideia aparece em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 137, do capítulo “A vida religiosa”:

Alguns homens têm uma necessidade tão grande de exercer seu poder e sua ânsia de domínio que, na falta de outros objetos, ou porque de outro modo sempre falharam, recorrem afinal à tiranização de partes de seu próprio ser, como que segmentos ou estágios de si mesmo ... é assim que o filósofo defende idéias de ascese, humildade e santidade, cujo brilho faz sua própria imagem parecer terrivelmente feia. (HDH, 137)

Nietzsche chama esse procedimento de “desafio de si mesmo”. Desafio que termina no “escárnio de sua própria natureza” que é, na verdade, um “grau bastante elevado da vaidade”. (idem) Aqui, a ânsia de domínio é introvertida. Ela se aplica em satisfazer a dureza, a crueldade e a vaidade desses que falharam em exercê-la de outro modo. Falharam em exercê-la como virtude dadivosa, para além de si mesmos, ao modo do sentido da terra, combinada à volúpia e ao egoísmo.

Como virtude dadivosa, ela é um “novo bem e mal” (Za, Da virtude dadivosa, 1). Ou seja, ela é uma nova consideração do mundo e da vida. Com isso, já é possível entender o que é a dadivosidade dessa virtude. Ela é, antes de tudo, um “relacionar-se”, retomando aqui a interpretação de Ribeiro de Moura: “... a vida naturalmente se relaciona e, em seu relacionar-se, exprime a vontade de potência: viver é essencialmente apropriação, violação, dominação do outro e do mais fraco, ela é opressão, severidade.” (RIBEIRO DE MOURA, p. 198) A recusa do “relacionar-se” é o movimento contrário ao da dadivosidade. Em termos dinâmicos, extra-morais, dadivosidade é a atuação de centros de força sobre potências antagônicas. Na falta da alma dadivosa, a relação de tensão que caracteriza a própria vida é recusada, e a ânsia de domínio se torna a “terrível professora do grande desprezo”.

A forma “acabada” da expressão da ideia do egoísmo como virtude, encontramos no *Zaratustra*:

E também aconteceu então [em “Da virtude dadivosa”] — em verdade, pela primeira vez — que sua palavra beatificasse o *egoísmo*, o sadio, inteiro egoísmo que brota de uma alma poderosa: —

— de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho.

O corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si. O prazer-consigo desses corpos e almas chama a si mesmo “virtude”.

Com suas palavras sobre o que é bom e ruim, esse prazer-consigo se protege como com bosques sagrados; com os nomes de sua felicidade bane de sua presença tudo que é desprezível.

Bane para longe de si tudo o que é covarde; diz: “Ruim — *isso é covarde!*”. Desprezível lhe parece quem sempre está a se preocupar, lamentar, suspirar, e quem recolhe até as mínimas vantagens. (Za, Dos três males, 2)

Aqui, a alma é poderosa, o corpo é vitorioso, mas também é flexível e convincente; é um corpo e alma que domina, mas é também um corpo e alma dançarino. Exercer poder, vencer e dançar: assim se expressa o egoísmo sadio. O exercício de domínio implicado no egoísmo “sadio e sagrado” da virtude dadivosa é também um exercício de domínio de si. Com este sentido, a expressão “egoísmo sagrado” aparece em uma carta a Lou Salomé, do período em que Nietzsche trabalhava nos três primeiros livros do *Zaratustra*:

... em você está esse impulso a um egoísmo sagrado [*heilige Selbstsucht*] que é o impulso de obedecer ao mais elevado — por causa de não sei qual maldição, você se transformou no oposto: tirar proveito pelo simples prazer de tirar proveito, típico do gato, por amor a nada além da vida. (Carta a Lou Salomé de meados de dezembro de 1882 - BVN1882-347)

Aqui, o egoísmo sagrado implica obediência ao que é mais elevado. Ora, o que se lê no *Zaratustra*, é que a virtude mais elevada é uma virtude dadivosa, e que “virtude dadivosa” é o nome de virtude da ânsia de domínio. Ela é o egoísmo sadio e sagrado que exerce sua ânsia de domínio como domínio de si; o oposto disso é maneira de “gatos e lobos” (Za, Da virtude dadivosa, 1) O domínio de si impede que o eu seja engolido pelas coisas. (HDH, 137) A satisfação do domínio de si é prazer-consigo [*Selbst-Lust*]. O eu dadivoso faz das coisas o espelho que reflete sua satisfação consigo mesmo porque tem o olhar que “reluz como ouro”. (Za, Da virtude dadivosa, 1) Essa reflexão se espalha como eco de “suas palavras sobre o que é bom e ruim”, dos “nomes de sua felicidade”, banindo, garante Zaratustra, tudo o que é desprezível: “... *quem sempre está a se preocupar, lamentar, suspirar, e quem recolhe até as mínimas vantagens*”. (Za, Dos três males, 2) A ânsia de domínio como virtude dadivosa, é a ânsia de valorar. Sua valoração, expressa nos termos “bom e ruim” (Za, Dos três males, 2), revela um espírito nobre; a ânsia de domínio dos desprezíveis, quando se exerce sobre as coisas, busca tirar proveito, recolher as mínimas vantagens em nome de uma vida que teme por si mesma, porque se experimenta como fraqueza. Como saberemos na *Genealogia*, ela se expressa nos valores “bom” e “mau”.

Nos doentes, a volúpia, a ânsia de domínio e o egoísmo são tiranos cruéis. Os termos com os quais Zaratustra designa esses “males” nos enfraquecidos são “cilício”, “fogo lento”, “adocicado veneno”, “tição”, “açoite”, “maldoso moscardo”, “terrível professora”. Entre os sadios, a obediência a si próprio, o domínio de si, não se exerce ao modo da tirania. No entanto, o fim das tiranias dos impulsos não deve dar lugar ao *laissez-aller* desses impulsos. Zaratustra sabe que seu ensinamento pode ser interpretado dessa maneira e, por isso, quer que haja cercas em volta de seus pensamentos

e palavras: “... *para que os porcos e entusiastas não irrompam em meus jardins!*” (Za, Dos três males, 2)

O único modo de mando que os desprezíveis experimentam é a tirania que exercem sobre si mesmos, e cuja satisfação é a volúpia do desprezo de si. (HDH, 137) Assim eles se tornam “desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram” (Za, Prólogo, 3) Os ascetas de *Humano, demasiado humano* estão entre os desprezadores do corpo de *Assim falou Zaratustra*:

Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra.

Oh, essa alma mesma era ainda magra, horrível e faminta: e a crueldade era a volúpia dessa alma! (Za, Prólogo, 3)

Para eles, a ânsia de domínio é “o horrendo martírio reservado ao mais cruel” (Za, Dos três males, 2); por só experimentarem o mando como tirania, concebem a obediência como martírio. Mas Zaratustra, aquele que superou a si mesmo e foi atrás do que vive, pode enunciar: “... *onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece ... recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive.*” (Za, Da superação de si mesmo) “Receber ordens” é um modo de “obedecer”: existe outro modo de obediência — o que dá ordens — que é obediência ao imperativo da vida, que é superação: “*E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo.*” (Za, Da superação de si mesmo) A superação de si é o engendramento de novos valores, um novo arranjo no jogo da vontade de poder, uma nova jogada. Isso implica risco, e aqueles que aceitam o risco são os maiores de todos: “*E tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder — a vida mesma.*” (idem) É na ânsia de domínio dos maiores de todos que a vida se supera a si mesma. É na assunção do risco que a ânsia de domínio se torna virtude dadivosa: “*Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis violência, ó valoradores; e este é o vosso amor oculto e o brilho, tremor e transbordamento de vossa alma.*” (idem) Os maiores de todos podem experimentar o aspecto violento do amor, ou seja, nos termos de Nietzsche, eles podem vivenciar o amor mesmo.

Esses virtuosos, podemos ler no Prólogo do *Zaratustra*, são “grandes desprezadores”, mas são também “grandes reverenciadores”. Eles querem “ainda viver e não mais viver”; sempre doam e não querem se guardar; “trabalha[m] e inventa[m] para construir a casa para o além-do-homem e lhe preparar terra, bicho e planta”; sua virtude é “vontade de declínio e uma flecha de anseio” pelo além-do-homem. (Za, Prólogo, 4) A superação do grande desprezo, no caso desses grandes reverenciadores, se faz ao modo da aposta. Afinal, como sublinha Ribeiro de Moura:

Com o conceito de além-do-homem se estará designando uma perpétua superação de si, e por isso esse além-do-homem nunca terá rosto definido, nem poderia tê-lo. Com esse conceito não se traça nenhuma imagem de um novo homem divino, a ideia de superação de si proíbe qualquer cristalização de uma figura determinada ... (RIBEIRO DE MOURA, 2014, p. 200)

Egoísmo e transbordamento

Ora, o anseio por algo que não pode ser determinado é uma aposta. De qualquer maneira, trata-se de um anseio reverente, na medida em que anseia por algo para além de si mesmo. Sacrifica-se à terra, reverencia-se a terra, reverencia-se a vida como superação de si mesma, reverencia-se o além-do-homem. O que se pretende “último”, eterno, imutável, é desprezado: reverencia-se o vir-a-ser. Despreza-se a identidade da alma imortal e reverencia-se o jogo conflitual dos afetos, o corpo. Com isso, podemos dizer que o egoísmo sadio é egoísmo do corpo, e o egoísmo doente é egoísmo da alma concebida à maneira dos trasmundanos, ou seja, não como algo no corpo, mas como *individuum*, como *átomo*. Depois da leitura de “Dos três males”, não faz mais sentido falar em egoísmo sadio e egoísmo doente. Depois da redenção do egoísmo, podemos simplesmente falar em egoísmo e individualismo, para constatar que o último é, na concepção nietzschiana, modo degenerado do primeiro. O egoísmo animado pela volúpia e pela ânsia de domínio se interessa pelo mundo; o individualismo se interessa apenas pela conservação de si. O primeiro quer transbordamento; o segundo, acúmulo. Mas, como já foi avisado aos “porcos e entusiastas”, esse transbordamento não é dissipação desordenada, como é, por exemplo, o avanço das “serpentes selvagens” de “Do criminoso pálido”. O transbordamento do egoísmo redimido é aquele do próprio Zaratustra, ou do próprio Nietzsche: um anseio que não abandona o seu si-mesmo, o seu corpo, e assim permanece fiel ao sentido da terra.

Logo após a finalização do primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreveu para Köselitz: “É curioso: escrevi o comentário antes do texto. Tudo já está prometido em *Schopenhauer como educador...*” (Carta a Köselitz, 21 de abril de 1883 – BVN1883, 405) De fato, o que encontramos nos desenvolvimentos sobre o egoísmo em “Da virtude dadivosa” e “Dos três males” parece ser um desdobramento da ideia de “egoísmo refinado” com que deparamos no trabalho sobre a *Extemporânea*.

Uma diferença notável é que o tratamento dado a esse tema na juventude soa “profético”, provavelmente por conta do entusiasmo com a ideia de uma cultura “genuína”. O percurso que levou ao afastamento em relação a Schopenhauer e Wagner culminou na redenção do egoísmo interessado, em nome da grande saúde e da aposta no além-do-homem. O “egoísmo do mercador”,

que com alguma liberdade podemos chamar também de “egoísmo do acumulador”, era condenado em *Schopenhauer com educador* com base na moralidade. Em *A gaia ciência* e no *Zaratustra* ele é tratado como doente. O tom, que antes era “profético”, moralizante, passa a ser mais “clínico”.

Em outra carta do mesmo período daquela enviada a Köselitz, desta vez destinada a Overbeck, podemos ler qual “interesse principal” e qual “exigência severa” são, para Nietzsche, o “manancial” de sua vida:

De uma coisa sou claramente consciente: até agora, sempre que me *distanciei* de meu interesse principal causei o maior prejuízo a mim mesmo, seja quando fui arrastado por uma profissão ou por um trabalho para outras pessoas ... E só me mantive em vida neste inverno, graças ao súbito retorno ao meu interesse principal: *aqui* está meu dever; *ali* onde tenho que fazer a mim mesmo a exigência mais grave, ali está também o manancial de minha vida. (Carta a Franz Overbeck, 17 de abril de 1883 – BVN1883,403)

Esse interesse principal era a escrita de sua obra que, como podemos ler em carta a Erwin Rodhe, ele tomava como

... a medicina que eu mesmo produzo contra o cansaço da vida ... Tenho sido em tudo o meu próprio médico; e como nenhuma parte está desligada das demais, tive que curar alma e corpo ao mesmo tempo e com os mesmos remédios. Admito que outras pessoas, com esses mesmos remédios, poderiam ir a pique: por isso, me dedico incansavelmente a preveni-las contra mim.” (Carta a Erwin Rodhe, meados de julho de 1882 – BVN1882-267)

A escrita e a leitura de pensamentos fundamentais como a morte de Deus, o eterno retorno, a vontade de poder — pensamentos que Nietzsche declara na carta ter escrito apenas para si mesmo — deveriam ter efeitos “terapêuticos”. Esses pensamentos devem livrar os sádios do cansaço da vida, para dar lugar ao *amor fati*, à cegueira das Moiras, combinada à dadivosidade das Graças.

No fim das contas, a dadivosidade parece ser uma disposição para o conflito e a incerteza: uma disposição para o jogo que Nietzsche chamou de *amor fati*. O “pressuposto fisiológico” (EH, Assim falou Zaratustra, 2) para ela é a “grande saúde” delineada em *A gaia ciência*:

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver negado 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, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde — uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar. (GC, 382)

A alma dadivosa não recusa nem mesmo as perspectivas daqueles ideais que lhe são contrários, o “inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes”. Ela quer experimentá-las

como aventuras “da vivência mais sua” — esse é um aspecto de seu egoísmo. Ela se torna insaciável diante da “terra ainda desconhecida” que pode divisar para além de “todos os cantos e quadrantes do ideal”, “... *um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto a nossa curiosidade quanto nossa sede de posse caem fora de si ...*” Essa alma já não poderia se satisfazer com o “homem atual”:

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o *direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano [*menschlich-übermenschlichen*], que com frequência parecerá inumano ... (idem)

Ou seja, ela quer o que pode ser querido, o passado, e ingenuamente transborda para o futuro, no eterno retorno do mesmo. A imagem da grande saúde como transbordamento é uma boa pintura da concepção da vida como vontade de poder: uma concepção dinâmica, que por vezes é apresentada como eletricidade, como “raio”:

Não o vosso pecado — a vossa frugalidade brada aos céus, vossa avareza até no pecado brada aos céus!

Onde está o raio que venha lamber-vos com sua língua? Onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados?

Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é esse raio, ele é essa loucura! — (Za, Prólogo, 3)

O além-do-homem é o raio que serve de vacina contra a frugalidade avarenta do “homem atual”: o raio sempre anseia pela terra. A frugalidade avarenta é “diminuição geral da vitalidade”, dos “instintos hostis e que geram desconfiança”: “*As pessoas se ajudam umas às outras; até certo ponto cada qual é doente, cada qual é enfermeiro.*” (CI, IX, 37) Isso, o “homem atual” chama de “progresso” moral — e o toma como sua virtude. No entanto,

... entre seres que conheciam a vida de outra forma, mais plena, mais pródiga, mais transbordante, isso seria chamado diferentemente, talvez “covardia”, “mesquinhez”, “moral de velhas senhoras” ... Nossa amenização dos costumes — eis minha tese, eis, se quiserem, minha *inovação* — é uma consequência do declínio; a natureza dura e terrível do costume pode ser, ao contrário, consequência do excesso de vida: pois então muita coisa pode ser arriscada, desafiada e também *esbanjada*. (idem)

Angustiado cuidado-próprio e amor-próprio

Nietzsche atribui essa “outra forma de vida” à cultura “nobre” do Renascimento italiano³⁵ — “tão pródiga e tão rica em fatalidade” — contrapondo-a à “fraca” modernidade em que o “angustiado cuidado-próprio” [*ängstlichen Selbst-Fürsorge*] prevalece sobre o “amor-próprio” [*Selbstgefühl*]. O “angustiado cuidado-próprio” dos modernos, caracterizados ainda como “acumuladores, econômicos, maquinais”, é associado às virtudes de “trabalho, despretensão, legalidade, cientificidade”. (idem) Eles são frugais e avarentos, até mesmo no pecado. Ou seja, até mesmo quando são voluptuosos, dominadores e egoístas, sua motivação é o “angustiado cuidado-próprio”. Neles, tudo deve ser reduzido ao princípio da utilidade e ao cálculo do prazer. Falta-lhes o fatalismo, o gosto pelo jogo, o *amor fati*. Sua aversão ao jogo, provocada por sua fraqueza, exige a condenação da “vontade de ser si próprio” [*der Wille, selbst zu sein*], de “destacar-se”. Exige-se a condenação do “*pathos* da distância” e a supressão da “multiplicidade dos tipos”. Anela-se pela igualdade dos indivíduos em nome do “angustiado cuidado-próprio”.

O “Renascimento italiano” de Nietzsche parece ser muito mais uma disposição de espírito, do que um projeto de civilização. Não se trata de compor uma nova utopia com as linhas, as medidas e as cores renascentistas. Buscar um modelo de civilização nos escritos de Nietzsche seria, como alerta Camus, tomá-lo como profeta. O “clínico” parece estar muito mais interessado em entender o que era a saúde de seus renascentistas: o que permitiu que, entre eles, os indivíduos excepcionais encontrassem lugar, e o que fez a decadência dessa saúde? Por que prevaleceu o cultivo da doença? Por que o “angustiado cuidado-próprio” prevaleceu sobre o “amor-próprio”? A resposta a essa questão foi dada na *Genealogia da Moral*: os doentes puderam contar com a força do sacerdote para instituir a moral de rebanho e preservar a vida decadente. Para Nietzsche, o Renascimento foi um *intermezzo* na encenação do triunfo dos doentes sobre os sadios:

35 Sobre a concepção nietzschiana do Renascimento, remetemos ao artigo de Thierry Gonthier, “Nietzsche, Burckhardt e la ‘question’ de la Renaissance”, no qual conclui-se que:

“Burckhardt já havia sublinhado na sexta parte de seu *Civilização da Renascença*, que os espíritos potentes do Renascentismo não conheciam o pecado, e se recuperavam do conflito interior não pelo arrependimento (que para Burckhardt, como para Nietzsche, seria amputação de uma parte de si), mas pela força plástica — a arte suplantando, assim, a religião. Essa força plástica (*plastiche Kraft*) devia ser compreendida pelos renascentistas, não como uma força de abstração e de apagamento, mas como uma força de manutenção e síntese através da qual os homens do Renascimento reestabeleciam a “harmonia [perturbada] de seu ser”. Burckhardt já havia dado uma definição dessa força em sua caracterização do estilo dos arquitetos renascentistas: ‘manter, nas tarefas mais elevadas, a harmonia entre as formas principais e a decoração, confinada em seus limites’, para criar um organismo que não dissipasse toda a sua organicidade na adequação a uma funcionalidade exterior (o uso do edifício), mas que possuísse em si mesmo e na sua forma a sua própria finalidade. Da mesma forma, para Nietzsche, o indivíduo superior não encontra outra legitimidade que aquela que lhe é imanente, em sua própria coerência. A civilização renascentista, depois de *Humano, demasiado humano*, deixa, em grande medida, de definir um projeto social, político e cultural para o futuro; ela revela com profundidade aquilo que a realização de um projeto como esse requer. Retomando uma fórmula nietzschiana, resta “instituir uma civilização particular” engendrando, na profusão das paixões, uma forma superior de coerência e de unidade do eu. É somente neste nível que ainda é possível cumprir a tarefa de uma “nova Renascença”.

É certo que na Renascença houve um esplêndido e inquietante despertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma se agitou como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava “Igreja”: mas logo triunfou de novo a Judéia, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de Reforma, juntamente com o que dele tinha de resultar, a restauração da Igreja — a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica. (GM, I, 16)

O que ensinou esse despertar esplêndido e inquietante foi um excesso de vida, um fortalecimento dos sadios que puderam enfrentar por um instante a força dos sacerdotes:

Compreende-se enfim, *quer-se* compreender o que foi o Renascimento? A *tresvaloração dos valores cristãos*, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres* ... (AC, 61)

Como nota Paulo César de Souza, enquanto Brukhardt se exasperava ao imaginar as consequências da tomada do papado por um tipo como César Bórgia, Nietzsche se alegrava com essa possibilidade. Mas isso não permite que, com a autorização de Nietzsche, tome-se César Bórgia como um modelo a ser seguido, ou o Renascimento como uma tábua de prescrições morais a ser recuperada. Nietzsche não propõe uma repetição do Renascimento no séc. XIX. O que ele parece encontrar no Renascimento é a possibilidade de pensar um despertar dos sadios contra a dominação dos doentes, de pensar a convalescença. Podemos dizer que na perspectiva histórica, a convalescença é a “grande época”, e na perspectiva fisiológica, é o grande homem, o gênio: ambos são “materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia”. (CI, IX, 44) Esse acúmulo demanda uma preparação: “seu pressuposto é sempre ... que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles.” (idem) Em princípio, parece haver uma relação de analogia entre a “grande época” e o “grande homem”, mas essa relação é, na verdade uma relação de implicação, sem reversibilidade. O acúmulo de energia se dá no homem, e não na época: não se trata de uma energia “metafísica” que se acumula no espírito do tempo. A energia se acumula no homem, no si-mesmo, no corpo, no “jogo conflitual dos instintos” (nos termos de Wotling), nos “centros de força” (nos termos de Ribeiro de Moura). Para isso, os “grandes indivíduos são necessários” (CI, IX, 44). Uma “grande época” é um tempo de “grandes indivíduos”, e estes são os gênios de *Crepúsculo dos Ídolos*: uma tensão acumulada com vistas à explosão, ao transbordamento, ao excesso de vida:

O gênio — em obra, em ato — é necessariamente um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua grandeza ... O instinto de autoconservação é como que suspenso; a violenta pressão das forças que fluem não lhe permite nenhum cuidado ou prudência. As pessoas chamam isso “sacrifício”; louvam seu “heroísmo”, sua indiferença com o próprio bem-

estar, sua devoção a uma ideia, uma grande causa, uma pátria: tudo mal-entendidos ... Ele flui, transborda, gasta a si mesmo, não se poupa — com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio se dá involuntariamente. Mas, como as pessoas devem muito a tais explosivos, também lhe deram muito em troca, por exemplo, uma espécie de *moral superior* ... Pois esta é a forma de gratidão humana: ela *compreende mal* seus benfeitores. — (CI, IX, 44)

O vulgo, para quem a doutrina das vontades de poder e suas consequências — a doutrina do eterno retorno e o *amor fati* — é insuportável, não consegue reconhecer o caráter transbordante do gênio: ele precisa acreditar na deliberação, no voluntarismo, nas justificativas, na intenção. A satisfação do gênio não está em sua utilidade pública — “... *entendemos mal os grandes homens, se os vemos da mísera perspectiva da vantagem pública.*” (CI, IX, 50) —, mas na experiência do crescimento de sua potência. Ele não está a serviço de uma ideia, de uma causa, de uma pátria. Ele não está a serviço de uma “moralidade superior”.

Goethe

Nos últimos aforismos das *Incursões de um extemporâneo*, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche faz um acerto de contas com Goethe. Na terceira *Extemporânea*, o nome do poeta serviu, junto dos nomes de Rousseau e de Schopenhauer, para batizar uma das três imagens do homem forjadas por Nietzsche para “inspirar nos mortais uma transfiguração de suas próprias vidas” (Co. Ext. III, 4). Na avaliação da *Extemporânea*, dessas três imagens do homem,

... a primeira [Rousseau] possui o fogo mais forte e, certamente, produz o maior efeito popular; a segunda [Goethe] serve apenas para os poucos, para as naturezas contemplativas em grande estilo, e é mal entendida pela massa. A terceira [Schopenhauer] pede para ser contemplada apenas pelos homens mais ativos; apenas eles podem olhar para ela sem causar prejuízo a si mesmos, porque ela debilita os contemplativos e assusta a multidão. (Co. Ext. III, 4)

Mas em *Crepúsculo dos ídolos*, Rousseau é “... *idealista e canaille em uma só pessoa; que necessitava de ‘dignidade’ moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo.*” (CI, IX, 48) Nietzsche atribui a Rousseau a moralidade da Revolução: a doutrina da igualdade. Ele garante que, por conta dos acontecimentos “horríveis e sangrentos” que tiveram curso durante a Revolução, a moralidade rousseauiana ficou “rodeada de uma espécie de glória e clarão” que fez daquela um “espetáculo” sedutor. Nos desenvolvimentos da filosofia de Nietzsche, o fogo de Rousseau continuou produzindo o “maior efeito popular”, mas

Goethe foi o único homem que pode perceber a Revolução como essa “deve ser percebida”: com “nojo”. (idem)

Se a doutrina da igualdade é a “ideia moderna’ *par excellence*”, Goethe passou a ser o anti-moderno *par excellence*. Ele passou a ser considerado por abrigar os “mais fortes instintos” do Renascimento, por não precisar de nenhuma “dignidade’ moral para suportar seu próprio aspecto”, como Rousseau. O “novo” Goethe era um homem que tinha “as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo”:

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*. — ” (CI, IX, 49)

Ele já não era mais o homem distanciado da ação, o tipo contemplativo da terceira *Extemporânea*. Agora, ele era aquele que recorreu “... *sobretudo à atividade prática; cercou-se apenas de horizontes delimitados; não se desprende da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto era possível sobre si, acima de si, em si.*” (idem) Além disso, ele partilhava com Nietzsche o nojo pela Revolução, a reverência diante da figura de Napoleão e a aversão pela cruz. Declarando sua reverência por Goethe, Nietzsche se alinha aos “grandes homens”, àqueles que são “material explosivo”. Em primeiro lugar, ele destaca a reverência mútua de Goethe e Napoleão como uma reverência de pares, e em seguida declara sua reverência por Goethe fazendo-se também par. Ainda que, segundo Nietzsche, Goethe não tenha compreendido os gregos, deixando de fora “por uma questão de princípios” o elemento orgiástico das “possibilidades da alma grega” (CI, X, 4), ele foi capaz da “maior de todas as crenças possíveis”: “Dionísio”. (CI, IX, 49)

Para compreender melhor o significado dessa capacidade de Goethe no âmbito da fisiologia nietzschiana, parece interessante visitar o aforismo “O que é romantismo?”, de *A gaia ciência*. Ali, Goethe aparece como uma das personificações do artista que encontra a origem de sua arte numa “vontade de eternizar” que é “gratidão” e “amor”. Ele estava entre aqueles que vertiam “uma homérica luz e glória sobre todas as coisas”. A esse modo da “vontade de eternizar”, Nietzsche opõe o dos pessimistas “românticos”: neles, trata-se da “tirânica vontade de um grave sofredor”:

... de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, mais singular e estreito, à autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vingasse de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a sua imagem, a imagem de *sua* tortura. (GC, 370)

A “vontade de eternizar”, o “desejo de fixar, eternizar, de *ser*”, é um dos dois tipos de anseio que ensejam a obra de arte, ao lado do “desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*.” São anseios ambíguos, como vimos no caso da “vontade de eternizar”: surgem tanto em fisiologias da abundância, quanto em fisiologias da fome. No caso do desejo de destruição, ele pode ser tanto “expressão da energia abundante, prenhe de futuro”, quanto o “ódio do malogrado”. É importante sublinhar que, tanto no caso da abundância, quanto no caso da fome, a obra de arte é uma elaboração do sofrimento: “*Toda arte, toda filosofia, pode ser vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofrendores.*” (GC, 370) Por conta disso, trata-se sempre de “pessimismos”. A vontade de eternizar de Goethe, do tipo que verte “uma homérica luz e glória sobre todas as coisas”, trata o sofrimento ao modo da abundância, ao modo dionisíaco, ao modo do “pessimismo dionisíaco”. O pessimismo da fome, o “pessimismo romântico”, se “vinga” das coisas gravando nelas a imagem de seu sofrimento: ele subtrai as particularidades do mundo para impor a elas como “lei” a “idiossincrasia de seu sofrer”.

A instável saúde

A passagem do “pessimismo romântico” para o “pessimismo dionisíaco” no percurso filosófico de Nietzsche é sinal de sua convalescença. A partir dessa passagem podemos verificar a saída de um estado de “empobrecimento da vida”, que se expressava em sua adesão ao “pessimismo romântico” atribuído a Schopenhauer e Wagner, para a “abundância de vida” do “pessimismo dionisíaco”. Talvez, o melhor testemunho dessa mudança seja aquele que encontramos no prólogo de *A gaia ciência*, escrito em 1886. Ali, o “Romantismo” é reconhecido como “incauta e complacente dieta espiritual”: a “náusea” provocada pela persistência na dieta romântica, o “desprezo aos homens que se tornara morbidamente clarividente”, exigiu “radical isolamento”. Nesse isolamento, a “saúde” se deu como “o mais inesperado”, e a “embriaguez da convalescença” tomou o lugar da clarividência mórbida. (GC, Prólogo, 1) Mas Nietzsche não deixa de expressar sua gratidão pelos benefícios proporcionados por aquele tempo de “severa enfermidade”. No limite, não se trata de gratidão à enfermidade, mas à “instável saúde” que se deixou seduzir pelo pessimismo romântico:

... estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos de espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância — precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. (GC, Prólogo, 3)

A instável saúde enseja a “experimentação consigo mesmo”, a “interrogação de si”. O filósofo que adoece pode fechar os olhos para si mesmo por algum tempo e se deixar surpreender pelo mundo. Assim, ele vivencia novas perspectivas e se aproxima de toda filosofia com maior possibilidade de enxergar mais sutilmente e “adivinhar melhor” os “involuntários desvios ... aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem.” (GC, Prólogo, 2) Esses “involuntários desvios” levam ao anseio “por um Além, Ao-lado, Acima, Fora”. Eles são o recurso daqueles que não conseguem permanecer tempo suficiente no sofrimento para serem surpreendidos pelo mundo. Eles *precisam* restaurar sua confiança na vida. Por isso, esses pensadores não poderiam nem mesmo ser chamados “filósofos”: eles anseiam pela restauração de um estado psicológico anterior; seu pensamento não é “arte da transfiguração”; seu pensamento não é filosofia. O filósofo prescinde da confiança na vida e, em virtude disso, ele experimenta uma “nova felicidade”:

A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema — Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida ainda é possível — apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida ... (GC, Prólogo, 3)

Experimentando essa “nova felicidade”, o filósofo se torna grato às suas próprias vivências. Essa gratidão é amor-próprio. Nesse amor, o espírito experimenta uma nova robustez, que não é mais a insistência tacanha em um ideal, mas a robustez daquele que quer ser o que é.

A “nova felicidade” é a “embriaguez da saúde”. Como lemos em *Crepúsculo dos ídolos*, escrito do mesmo período que o prólogo de *A gaia ciência*, “embriaguez” é, essencialmente, “sentimento de acréscimo da energia e de plenitude” (CI, IX, 8) O contexto em que Nietzsche fornece essa definição é o de uma consideração sobre a “psicologia do artista”. Ali, a “embriaguez” é “precondição fisiológica” para qualquer “atividade e contemplação estética”: “... a suscetibilidade de toda máquina tem que ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte.” (idem) Em virtude da embriaguez, a “máquina” se torna suscetível. Entendemos aqui a suscetibilidade como um deixar-se tomar pelo mundo: “A partir desse sentimento o indivíduo dá às coisas, força-as a tomar de nós ...” (idem) Essa frase sugere um fluxo e refluxo: tornando-se suscetível, o artista oferece menor resistência às coisas, ele “obriga” as forças que constituem as coisas a “tomarem” dele, de maneira que essas forças retornam às coisas em um processo que Nietzsche chama “idealizar”. Nessa concepção, que Nietzsche pretende opor àquela da tradição,

... idealizar *não* consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais de modo que os outros desapareçam. (idem)

“Suscetibilidade” é também um dos traços dos filósofos, aqueles que superam a “clarividência mórbida” em função da “embriaguez da saúde”:

... 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 mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes. (GC, Prólogo, 4)

Por conta desses traços, os filósofos “renascidos” são, como os gregos de Nietzsche, “artistas”, adoradores de todo o “Olimpo da aparência”. (idem) Ora, idealizar ao modo da tradição é descartar o que é “meramente aparente” para encontrar aquilo que é “verdadeiro”. Em vez disso, idealizar ao modo do artista nietzschiano é abolir o “verdadeiro” e “ressaltar enormemente os traços principais” no domínio da aparência, que é o único domínio de fato.

Já podemos destacar duas maneiras de lidar com a “clarividência mórbida”: aquela do pensador que não suporta o sofrimento e se refugia no “verdadeiro” subtraindo algo das coisas, e aquela do filósofo artista, adorador “das formas, dos tons, das palavras” (GC, Prólogo, 4) que “ressalta enormemente” (CI, IX, 8), que por amor da aparência faz maior o único mundo de fato.

O amor-próprio desse filósofo se expressa na fórmula do *amor fati*:

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* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. 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!" (GC, 276)

Trata-se de desviar o olhar do que é “pequeno” e dizer “Sim!” ao que se quer ressaltar. Dessa maneira, nada é negado. Suscetível, o filósofo do *amor fati* dá fé à “maior de todas as crenças possíveis”: “... apenas o que está isolado é censurável ... tudo se redime e se afirma no todo ...”. Como vimos, essa é a “crença” que Nietzsche atribuiu, em sua maturidade, a Goethe (CI, IX, 49) que, sem hesitação, podemos colocar entre os “adoradores das formas, dos tons, das palavras”. “Dionísio” é o nome com que Nietzsche designa essa “crença”. É também o nome do “deus filósofo”, o “... deus-tentador e aliciador nato de consciências ... de cuja mestria faz parte o saber parecer ...”. (ABM, 295)

... no estado dionisíaco, todo sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação. O essencial continua a ser a facilidade da metamorfose, a incapacidade de não reagir ... Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, ele não

ignora nenhum indício de afeto, possui o instinto para compreensão e adivinhação no grau mais elevado. (CI, IX, 10)

O “artista trágico” é dionisíaco porque para ele, “aparência” significa realidade, “... *mas numa seleção, correção, reforço ...*” (CI, III, 6) É dessa maneira — à maneira dionisíaca — que o filósofo artista toma a “aparência”: como a única realidade, o único domínio onde ele pode agir selecionando, corrigindo, reforçando.

A arte da transfiguração

Talvez seja pertinente dizer que a distinção entre “artista trágico” e “filósofo artista” não faz mais sentido. Já em *Além do bem e do mal*, Nietzsche pressupunha que o conceito de “filósofo” não deve se restringir àquele que “escreve livros”. (ABM, 39) Se considerarmos a definição de filosofia como “arte da transfiguração” fornecida em *Crepúsculo dos ídolos*, devemos incluir os artistas trágicos entre os filósofos, e atribuir a todos os filósofos o anseio por transfiguração, inclusive pela transfiguração de si que Nietzsche chamou de “convalescença”.

No caso de Nietzsche, a transfiguração se revela também no estilo, no trabalho com a forma aforística:

Criar coisas em que o tempo crave suas garras em vão; buscar uma pequena imortalidade na forma, na *substância* — jamais fui modesto o bastante para exigir menos de mim. O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães, são formas da “eternidade”; minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro — o que qualquer outro *não* diz em um livro ... (CI, IX, 51)

Em carta a Lou Salomé, Nietzsche declara que *A gaia ciência* — o livro com que ele celebra sua convalescença — é o fim de uma série começada em *Humano, demasiado humano* (Carta 251, 27-28 de junho de 1882), obra em que, como se sabe, ele começou a se exercitar na escrita de aforismos, a forma como ofereceu a sua filosofia. Löwith propõe que essa “escolha” pela forma aforística — que, em sua leitura, não é somente a forma da escrita de Nietzsche, mas também de seu pensamento — não é fortuita: é a “compulsão mais íntima” que leva Nietzsche a recusar o espírito de sistema para colher no mundo o “acidente da ideia”. (LÖWITH, 1997, p. 17) Assim como podemos inferir que também era a “compulsão mais íntima” que impelia os filósofos trasmundanos à construção de sistemas para formatar seus pensamentos e suas escritas. Löwith não deixa de encontrar um “sistema” na filosofia de Nietzsche, mas sublinha que se trata de um “sistema em aforismos”. Dado o caráter fragmentário do pensamento aforístico, podemos dizer que o seu aspecto

“sistemático” se revela *a posteriori*, em vez de declarar-se *a priori* na forma de projeto ou prefácio. No caso de Nietzsche, segundo Löwith, o “sistema” de Nietzsche se revela quando retomamos o seu “experimento” filosófico, orientados pela ideia do “eterno retorno do mesmo”. *Amor fati* é o júbilo diante dessa ideia, sinal de que houve convalescença, sinal de que houve transfiguração.

A forma do aforismo, alertava Nietzsche, exige uma “arte da leitura” para a qual o “homem moderno” não está capacitado. Ela exige desaceleração, exige o oposto da pressa e da diligência burguesa. Mas antes de exigir, convém seduzir. Para isso, convém aquela mestria de Dionísio, o deus filósofo: a mestria no “saber parecer”.

Em sua última subida à montanha, no início do quarto livro, Zaratustra prepara a sua “pescaria” de homens:

— é minha própria felicidade que lanço a todas as latitudes e distâncias, entre alvorecer, meio-dia e poente, para ver se muitos peixes-homens aprendem a puxar e se debater em minha felicidade.

Até que mordendo meu afiado anzol oculto, os mais coloridos peixes abissais tenham de subir à *minha* altura, tenham de vir até o mais malvado de todos os pescadores de homens.

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!” (Za, A oferenda do mel)

Ora, pescar com anzol não é o mesmo que pescar com rede, à maneira daqueles pescadores da planície que o Cristo pretendeu transformar em pescadores de homens numa célebre passagem do Novo Testamento. Quem pesca com rede quer a maior quantidade, o grande número, no menor tempo. Quem pesca com anzol seleciona e espera:

... em verdade, sou-lhe reconhecido, ao meu eterno destino, por não me apressar e apressar, e deixar-me tempo para brincadeiras e maldades de modo que hoje subi a essa alta montanha para uma pescaria. (idem)

Mas é preciso disfarçar o anzol. Zaratustra disfarça o seu “afiado anzol oculto” com a “a melhor isca de que necessitam pescadores e caçadores”. Sua isca é o “doce e viscoso líquido que dá água na boca até mesmo de ursos resmungões e pássaros ranzinhas, estranhos e maus”. Sua isca é o mel que ele pediu que seus animais recolhessem para ser entregue em uma “oferenda”. Isso também era um ardil:

Falar de oferendas, de oferenda do mel, foi apenas um ardil e, em verdade, uma útil bobagem! Aqui em cima posso falar mais livremente do que diante de cavernas de eremitas e domésticos animais de eremitas.

Oferecer ou sacrificar o quê? Eu esbanjo o que me é presenteado, eu, esbanjador com mil mãos: como poderia chamar a isso — oferta?

E, quando desejei mel, desejava apenas isca, o doce e viscoso líquido que dá água na boca até mesmo de ursos resmungões e pássaros ranzinhas, estranhos e maus. (Za, A oferta do mel)

Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara que todos os seus escritos, a partir de *Além do bem e do mal*, são “anzóis”. (EH, *Além do bem e do mal*, 1) Sobre esse livro especificamente ele diz: “O refinamento na forma, na intenção, na arte do silenciar, está em primeiro plano, a psicologia é manipulada com dureza e crueldade confessas ...” (idem, 2) Ora, o que está em “primeiro plano” é a isca; o anzol é a “manipulação” psicológica. Seduzir para, depois, exigir, dominar, comandar.

Nietzsche-Zaratustra não espalha uma rede, urde uma trama, tece uma teia de tarântula para efetivar sua ânsia de domínio sobre os “peixes-homens”. Ele esbanja o seu mel, sua isca líquida, viscosa e doce para fisgá-los um a um. Mas isso foi uma lição duramente aprendida: no prólogo, ainda na montanha, antes da sua primeira descida, ele diz ao sol: “*Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.*” (Za, Prólogo, 1) Então ele vai até a cidade na planície, levar aos homens a sua “dádiva” (Za, Prólogo, 2) Depois do fatídico episódio com o equilibrista na praça, ao cair da noite, Zaratustra lamenta: “*Na verdade, uma bela pescaria teve hoje Zaratustra! Nenhum homem pescou, e sim um cadáver.*” (Za, Prólogo, 7) Compare-se o tom “benevolente” dessa primeira descida com aquele, mais “maldoso”, da última subida. Parece que Zaratustra se tornou “mais forte, mais malvado e profundo”, como quer o deus filósofo, Dionísio. (ABM, 295) Compare-se a “pregação” do ideal do “homem de Schopenhauer” na terceira *Extemporânea* com a pergunta “maldosa” de “O maior dos pesos”, em *A gaia ciência*.

No final da terceira *Extemporânea*, Nietzsche conclama — tratando-os como terceira pessoa — os “amigos” da filosofia à “demonstração, através de seus feitos, de que o amor à verdade é algo temível e poderoso” (Co. Ext. III, 8), assim como Zaratustra, em sua primeira descida, conclama os homens da cidade na planície ao amor pelo além-do-homem. Em “O maior dos pesos”, Nietzsche se dirige diretamente ao leitor, tomando-o como segunda pessoa:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você à 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 — e você com ela, partícula de poeira!”. — Você não se prostraria 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!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o

transformaria e esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “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? (GC, 341)

Neste aforismo, como se sabe, Nietzsche apresenta a ideia que Löwith toma como “ideia unificadora fundamental” de seu “sistema em aforismos”: o eterno retorno do mesmo. Seguindo com Löwith, podemos pensar que essa ideia é o “afiado anzol oculto” de Nietzsche. Que ela seja revestida com a forma de uma pergunta, revela o seu estatuto de “anzol”. A pergunta antecede o último aforismo do quarto livro de *A gaia ciência*, que termina onde começa *Assim falou Zaratustra* — como se sabe, o quinto livro foi acrescentado na edição de 1887, ou seja, após a publicação do *Zaratustra*. Podemos tomá-la, então, como o último aforismo da primeira edição de *A gaia ciência* que, se quisermos, podemos chamar de “edição da convalescença”. A pergunta do demônio do eterno retorno é o auscultador com que o “clínico” Nietzsche avalia a saúde de seus leitores. A resposta a essa pergunta deve revelar a qualidade do egoísmo daqueles que deparam com ela. O leitor que “não deseja nada além dessa última, eterna confirmação e chancela” guarda nele mesmo a capacidade de convalescer: ele é um transfigurado que experimenta um estado de exceção em relação à condição normal do “homem moderno”, que é a “clarividência mórbida”. Aquele que recebe o ensinamento do eterno retorno como “o maior dos pesos” busca compensação para o seu sofrimento: essa vida não é suficiente para justificar a sua existência; deve haver um mundo “melhor”, ou seja, um mundo que atenda às suas exigências de satisfação sem oferecer resistência: ele quer prazer. O convalescente, o sadio, busca acréscimo do poder: ele aprendeu que só pode conseguir o que quer na luta de potências que é *essa* vida, a que retorna eternamente, sempre a mesma.

Nessa disputa nietzschiana, não se trata de subjugar o outro a fim de consumi-lo, à maneira do senhor hegeliano, porque não se trata de uma disputa de sujeitos, ou de “consciências”, pela “certeza de si”. Trata-se de uma disputa entre “ações”, para além de qualquer imagem substantiva de subjetividade. Trata-se de cavar sulcos na “terra” para conduzir a vida que transborda, operação que Nietzsche efetivou por escrito, porque não poderia querer, ou fazer, de outra forma. O “senhor” de Nietzsche não se distingue por conta daquilo que consome, mas em virtude daquilo que produz. Esse é o sentido do “egoísmo sagrado e sadio” de *Assim falou Zaratustra*. Esse é o sentido da “ânsia de domínio”, cujo nome de virtude é “virtude dadivosa”. Ela é uma virtude singular. Como falou Zaratustra:

Meu irmão, se tens uma virtude que seja tua, então não a tens em comum com ninguém.

Certamente queres chamá-la pelo nome e afagá-la; queres puxar sua orelha e entreter-te com ela.

E eis que agora tens o seu nome em comum com o povo e te tornaste povo e rebanho com tua virtude!

Farias melhor em dizer: “Inexprimível e inominável é o que faz o tormento e a delícia de minha alma, que é também a fome de minhas entranhas”.

Que tua virtude seja demasiado alta para ter um nome familiar: e, se tiveres que falar dela, não te envergonhes de balbuciar. (Za, Das paixões alegres e dolorosas)

Como vimos em “Dos três males”, “virtude dadivosa” é o nome do inominável, o “nome de virtude” para a ânsia de domínio, ou seja, o nome que redime a ânsia de domínio, fazendo dela uma virtude. Mas, parece, isso também é balbucio. No limite, devemos dizer que o nome dessa virtude só pode ser um nome próprio, a designação de um *unicum*.

Sendo assim, essa virtude não pode ser ensinada, nem mesmo por algum sábio catedrático da virtude. O que os “professores da virtude” ensinam são “virtudes opiáceas” (Za, I, Das cátedras da virtude), que fazem dormir: virtudes para os cansados, para os doentes. Eles ensinam essas virtudes porque só podem conceber como sentido para sua existência o sono tranquilo, sem sonhos (idem).

A virtude dadivosa solicita um trabalho de formação cujo modelo foi traçado na terceira *Extemporânea*. O nome próprio que Nietzsche escolheu para designá-la naquele momento foi “Schopenhauer”. Em outros momentos ela foi chamada “César Borgia”, “Napoleão”, “Goethe”, até que, por fim, pode ser chamada “Nietzsche”. Em carta a Overbeck, podemos ler o quanto Nietzsche estava identificado à proposta de formação delineada na *Extemporânea*:

Ao percorrer minha “produção literária”, que agora tenho por completo diante dos meus olhos, com prazer me dei conta de que ainda tenho dentro de mim *todos esses fortes impulsos da vontade* que se expressam nela ... Além disso, *tenho vivido* de acordo com o que tracei (sobretudo em *Schopenhauer como educador*). Caso você leve consigo em suas férias o *Zarat<ustra>*, leve também, para fazer uma comparação, o escrito que acabei de mencionar (seu *defeito* está em que, na realidade, ali não se fala de Schopenhauer, mas quase que exclusivamente de mim — ainda que eu mesmo não me desse conta disso quando o escrevi). (Carta a Overbeck, início de agosto de 1884 – BVN1884-524)

Em outra carta do mesmo período, a Paul Lansky, que Nietzsche tomava como um “discípulo” seu, ele diz que “... *todas as pessoas que abrigam algum impulso heroico* à sua própria meta, *extrairão do meu Zaratustra uma grande força*.” (Carta a Paul Lansky, final de abril de 1884 – BVN1884-506a) Considerando essa afirmação a partir da doutrina do eterno retorno, devemos dizer que somente aqueles agraciados pelo destino com tal impulso se beneficiarão da leitura de

Assim falou Zaratustra. Nela, eles encontrarão acréscimo de força e *amor fati*. Em sentido inverso ao da graça cristã, a “graça” nietzschiana é uma dádiva da terra. Ela não é a disposição para a fé na trindade; ela é o que Nietzsche chama de “saúde”.

Como vimos, a saúde nietzschiana não exclui a doença. Por isso, o que distingue os sadios dos doentes é a convalescença. A saúde se mostra no fortalecimento do impulso à própria meta, de modo que ele possa se servir de todos os outros impulsos e vivências. A convalescença é o reestabelecimento do jogo conflitual dos instintos.

Lou Andreas-Salomé, em *Friedrich Nietzsche através de suas obras*, escreve sobre a alternância dos estados de saúde e de doença de Nietzsche:

A ideia que Nietzsche fez de si mesmo variou no curso das diferentes fases de sua evolução, e nós vemos essas mudanças se acompanharem, a cada vez, de transformações paralelas em sua “hierarquia dos instintos”. Podemos mesmo dizer que a história de seu espírito se compõe, em seu conjunto, da sucessão de imagens de si mesmo que ele nos legou, desde seus primeiros ensaios até o seu último período criativo. Nesse momento, sua vida toda acaba se refletindo em suas teorias filosóficas: sua alma de trevas e sua alma de luz tornam-se os símbolos do humano e do super humano.

(...)

Um ser capaz de curar a si próprio, diremos, não é testemunho de uma saúde ao menos tão vigorosa quanto aquela de uma natureza que desabrocha harmoniosamente? Mais ainda, ela não mostra uma saúde muito superior, capaz de se fortalecer e de se afirmar utilizando aquilo que fere e que causa a febre? Uma saúde capaz de transformar a doença e o combate que se faz contra ela em um *estimulante* da vida e do conhecimento, em um aguilhão, em um excesso de lucidez — uma saúde que se serve da doença e do combate. (SALOMÉ, 2004, p. 61-62)

Para Salomé, essa alternância de estados que se reflete em sua filosofia é o “caráter” de Nietzsche: o “processo intelectual” que é sempre idêntico a si mesmo nas metamorfoses do “pensador”. (idem) É para essa experiência que Nietzsche convoca os seus “discípulos”. Para eles, o “pensador” preparou os seus anzóis:

(... preciso de discípulos *enquanto viver*: e se os livros que escrevi até agora não funcionam como anzóis, “perdem sua missão”. O melhor e mais essencial só se deixa comunicar *de pessoa para pessoa*, não pode ser “público”). (Carta a Overbeck de 6 de novembro de 1884 – BVN1884-553)

Os “anzóis” de Nietzsche deveriam fisgar discípulos para a maior de todas as dádivas, o melhor presente para os órfãos de Deus: um novo sentido, o sentido da terra. Sua “maldade” foi oferecer esse sentido na voz de um demônio, na forma da pergunta do eterno retorno, de um desafio que pode muito bem ser reformulado nos seguintes termos: “Qual é a qualidade do seu egoísmo?”

Você pode amar *essa* terra e *essa* vida? Pode alegrar-se tornando-se o que é? Ou você se ressentir *dessa* terra e *dessa* vida, a *sua* vida, e gostaria de tornar-se outro?”. Tudo leva a crer que o “psicólogo” Nietzsche estava convencido de que se essa pergunta encontrasse leitores como ele desejava — leitores que abrigassem um “impulso heroico a sua própria meta” —, ela seria recebida como uma exortação à disciplina de si, ao cultivo de si [*Selbstzucht*] que em *Ecce Homo* ele atribuiu às imagens de Schopenhauer e Wagner forjadas em sua juventude. Mas essa exortação implica uma aposta, afinal, não se garante que a adesão à dieta nietzschiana levará ao júbilo do *amor fati*.

Alguém poderia nos objetar que se encontramos na ideia do eterno retorno o convite a uma aposta, um jogo “pascaliano”, uma “maldade” de Nietzsche, é porque estamos interpretando essa ideia a partir de uma perspectiva de doente, porque um tipo forte, saudável, não precisaria se “provar” em relação à ideia do eterno retorno: ele a aceitaria sem hesitação. Mas se fosse esse o caso, não haveria transfiguração, e a doutrina do eterno retorno não seria filosofia. A assunção da doutrina do retorno e o *amor fati* demandam a disciplina para a qual o professor do eterno retorno busca seduzir e cativar seus leitores por meio de um enigma oracular. Em vez de oferecer ao leitor uma verdade sobre ele mesmo, ele oferece a suspeita de si.

Capítulo 3

Ecce Homo: da casuística do egoísmo ao amor fati

No capítulo anterior, partimos da distinção entre *egoísmo sadio* e *egoísmo doente* no “Da virtude dadivosa”, de *Assim falou Zaratustra*, e chegamos na distinção *egoísmo* e *individualismo*, depois de tratar da redenção do egoísmo no discurso “Dos três males”. Postulamos que a distinção anterior perdia o seu sentido depois que o egoísmo foi redimido, junto com a volúpia e a ânsia de domínio, e terminamos com a ideia de que o egoísmo redimido por Zaratustra, o egoísmo do Eu sadio, é um egoísmo cujo sentido não é o Eu, mas o sentido da terra. O egoísmo do si-mesmo doente é um egoísmo narcisista que recusa a terra, o campo do vir-a-ser, e anela por permanência.

Sendo assim, é possível encontrar nos textos de Nietzsche uma crítica do individualismo que não culmina na defesa do coletivismo, mas na redenção do egoísmo de um si-mesmo sadio. Ou seja, não é qualquer si-mesmo que pode superar seu ensimesmamento para assumir o sentido da terra. Talvez essa seja mais uma das “maldades” de Nietzsche: ele escreve para todos e para ninguém, porque tem convicção de que apenas alguns poderão se servir de sua filosofia. O redentor do egoísmo não pode ser o redentor da humanidade. Ele nem mesmo anseia pela redenção da humanidade. Podemos até dizer que o sentido da terra é a redenção do fenômeno das diferenças.

Nietzsche releva a diferença entre sadios e doentes, diferença que, para ele, é irredutível. Como podemos ler em *Ecce Homo*, alguns humanos são “tipicamente sadios”, enquanto outros são “tipicamente mórbidos”. (EH, Porque sou tão sábio, 2) Mas isso não significa que os tipicamente sadios não experimentem estados doentios: a doença é condição necessária da saúde nietzschiana, na medida em que a convalescença é signo da saúde.

A distinção “tipicamente sadio” e “tipicamente mórbido” subjaz à distinção “*décadent*” e “*décadent* em si”, que aparece na abertura da segunda seção do capítulo “Porque sou tão sábio”, de *Ecce Homo*:

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. (EH, Porque sou tão sábio, 2)

Ainda nessa seção, Nietzsche fornece o retrato do *décadent* que é, no fundo, “tipicamente sadio”, ou seja, o *décadent* que, como ele mesmo, escolhe os “remédios certos” contra os estados de morbidez:

Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer

cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. 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: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em *sua* companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia*. Reage lentamente a toda sorte de estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* — é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele. — Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a mim mesmo. (idem)

O “*décadent*” que não é um “*décadent* em si” é um “princípio seletivo”, segundo a afirmação categórica que encontramos no trecho supracitado. Müller-Lauter encontra nessa afirmação o que parece ser o antagonismo fundamental do pensamento de Nietzsche:

Por um lado, [Nietzsche] exige o homem da grande síntese, que reúne em si um máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*; por causa dessa extensão, ele teria o mais alto valor, mesmo quando fosse sublimado e frágil. Por outro lado, desenvolve o pensamento da formação seletiva do horizonte, separando-se no organismo as partes “sadias” e as “degeneradas”; o homem mais poderoso deveria ser bem-sucedido na segregação ou até na eliminação das últimas. Aquela sublimação e essa radical (negadora e até aniquiladora) robustez todavia se excluem. Na medida em que, em seu último ano de atividade, Nietzsche se declara partidário da última, estreita-se seu ângulo de visão no que diz respeito à utilidade e desvantagem dos fenômenos de *décadence* para a vida bem constituída. (MÜLLER-LAUTER, 1999, pg. 26-27)

A solução proposta por Müller-Lauter para “resolver” esse antagonismo é a assunção de que no período final de sua atividade filosófica, Nietzsche tomou o partido do “princípio seletivo”, se afastando do ideal do “homem da grande síntese”. Mas será que as ideias de “síntese” e de “seleção” precisam mesmo ser antagônicas?

Müller-Lauter já havia proposto esse antagonismo em *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* no capítulo “Os dois tipos do além-do-homem e a doutrina do eterno retorno do mesmo”. Para ele, é possível extrair dos textos de Nietzsche as configurações de dois tipos do além-do-homem, o “forte que se restringe a seu ideal” e o “sábio que assume em si a pluralidade de ideais”. Temos nessa duas configurações, duas posições diferentes em relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo:

Numa caracterização inicial, pode-se dizer que, para os fortes que tentam impor seu ideal de maneira irreverente, a doutrina do eterno retorno torna-se, num primeiro momento, *pedra de toque* tanto para a vitalidade própria quanto para a vitalidade dos que defendem outros ideais. A doutrina exerce aqui funções seletivas ...

Caso não se possa derivar a doutrina do retorno daquilo que é próprio ao além-do-homem violento — mesmo quando ela determina por completo, enfim, sua compreensão de si e do mundo —, ela brota, então, de maneira forçosamente consequente da compreensão de si radicalizada do sábio sintetizador. (MÜLLER-LAUTER, 2011, p.226)

Tomar a doutrina do eterno retorno como pedra de toque é provar-se diante da pergunta do demônio do eterno retorno: aquele que aceita com entusiasmo a hipótese de que sua vida retornará infinitas vezes na mesma sequência e ordem mostra a força necessária para assumir o seu próprio destino, livre do ressentimento: ele diz Sim apenas para si mesmo. O além-do-homem sintetizador, o sábio,

Sabe que é tributário daquilo que rejeita. E é tributário de tudo aquilo que já foi. O único mundo forma, assim, o conjunto inteiro de um jogo de forças em que vigora a necessidade. As condições para o presente e o futuro estão no que aconteceu até agora. Por isso, o sim que esse além-do-homem diz à sua meta tem de ser sempre um sim a tudo o que foi até agora. (idem)

O primeiro tipo do além-do-homem é um princípio seletivo. Já o segundo, “intensifica suas possibilidades no que é além-do-humano.” (idem) Mas qual a distinção entre o “tipo do além-do-homem sintetizador” que Müller-Lauter oferece no livro de 1971 e o “homem da grande síntese” do artigo de 1999? Afinal, não é possível afirmar que o “além-do-homem sintetizador”, aquele que “é tributário daquilo que rejeita” e também “de tudo aquilo que já foi”, através do qual “o conjunto inteiro de um jogo de forças vigora com necessidade”, deve ser também aquele “que reúne em si um máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*” (MÜLLER-LAUTER, 1999, supracitado)? Sendo assim, não teríamos que concluir que o “além-do-homem sintetizador” e o “homem da grande síntese” se definem a partir do mesmo traço e, por isso, enquanto tipo, são o mesmo?

Podemos resolver essas dificuldades dizendo que Müller-Lauter, nos desenvolvimentos de sua leitura da obra de Nietzsche, no tempo entre a publicação de *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* e a escrita do artigo sobre *O caso Wagner*, se afastou da ideia do “além-do-homem” para privilegiar o homem. Seu Nietzsche se tornou menos “idealista” e mais casuístico. No entanto, ele mantém que existe um antagonismo entre o “princípio seletivo” e a “grande síntese”. Ao primeiro ele atribui “robustez” e ao segundo, fragilidade.

Mas por que negar ao “homem que vingou” descrito em *Ecce Homo*, aquele que é um “princípio seletivo” e o “oposto de um *décadent*”, a “compreensão de si radicalizada do sábio sintetizador”? Afinal, se acreditarmos em Nietzsche, ele mesmo é um homem como esse que vingou, mas é também o homem do “fatalismo russo”:

Aquele “fatalismo russo” de que falei mostrou-se em mim no fato de que durante anos apeguei-me tenazmente a situações, paragens, moradas, companhias quase insuportáveis, uma vez que me haviam sido dispostas pelo acaso — era melhor do que mudá-las, do que *senti-las* como mutáveis — do que revoltar-se contra elas ... Perturbar-me nesse fatalismo, despertar-me à força ofendia-me fatalmente então — em verdade sempre foi fatalmente perigoso. — Tomar a si mesmo como um fardo, não se querer “diferente” — em tais condições isso é a *grande sensatez* mesma. (EH, Porque sou tão sábio, 6)

Parece que o Nietzsche de *Ecce Homo*, princípio seletivo e oposto de *décadent*, era alguém que reconhecia em si mesmo tanto a “robustez” de quem pode deixar de lado aquilo que ultrapassa a medida de sua saúde, quanto a sabedoria de quem pode reconhecer sua fragilidade diante de situações que ele não pode alterar imediatamente. Nele, tanto a robustez quanto a sabedoria estão a serviço de uma mesma força organizadora.

Como nota Müller-Lauter, a partir da leitura de *O caso Wagner*, é a falta de uma força organizadora que caracteriza o estilo da *décadence*. (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 14) Seguiremos com a leitura desse comentador a fim de apreender o significado de *décadence* no pensamento de Nietzsche. Essa leitura aparece no artigo *Décadence artística enquanto decadence fisiológica — A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*.

A noção de *décadence* só ganha relevo no período final da atividade filosófica de Nietzsche, e no trabalho sobre o caso Wagner é possível perceber como Nietzsche se serve dessa noção. Em seu artigo, Müller-Lauter apresenta evidências suficientes de que foi nos *Ensaio de psicologia contemporânea*, de Paul Bourget, que Nietzsche encontrou o termo para significar um fenômeno que ele já havia descrito desde o tempo das *Extemporâneas* como falta da unidade de estilo. O que Müller-Lauter trata de apreender é o deslizamento dessa noção do campo estético para o campo fisiológico. O comentador percebe esse deslizamento quando Nietzsche, além de considerar a *décadence* no estilo da música wagneriana, trata também de Wagner como *décadent*: “Que Nietzsche não se atenha à *décadence* de Wagner enquanto fenômeno estético, fica claro quando recorre à sua personalidade. A estética estaria ligada a pressupostos biológicos ...” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 15) Ele remete, então, ao epílogo do *Caso Wagner*: “Os princípios e práticas de Wagner são todos eles redutíveis a calamidades fisiológicas; constituem a sua expressão (‘histerismo’ enquanto música)”. Esse “histerismo” de Wagner se manifesta em sua postura de “ator”. Wagner não é músico, nele, tudo é teatralidade:

Wagner não era músico por instinto. Ele o demonstrou ao abandonar toda lei e, mais precisamente, todo estilo na música, para dela fazer o que ele necessitava, uma retórica teatral, um instrumento de expressão, do reforço dos gestos, da sugestão, do psicológico-pitresco. (CW, 8)

Abandonar toda lei e todo estilo em função do efeito; especificamente na música, supervalorizar timbre e harmonia em detrimento da melodia. Por conta de seu “histerismo”, Wagner quis impressionar e seduzir a qualquer custo: esse parece ser o diagnóstico de Nietzsche. E o histerismo de Wagner, que se manifesta como desagregação dos instintos, é sintoma de “tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso” (CW, 5). Essa superexcitação torna o histérico incapaz de “não reagir” (CI, IX, 10). Onde falta essa capacidade, falta o “grande estilo”:

O mais alto sentimento de poder e segurança adquire expressão naquilo que tem *grande estilo*. O poder que já não tem necessidade de demonstração; que desdenha agradar; **que dificilmente responde**; que não sente testemunha ao seu redor; que vive sem consciência de que há oposição a ele; que repousa *em si mesmo*, fatalista, como uma lei entre as leis: isso fala de si na forma do grande estilo. (CI, IX, 11, grifo nosso)

A *décadence*, enquanto neurose, é o oposto do “grande estilo”. Ela é, como podemos ler no *Crepúsculo dos Ídolos*, a atrofia do egoísmo, que fundamenta a moral da *décadence*, a moral “altruísta” (CI, IX, 35). Chegamos então na relação entre egoísmo e *décadence* que buscamos em nosso trabalho: onde a *décadence* se propaga, falta o egoísmo. Por isso, a fórmula da *décadence* pode ser: “Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos ‘desinteressados’” (CI, IX, 35), por exemplo, a música de Wagner. Escolher *instintivamente* significa que já existe uma predisposição para essa escolha: já se necessita dos “estimulantes dos exaustos” que a arte wagneriana oferece (CW, 5); é necessário estar exausto. O problema é que esses estimulantes tornam o doente ainda mais doente, assim como os métodos “culpados” da medicina sacerdotal descritos na *Genealogia da Moral* (ver primeiro capítulo). Nos dois casos, trata-se de uma descarga brutal dos afetos que deve narcotizar os doentes. Em *O caso Wagner*, podemos ler:

A arte de Wagner pressiona como cem atmosferas: dobrem-se não há outra coisa a fazer ... O ator Wagner é um tirano, seu *pathos* derruba qualquer gosto, qualquer resistência. — Quem possui tal força persuasiva nos gestos, quem, senão ele, vê os gestos tão seguramente e antes de tudo? A maneira como o *pathos* wagneriano retém seu fôlego, o não-querer-livrar-se de um **sentimento extremo**, a aterradora demora em estados em que só o instante já sufoca! (CW, 8, grifo nosso)

Wagner é o redentor da histeria, da superexcitação, do “sentimento extremo”, da *décadence*. Se onde a *décadence* se propaga, falta o egoísmo, podemos dizer que Nietzsche, como redentor do egoísmo, é o antípoda de Wagner. Mas não podemos esquecer que Nietzsche precisou se tornar wagneriano para poder afastar-se de Wagner (CW, Prólogo). Sendo assim, podemos encontrar em Nietzsche um antagonismo entre egoísmo e *décadence*; entre a capacidade de *não* responder a qualquer estímulo (princípio seletivo) e a perda-de-si. Deveríamos dizer, então, que esse

antagonismo vai junto ao antagonismo proposto por Müller-Lauter, entre o “princípio seletivo” e o “homem da grande síntese”?

Müller-Lauter parece entender que o *amor fati* da grande síntese mitiga a robustez do princípio seletivo. Nossa hipótese é que a grande síntese implica o princípio seletivo, ou seja: não há antagonismo entre síntese e robustez.³⁶ Isso parece ficar claro na forma como Goethe surge no *Crepúsculo dos Ídolos*:

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude ... 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 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 *Dioniso*. — (CI, IX, 49)

Ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que, no estado dionisiaco, o “essencial continua a ser a facilidade da metamorfose, a incapacidade de *não* reagir” (CI, IX, 10), acrescentado entre parênteses: “de forma semelhante a determinados histéricos, que também a qualquer sinal adotam *qualquer* papel.” (idem) Ora, é preciso então distinguir entre duas nuances da “incapacidade de *não* reagir”: ela pode ser tanto o “essencial” do estado dionisiaco, quanto sintoma de histeria.

Goethe, “o último alemão de gosto nobre” (CW, Epílogo), “disciplinou-se para a inteireza, criou a si mesmo” (CI, IX, 49), sem deixar de conceber o seu “homem forte” como “homem da grande síntese”, se pudermos dizer que a “*fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime se afirma no todo” é a fé na “grande síntese”, e se pudermos dizer também que a disciplina para a “inteireza” é o mesmo que o “princípio seletivo”, então podemos concluir, a partir do caso Goethe, que não há antagonismo entre “princípio seletivo” e “grande síntese”.

Resta, então, o antagonismo entre “princípio seletivo” e “*décadence*”, entre a capacidade e a incapacidade de *não* reagir a qualquer estímulo. Este antagonismo não deve ser buscado nos textos de Nietzsche, mas no homem moderno, aquele que “constitui biologicamente, *uma contradição de valores*”, que “diz Sim e Não com o mesmo fôlego” (CW, Epílogo). Esse “homem moderno”, como será diagnosticado no trabalho sobre o caso Wagner, é um *décadent*.

36 Ver capítulo anterior, pg. 35

Décadent e décadent em si

Como sabemos, Nietzsche não deixou de diagnosticar a *décadence* nele mesmo. No entanto, no mesmo movimento em que ele se diagnostica como *décadent*, ele apresenta a nuance entre “*décadent*” e “*décadent em si*”; entre o *décadent* “tipicamente sadio” e o *décadent* “tipicamente mórbido”. No *décadent* tipicamente sadio, opera o “princípio seletivo”: assim como o histérico, ele reage a toda sorte de estímulo, mas reage “lentamente” (EH, Porque sou tão sábio, 2). Porque reage lentamente, ele “elege, concede, confia” (idem). Wagner não tomou tempo para eleger, conceder ou confiar.

Na primeira seção de *Nietzsche contra Wagner*, “O que admiro”, Nietzsche reconhece o gênio de Wagner como “mestre do pequeníssimo”, gênio que o próprio Wagner não pôde reconhecer:

... ele é o *mestre* do pequeníssimo. Mas *não quer* sê-lo! Agradam ao seu caráter, isto sim, as grandes paredes e os temerários afrescos ... Não percebe que o seu espírito tem outro gosto e inclinação — uma ótica oposta — e prefere, mais do que tudo, ficar silenciosamente sentado nos cantos de casas desmoronadas: ali, escondido, escondido de si, ele pinta suas verdadeiras obras-primas, que são todas bem curtas, com frequência não indo além de um compasso — apenas então ele se torna inteiramente bom, grande e perfeito, talvez apenas então. — Wagner é alguém que sofreu profundamente — sua *prerrogativa* antes os outros músicos. — Eu admiro Wagner quando ele *põe a si mesmo* em música. — (NW, O que admiro)

Wagner não quis ser o que era. Existia uma dissociação entre seu “caráter” e seu “espírito”. Seu caráter histriônico não podia se contentar em acrescentar à arte os, até então, “inexprimíveis ... aspectos pequeníssimos e microscópicos da alma” (idem). Contrariando o “gosto” e “inclinação” de seu espírito, dedicou-se ao grandioso, à obra de arte total. Ele quis que sua arte fosse o todo: não se contentou em ser um inteiro no todo, como Goethe conseguiu ser. Nietzsche não faz nenhuma especulação sobre o que teria sido a música de Wagner caso ele tivesse seguido o gosto e a inclinação de seu espírito. Na seção “No que faço objeções”, ele deixa de lado as “formulações estéticas” e declara que sua objeção a Wagner é fisiológica: a música wagneriana torna doente. Ela excita os afetos da *décadence*. “Wagner é alguém que sofreu profundamente” (NW, O que admiro), mas que não soube “proteger-se do contato com mãos importunas e compassivas” (NW, O psicólogo toma a palavra, 3) Por conta de seu histrionismo, ele mesmo aderiu à compaixão. Faltou-lhe o *pathos* da distância, que anima o princípio seletivo.

Deixar a música wagneriana de lado foi imperativo do princípio seletivo de Nietzsche, mas isso não quer dizer que ele não a vivenciou como perspectiva: reagindo lentamente, ele afastou-se dela ou, ao menos, pretendeu se afastar. Esse movimento era parte de sua “casuística do egoísmo”, e

essa casuística é a preparação para a liberdade do espírito que se acha “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 se afirma no todo” (CI, IX, 49) Ela coincide com o *amor fati*, com a “fórmula” de Nietzsche para a “grandeza no homem”:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*, nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo* ... (EH, Porque sou tão inteligente, 10)

Como Nietzsche e Wagner se tornaram antípodas? Ambos experimentaram o sofrimento profundamente, mas reagiram a ele de maneiras diferentes. Parsifal, o herói casto, é a prova da apostasia de Wagner: ele deixou de lado a “alta espiritualização e sensualização de sua arte” em nome de “ideais cristão-mórbidos e obscurantistas”; ele negou e cancelou a si mesmo. Mas não nos deixemos enganar pelo ator: a adesão de Wagner a esses ideais, que é também adesão à filosofia schopenhaueriana do pessimismo e da compaixão, se deu por conta de seu caráter histriônico; entre os pessimistas da fraqueza ele se viu glorificado como o artista redentor. (GM, III, 4) Importante notar que esses movimentos acontecem à revelia do próprio Wagner: não se trata, para Nietzsche, de acusá-lo de cinismo, mas de diagnosticar e entender como a *décadence* engendrou, através dele, algo como o *Parsifal*.

Nietzsche teve o seu tempo junto à música de Wagner e à filosofia de Schopenhauer, teve o seu tempo de “incauta e complacente dieta espiritual” (GC, Prólogo, 1) Mas como ele era “tipicamente sadio”, transformou a clarividência mórbida em gaia ciência, o “radical isolamento” (GC, Prólogo, 1) em *amor fati*. Mas se Nietzsche pôde se mover do radical isolamento para o *amor fati*, foi porque este já era sua natureza mais íntima:

Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande economia*, é também vantajoso em si — deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo* ... *Amor fati*: eis minha natureza íntima. (NW, Epílogo, 1)

Parece que *amor fati* e saúde fundamental vão juntos como “natureza íntima” de Nietzsche. A “saúde” é o destino de Nietzsche. Convalescença é a assunção desse destino, da “*fé* de que apenas o que está isolado é censurável”.

Convalescença e “conversão”

Em carta de 5 de junho de 1882, enviada a Franz Overbeck, Nietzsche revela estar “... possuído por um fatalista ‘abandono à vontade de Deus’³⁷ ...” e em seguida acrescenta: “... eu o chamo amor fati ...” (BVN-1882,236) A expressão reaparece em carta enviada no mesmo mês a Lou Salomé: “... hoje, recaí por completo em meu fatalista ‘abandono à vontade de Deus’ ...” (BVN-1882,243). São cartas do período de elaboração e publicação do escrito da convalescença de Nietzsche, *A gaia ciência*. Como se sabe, o IV livro de *A gaia ciência*, que recebe o título *Sanctus Januarius*, inicia com a exaltação do *amor fati* em *Para o ano novo* e termina com a sentença do demônio — ou anjo — do eterno retorno em *O maior dos pesos*:

“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 ...” (GC, 341)

Amor fati, podemos dizer, é o desejo de que tudo retorne “na mesma sequência e ordem”: com que direito ele pode ser também chamado “fatalista ‘abandono à vontade de Deus’”? Notemos que nas duas cartas o termo *Gottergebenheit* aparece entre aspas. Talvez essas aspas indiquem que aquilo que Nietzsche pretendia comunicar era próximo ao que Overbeck, Lou Salomé e ele mesmo designariam coloquialmente como “abandono à vontade de Deus”.

Mas talvez seja possível considerar que *amor fati* e *fatalische* “*Gottergebenheit*” sejam dois nomes para o mesmo impulso. Especialmente se seguirmos o procedimento que Nietzsche propõe no aforismo 14 de *A gaia ciência*, a fim de “revelar” o impulso que Nietzsche chama de “ânsia de propriedade”³⁸, que ora designamos como “amor”, ora designamos como “cobiça”, dependendo sempre do interesse de quem nomeia. Aqueles que têm, chamam a ânsia de propriedade “cobiça”, porque querem condenar esse impulso que ameaça sua propriedade; aqueles que não têm, chamam o impulso de “amor”, porque querem dignificá-lo. Como notou Chiara Piazzesi, podemos ver aí em ação o que mais tarde se consolidará como o método genealógico de Nietzsche. Estamos propondo a mesma metodologia para esclarecer a sinonímia entre *Gottergebenheit* e *amor fati* que aparece na carta escrita por Nietzsche. Afinal, se os termos são sinônimos, o referente deve ser o mesmo.

“*Gottergebenheit*” é um termo dicionarizado, que Nietzsche predica com o adjetivo “*fatalische*”. Ele se refere ao impulso de “abandono” aos desígnios de uma instância mais poderosa, nomeadamente, Deus. Um impulso que parece sustentar o que um dos “favoritos” de Nietzsche, Blaise Pascal, entendeu como “conversão verdadeira” do cristão:

37 einer fatalische “Gottergebenheit”

38 Drang nach Eigenthum

a conversão verdadeira consiste em se nadificar diante desse ser universal que irritamos muitas vezes e que pode legitimamente nos deixar em perdição a qualquer momento, em reconhecer que não podemos nada sem ele, e que dele não merecemos nada além de nossa desgraça. (PASCAL, *Pensées*, 358)

Essa nadificação diante de Deus, que é o reconhecimento de Sua potência absoluta, é o que Agostinho chamou de *amor Dei*. Não é uma nadificação ressentida, mas uma nadificação amorosa. Ela deve fazer com que busquemos com alegria o cumprimento dos preceitos divinos.

Essa alegria no abandono pode ser a mesma alegria de Nietzsche com o pensamento do *amor fati*? Um pensamento que vem “ao coração”? Que deve ser “razão, garantia e doçura” da vida que resta ao filósofo *a partir do momento em que ele chega*? Esse momento, confessa Nietzsche, foi o momento de sua “convalescença”. Essa alegria do *convalescente*, pode ser o mesmo que a alegria do *convertido*?

Estamos tratando de Nietzsche e, por isso, vamos assumir com ele que nomear é valorar. Consideremos a hipótese de que o termo “*amor fati*” precisou ser forjado para ressignificar esse impulso que, sob o nome “*amor Dei*”, foi apropriado pelo cristianismo fatalista de Santo Agostinho, cuja doutrina da predestinação e da graça foi radicalmente admitida na apologética de Pascal. Tudo se passa como se Nietzsche estivesse trazendo de volta ao sentido da terra a alegria no abandono, que Agostinho e Pascal haviam deslocado para o Reino dos Céus. Mas como demonstrar que se trata do mesmo impulso, ou do mesmo afeto? A única pista que temos para sustentar essa suspeita são as breves passagens nas cartas de Nietzsche para Overbeck e Lou Salomé.

Seria muito mais fácil simplesmente dizer que sob os termos “*amor fati*” e “*amor Dei*” estamos tratando de impulsos diferentes. Poderíamos, no âmbito do pensamento nietzschiano, reafirmar que o *amor fati* é o impulso que anima o corpo sadio, e o *amor Dei* é o impulso que anima o corpo doente. Poderíamos também apresentar a oposição agostiniana entre *amor Dei* e *amor mundi* para reafirmar a acusação apresentada por Nietzsche, de que o cristianismo diminui o valor do mundo efetivo em função de um “Reino dos Céus” cuja função é mesmo desvalorizar a efetividade. Concluiríamos então que *amor fati*, na medida em que este pode ser entendido como amor do efetivo, e *amor mundi* são equivalentes. Assumiríamos que o *mundi* de Agostinho é o mesmo que o *fati* de Nietzsche. Com essa assunção, poderíamos dizer que, assim como onde há *amor mundi* não pode haver *amor Dei* — essa afirmação é de Agostinho —, onde há *amor fati*, também não pode haver *amor Dei*. Logo, quando Nietzsche diz que “*amor fati*” é o nome de um fatalista “*abandono à vontade Deus*”, ele está recorrendo ao nome do *amor Dei* para designar um novo impulso, o *amor fati*, que pode ser *comparado* ao primeiro (ao *amor Dei*). Ou seja, existe alguma semelhança entre os dois impulsos, mas não se trata de um só impulso interpretado de

maneiras diversas. Mas o quê faz a semelhança entre *amor Dei* e *amor fati*? A primeira resposta que nos ocorre é que esses dois amores se dão em regime de eleição e predestinação.

Amor fati é impulso do Nietzsche convalescido, autor de *A gaia ciência*, em cujo Prólogo de 1886 podemos ler:

A gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente — pois a convalescença era esse inesperado. “Gaia Ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão — pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança —, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença. (GC, Prólogo, 1)

A capacidade para a convalescença é o que distingue, para o filósofo do *amor fati*, um ser “tipicamente são” de um ser “tipicamente mórbido”; que distingue um *décadent* de um *décadent em si*. (EH, Sábio, 2) Alguns estão predestinados à saúde, outros estão predestinados à doença, e a ocorrência do movimento de passagem do estado mórbido para o estado de saúde revela quem são os sadios. É por isso que Nietzsche, apesar de ter experimentado a *décadence*, pôde dizer que era “no fundo sadio” (idem). Por isso que, apesar de ter tomado, em algum momento, sua vida como um “fardo terrível” (Carta a Otto Eiser de princípio de janeiro de 1880 - BVN-1880,1), ele pôde escrever:

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. 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! (GC, 276)

Amor fati aparecerá depois, em *Ecce Homo*, como “fórmula para grandeza no homem”:

... *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo* ... (EH, Porque sou tão inteligente, 10)

Amor fati é um impulso que só encontra expressão nos sadios. Ele é impossível para os doentes que vão querer tudo diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Os doentes não querem a efetividade e por conta disso escolhem algum tipo de esquecimento-de-si: cristianismo, romantismo, música wagneriana, filosofia schopenhaueriana e outras expressões do ascetismo. No fundo, parece tratar-se sempre da medicina do sacerdote ascético. Uma medicina narcotizante cujos mecanismos de ação estão descritos na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Uma medicina para o rebanho, cujo “remédio” mais forte é a “licenciosidade dos afetos”³⁹:

39 Ver primeiro capítulo, p. 52

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento, que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros deles? ... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e “justificação” religiosa. (GM, III, 20)

Para ser admitido na clínica do sacerdote, o doente precisa se tornar “pecador”. Seu sofrimento é reinterpretado como sentimento de culpa, como medo e castigo, e a “consciência morbidamente lasciva” do “novo doente” grita, pedindo “redenção”. No ódio de si experimentam-se “as convulsões de uma felicidade desconhecida”. (idem) Essas convulsões de felicidade atraem cada vez mais o doente para perto do Deus cujos preceitos fazem dele “pecador”: seria essa a “verdade” do *amor Dei*? Talvez, para os doentes mais ordinários. Mas existe uma “hierarquia” dos doentes. Alguns deles possuem naturezas mais elevadas, e podem lançar mão de tratamentos menos grosseiros. Talvez Pascal fosse um deles, como veremos em seguida.

Em vez da recusa da efetividade que se expressa como ódio de si, o *amor fati* implica o cuidado de si que Nietzsche denominou “casuística do egoísmo”: “... essas pequenas coisas — alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo — são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora se tomou como importante.” (EH, Porque sou tão inteligente, 3) Quando Nietzsche diz que quer ser apenas alguém que diz Sim!, ele também está proclamando que deseja estar afastado de situações em que seja obrigado a dizer Não. Esse é o movimento do convalescente: afastar-se da negação por amor da afirmação.

Pode-se imaginar o caso de um leitor que ouvisse falar de um amor como esse e fosse tomado pelo desejo de experimentá-lo. Mas talvez esse leitor dissesse que apesar de desejar muito o *amor fati* não é capaz de “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade” (EH, Porque sou tão inteligente, 10). Essa ideia permanece insuportável para ele. A experiência do *amor fati* não se dá por convencimento: ela requer uma nova sensibilidade, um novo “corpo”.

Encontramos no texto em que Pascal propõe a sua aposta aos incrédulos uma situação parecida: convencido matematicamente que seria melhor apostar na existência de Deus, o *libertin* passa a desejar a fé mas, mesmo assim se percebe incapaz de acreditar: “... *tenho as mãos atadas e a boca calada, me forcem a apostar, e eu não sou livre, nada me liberta, e sou feito de uma tal maneira que não consigo acreditar.*” (PASCAL, *Pensées*, ed. Michel Le Guern, 397) No fim das contas, o *libertin* permanece incrédulo porque “é feito de uma tal maneira que não pode acreditar”. O conselho de Pascal para esse libertino é fazer tudo como se ele acreditasse: ungir-se com água benta, rezar a missa, etc ... “*Naturalmente, isso vos fará acreditar e vos embrutecerá [abêtira]*”. (idem) A edição Le Guern de *Pensées* traz em nota comentário de Etienne Gilson sobre o significado do termo “*abêtir*” em Pascal:

O termo *abêtir* “não pode significar nada além do fortalecimento da besta em detrimento do anjo ... dizer que além do anjo há em nós uma besta, é dizer que existe em nós uma máquina, um autômato ... O pensamento utiliza para seu proveito o mecanismo de seu próprio corpo, constringendo esse corpo para que ele se curve no mesmo sentido em que o pensamento quer se curvar.” (PASCAL, *Pensées*, ed. Michel Le Guern, p.696)

Ou seja, o pensamento, deliberadamente, constrange o corpo para que ele mesmo — o pensamento — se transforme: melhor dizendo, para que ele se “converta”. Nietzsche elenca esse procedimento entre os *pharmaka* da medicina sacerdotal. Trata-se, nesse caso, de “reduzir ao nível mais baixo o sentimento vital”:

Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “il faut s’abêtir” ... (GM, III, 17)

Mas esse *pharmakon* pressupõe “forças mais raras, sobretudo coragem, desprezo da opinião, ‘estoicismo intelectual’ ...” (GM, III, 18) Podemos supor então que Pascal, “a mais instrutiva vítima do cristianismo”, era uma dessas forças mais raras: um doente mais forte do que a maioria. Alguém que poderia se servir do “amortecimento geral do sentimento de vida”, remédio mais sofisticado do que a “licenciosidade dos afetos”.⁴⁰

Esse foi o tratamento que Pascal, acometido por “*um profundo desgosto do mundo e da necessidade de abandoná-lo*”, como testemunha sua irmã Jacqueline, e ao mesmo tempo experimentando “*falta absoluta de atração por Deus, o sentimento de abandono de Deus*”, recebeu em seus retiros na abadia de Port-Royal. Desse estado de desgosto e abandono, Pascal passou para o

40 Ver primeiro capítulo, p. 52

júbilo extático da conversão, no famoso episódio da noite de 23 de novembro de 1654, que mereceu a escrita de um memorial.

Esse memorial foi escrito sobre um *parchemin* do qual temos duas cópias: uma teria sido produzida pelo próprio Pascal, e outra pelo seu sobrinho, Louis Périer. Na cópia de Périer, podemos ler “*Eternamente em júbilo por um dia de exercício sobre a terra.*” Não parece que esse júbilo seja o mesmo que as “convulsões de uma felicidade desconhecida” experimentadas pelos doentes submetidos ao tratamento por “licenciosidade dos afetos”.

Ainda assim, Nietzsche não veria no episódio da “conversão verdadeira” de Pascal mais do que “perturbação espiritual”. Sim, ele se livrou da “profunda depressão fisiológica” que o acometia: “o amortecimento geral do sentimento de vida” funciona, e isso não tem nada a ver com Deus. Trata-se de um remédio humano, demasiado humano, um dos “fatos etnológicos mais universais”. (GM, III, 17) Por isso, na interpretação de Nietzsche, o apologeta de Port-Royal foi a “*mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente*” (EH, Porque sou tão inteligente, 3)

No entanto, propõe Gérard Lebrun, não devemos acompanhar Nietzsche e ver em Pascal um homem quebrado pela religião. Sua adesão ao cristianismo é uma “atitude maduramente refletida”:

... o “cristianismo” deve ser analisado como um instrumento nas mãos de Pascal ... Se Pascal se submete é a uma religião que recriou na medida de suas necessidades ... A fé de Pascal foi para ele um meio de expressão e não uma “última instância” que teria condicionado seu pensamento e sua vida. (LEBRUN, 1983, p. 123)

Ousemos dizer, apoiados em Lebrun, que Pascal se apropriou do cristianismo para fazer o luto do deus dos filósofos e dos *savants*. Obviamente, não se trata de uma apropriação cínica, meramente instrumental. Não duvidemos da fé de Pascal! Se ele pôde *querer* o júbilo eterno do abandono à vontade de Deus foi porque o próprio Deus inclinou seu coração na direção Dele. Nietzsche diria que Pascal só pôde chegar a essa conclusão porque sacrificou seu intelecto; porque embruteceu. Ora, o apologeta de Port-Royal considerava que se ele pôde se exercitar na vida cristã, foi porque recebeu a “graça”. No anelo pela reunião eterna com Deus, experimentou a cessação do desespero e do abandono. Não houve nenhum sacrifício do intelecto, mas o reconhecimento dos limites da razão. Através do intelecto conhecemos apenas o “deus dos filósofos e dos *savants*”. O verdadeiro Deus só se dá a conhecer pelo coração, e apenas para os seus escolhidos. Somos a descendência de Adão e, por isso, nascemos afastados de Deus, condenados pelo pecado original. Mas guardamos em nossa natureza concupiscente a lembrança da alegria experimentada antes da “queda”: a alegria de nossa “primeira natureza”. Essa lembrança permanece em nossa “segunda natureza” concupiscente como um *amor Dei* impotente, como sublinha Henri Gouhier:

“algum instinto para a felicidade de sua primeira natureza” “permanece” na “segunda” mas “impotente”. Eis a palavra que cria o drama da apologética.

(...)

Em suma, está claro que este desejo natural de ser feliz não poderia ser outra coisa além de um movimento que, ainda que inconscientemente, conduz a alma na direção de Deus, porque somente Deus pode satisfazê-lo. (GOUHIER, 1986, p. 101)

Esse instinto, esse “desejo natural de ser feliz”, esse *amor Dei* impotente, precisa ser ativado pela graça, e a distribuição da graça é prerrogativa de Deus. A “razão” que articula a distribuição da graça, porque é razão do “Deus escondido”, é inescrutável. A graça pode ser concedida e pode ser retirada a qualquer instante, de qualquer pessoa. O ladrão pode ser agraciado na cruz, e o apóstolo pode ser abandonado por uma noite, até o galo cantar. A posição jansenista em relação à predestinação e à graça agostiniana era tão radical que qualquer esforço apologético por parte de alguém que se dissesse jansenista seria contraditório, porque absolutamente ineficaz. A única eficácia é da graça. A conversão verdadeira deve ser inesperada e repentina. Mas, argumenta Pascal, nada impede que a graça se sirva da apologética para atingir sua finalidade, que é ativar o *amor Dei* impotente. A atuação da graça torna amáveis os preceitos de Deus e o exercício da vida cristã. Ela mitiga o *amor mundi*, que é amor da concupiscência, e ativa o *amor Dei*. Por isso devemos considerar que o libertino que, a partir do raciocínio da aposta, decidiu ungir-se com água benta e viver como um cristão verdadeiro na esperança de ter o coração tocado pela fé para redimir sua existência finita na certeza da vida eterna ao lado de Deus, esse libertino, desde o momento em que se debruçou sobre os *Pensamentos*, já havia sido eleito para a salvação.

Se for possível dizer que a obra de Nietzsche culmina em uma apologética do *amor fati*, também é possível colocar em questão a eficácia dessa apologética. Afinal, que diferença faz anunciar o eterno retorno do mesmo? Um dos “desafios” da apologética pascaliana é tirar o libertino de sua indiferença em relação à salvação de sua alma: indiferença à religião. Para a apologética do *amor fati*, o desafio é tirar os crédulos de sua indiferença em relação à eternidade de sua finitude. Do mesmo jeito que a graça era necessária para tornar amáveis os preceitos da vida cristã, alguma graça será necessária para tornar amável a eternidade da finitude. Tal graça, seria uma graça nietzschiana, que pode se servir dos escritos do autor do *Zaratustra* para ativar em seus leitores o seu amor, que é *amor fati*.

Se na perspectiva de Nietzsche, a graça agostiniana revisitada por Pascal não é nenhuma providência sobrenatural, mas fisiologia ruim, é na fisiologia mesma que poderemos encontrar a “graça” nietzschiana que estamos buscando.

Patrick Wotling adverte que

Querer ler a qualquer preço o texto de Nietzsche no sentido de um reducionismo fisiológico seria resultado de uma compreensão grosseira que o filósofo logo faz questão de recusar. O corpo é um conceito que, em Nietzsche, só tem sentido em relação à teoria dos afetos. Não se trata, pois, de uma entidade material, de um substrato físico autônomo, uma *res extensa*, mas sim, de um termo que serve para designar, em sua multiplicidade irreduzível, o jogo conflitual dos instintos que não é senão a vontade de potência. (WOTLING, 2013, p.124)

Vamos considerar essa advertência. A fisiologia de Nietzsche deve ser tomada como um princípio que permite que ele diga através de Zaratustra:

“... corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. (Za, Dos desprezadores do corpo)

A “graça” nietzschiana é o sentido dessa multiplicidade que é “corpo”. Lançando mão da terminologia de Wotling, o sentido do “jogo conflitual dos instintos”. O que o agraciado de Nietzsche experimenta é convalescença, e não conversão. É como “convalescido” que Zaratustra anuncia a superação de si mesmo e a invenção de uma “chama mais viva” que o fogo do velho Deus, que não era mais do que fogo fátuo: fantasma. O velho Deus e “aquele mundo”, o “celestial Nada”, eram invenções do corpo que desesperou do corpo e da terra. (Za, Dos trasmundanos) Invenções daquele desgosto e abandono que, como vimos, levaram Pascal à abadia de Port-Royal. Convalescença é mudança do sentido do corpo:

Um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!

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! (idem)

Declarar bom o caminho que até agora se percorreu cegamente: não é isso o *amor fati*? Mas a mudança de sentido que permite essa declaração decorre de um determinado arranjo do corpo. Esse arranjo pode muito bem se transformar através de uma nova “dieta”: não mais ler Schopenhauer ou escutar Wagner; evitar missas e água benta; se afastar de mãe e irmã; afastar-se ...

Foi assim com Nietzsche, foi assim com Zarathustra: a saúde se fez transbordante a partir do afastamento.

Aquele leitor que se entusiasmou com a possibilidade do *amor fati* poderia pensar, então: “Eu desejo esse amor! Preciso me afastar! Mas não consigo! Aqui estou, mais uma vez, aconchegado entre os pessimistas; inebriado pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner; ora sonhando com a redenção junto dos trasmundanos, ora celebrando a felicidade junto aos últimos homens ...” No fim das contas, ele acaba escolhendo a narcose. Ele é tipicamente mórbido: *décadent* em si. Por mais que ele queira o *amor fati*, a ideia do retorno é para ele o maior dos pesos.

Aqui, a situação desse leitor de Nietzsche é muito mais desoladora do que a situação do *libertin* de Pascal. Ele não vai encontrar nas linhas do autor de Zarathustra nenhuma prescrição, nenhum *training* que poderia prepará-lo para o *amor fati*.

Ou talvez, poderíamos supor que a partir do momento em que ele foi exposto à pergunta do demônio do eterno retorno essa ideia comece a atuar nele inconscientemente, ativando os instintos que poderiam tirá-lo da indiferença ao seu próprio vir-a-ser — presumindo que ele seja tipicamente sadio, obviamente. Para enxergar essa possibilidade, precisamos nos colocar na perspectiva do filósofo fisiólogo. Se esse filósofo for também um retórico habilidoso, poderíamos supor que ele preparou seus escritos para conseguir esse efeito. Se esse filósofo for Nietzsche, podemos então supor que o aforismo 341 de *A gaia ciência* não é simplesmente uma “pedra de toque” com a qual seria possível separar os sãos dos doentes: apenas um instrumento diagnóstico. Mais do que isso, ele é um instrumento “apologético”, comparável à aposta de Pascal.

Apologética do amor fati

Numa carta escrita em tom exaltado, destinada a Paul Lansky, “... *uma pessoa independente, mais um pessimista do que um cético, e que me admira muito* ...” — assim Nietzsche descreve Lansky para Köselitz —, o autor de *Assim falou Zarathustra* escreve que

... todas as pessoas que abrigam algum impulso heroico em direção à sua própria meta, extrairão de meu *Zarathustra* uma grande força.

O que tenho eu a ver com aqueles que não têm uma meta! Para casos como esses, diga-se de passagem, minha receita preferida é — o suicídio. Mas na maior parte dos casos, falha-se por falta de disciplina. Então aconselho como preparação uma melhora na dieta (uma vigorosa alimentação a base de carne, e nada dessas malditas *paste secche* italianas), 5 a 8 horas de duras caminhadas diárias ao ar livre. Fazer-se soldado também é benéfico. (Carta a Paul Lansky, final de abril de 1884 – BVN1884-506a)

O que vemos aqui, é que Nietzsche acreditava na força de seus escritos. Mas apenas se beneficiarão dessa força, aqueles que abrigam “algum impulso heróico em direção à sua própria meta”. Nessa passagem, encontramos até mesmo uma dieta, comparável ao “ungir-se com água benta” de Pascal, através da qual os “eleitos” de Nietzsche poderiam fortalecer o seu “impulso heróico”. Ora, a finalidade de uma apologética é a conversão. No caso de Nietzsche, em vez de conversão, temos convalescença. Se Nietzsche esperava que seus textos fortalecessem os sadios adoentados, podemos atribuir, ainda que metaforicamente, uma intenção “apologética” à obra de Nietzsche. Se os *Pensamentos* de Pascal deveriam constituir uma apologética do *amor Dei*, os escritos de Nietzsche podem ser tomados como apologética do *amor fati*.⁴¹

Nessa chave, o pensamento do eterno retorno é o ponto crucial da apologética nietzschiana, especialmente se considerarmos a forma como ele é apresentado em *O maior dos pesos*. Ali, ele é colocado como hipótese, mas como uma hipótese desejável: “... o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (GC, 341) Afinal, desejar a verdade dessa hipótese é, no jogo de Nietzsche, “estar bem consigo mesmo e com a vida”. Assumindo que queremos estar bem conosco e com a vida, e que fomos persuadidos de que se estivermos bem conosco e com a vida desejaremos essa mesma vida eternamente igual, vamos querer perceber o maior dos pesos como uma leveza, e não como algo que nos esmagaria. Talvez até pudéssemos expressar esse júbilo com a sentença de Agostinho: “O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado.”

O que deve garantir a eficácia, tanto da apologética pascaliana, quanto da apologética nietzschiana, é a *imprevisibilidade*, tanto da conversão verdadeira, quanto da convalescença. Do ponto de vista da existência, todos são candidatos, tanto à salvação, quanto à “grande saúde”. Por isso podemos dizer que tanto Pascal, quanto Nietzsche, escrevem para todos e para ninguém. Essa retórica da imprevisibilidade é o que gostaríamos de chamar “retórica da graça”. No fim das contas, ela conclama para um fatalista “abandono à vontade de Deus”, seja ele chamado *amor Dei*, seja ele chamado *amor fati*. Mas estamos com Nietzsche, e por isso precisamos concluir dizendo que *amor fati* é o nome que devolve ao corpo e à terra o impulso extraviado em seu batismo cristão.

Considerar que *amor fati* e *amor Dei* são nomes para o mesmo impulso, parece ser mais interessante do que tomá-los como impulsos diferentes. Dessa maneira, podemos colocar a hipótese de que na conversão pascaliana e na convalescença nietzschiana trata-se da experiência do mesmo impulso fatalista interpretada de maneira contrária. De qualquer maneira, esse impulso de abandono à vontade de Deus, ou de abandono ao destino, é ativado por algum tipo de “graça”, seja ela divina, seja ela terrena.

41 Acreditamos que a ideia de que a filosofia de Nietzsche possa ser lida como uma apologética do *amor fati*, precisa ser melhor desenvolvida e provada. Por isso estamos propondo essa ideia como uma das hipóteses de trabalho no projeto de doutorado que apresentamos para o departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

Se estivermos mesmo tratando de um só impulso que ora assume o sentido dos céus, ora assume o sentido da terra, talvez seja pertinente nos perguntarmos: quão divino é o Deus de Pascal; quão terrena é a terra de Nietzsche?

Essa questão, pretendemos elaborar em pesquisa futura. No entanto, já encaminhando para uma conclusão o trabalho que ora propomos, devemos tratar da mundanidade da terra de Nietzsche. A “casuística do egoísmo” proposta em *Ecce Homo* parece ser uma declaração da mundanidade radical dessa terra que faz função de Deus na distribuição da “graça”. Tudo o que, segundo Nietzsche, foi levado a sério pela humanidade — “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna” — é apenas “construção”; apenas idealidades mendazes que, como vimos, são produto de fisiologias ruins. Então, ele propõe que as coisas de fato relevantes devem ser “alimentação, lugar, clima, distração”, ou seja, o trato da “fisiologia” mesma.

Em *Aurora*, Nietzsche propunha: “*Temos que aprender a pensar de outra forma — para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma.*” (A, 103) Ele já sabia que a moralidade tem um fundamento afetivo, e que qualquer transformação nesse campo implica transformação afetiva: não basta mudar de ideia, é preciso “sentir de outra forma”. Nos termos de *Ecce Homo*, a transformação se dá no arranjo dos instintos, e pode ser chamada convalescença.

Não basta a “constatação” intelectual da morte de Deus, e o consequente desmantelamento das “idealidades mendazes”. É preciso *sentir* a mendacidade dos ideais, assim como é preciso *sentir* a importância de “alimentação, lugar, clima, distração” como uma “casuística do egoísmo”, ou seja, não há alimentação ideal, lugar ideal, clima ideal ou distração ideal: os ideais sempre serão escolha dos doentes; os sadios escolhem a partir da experiência, a partir da vivência daquilo que são. Por isso que a arte e a filosofia comprometidas com idealizações são “instintivamente” evitadas pelos sadios. São arte e filosofia da “redenção”, no sentido usual do termo. Como nota Bruce Ellis Benson, “... *sob o termo “redenção”, em sua definição normal, supõe-se que algo está errado e precisa ser consertado.*” (ELLIS BENSON, 2008, p.51) No entanto, o que Nietzsche propõe é “redenção *da* redenção”:

... redenção para Nietzsche não significa pensar que algo está errado de partida: se nós podemos chamá-la “redenção”, ela é, com efeito, redenção *da* redenção [redemption from redemption]. A lógica do *amor fati*, então, é a antítese da lógica da redenção. (idem)

Tratamos acima da passagem, na convalescença, do “radical isolamento” para o *amor fati* (pg. 8). Ellis Benson se refere à passagem do “conceito de redenção ao *amor fati*” (ELLIS BENSON, 2008, p.51). Tanto o anseio por redenção, quanto o isolamento, impedem o *amor fati*. De que modo eles se ligam à ideia de *décadence*?

Continuando com o caso Wagner, a relação entre redenção e *décadence* fica clara: o *décadent* quer ser outro, ele anseia pela redenção de si no ideal, como bem sabia o Wagner de Nietzsche:

Sejamos *idealistas*! Isto é, se não a coisa mais sagaz, certamente a mais sábia que podemos fazer. Para elevar os homens, é preciso ser excelso. Vaguemos por entre as nuvens, aliciemos o infinito, disponhamos ao redor os grandes símbolos! (CW, 6)

Mas qual é a relação entre isolamento e *décadence*? No isolamento, o *décadent* tenta escapar de um mundo que se tornou insuportável por causa de sua clarividência mórbida. O arrebatamento que o Wagner de Nietzsche queria provocar com sua “ginástica do feio na corda da enarmonia” (CW, 6) é um modo de fuga, uma narcotização. O problema é que esse narcótico deixa o *décadent* ainda mais debilitado: “*Exasperemos os nervos, acabemos com eles, utilizemos raio e trovão — isto arrebatava ...*” (idem) Isso impede ainda mais a sua ligação com o mundo, com a terra, com o sentido da terra.

O *décadent* tipicamente sadio escolhe um outro tipo de isolamento: porque por algum tempo Nietzsche aderiu a uma “incauta e complacente dieta espiritual”, o “Romantismo”, ele precisou se isolar radicalmente, a fim de se resguardar do “desprezo aos homens que se tornara morbidamente clarividente”. Em vez da narcose, ele buscou a “interrogação de si mesmo”, a “experimentação consigo mesmo”. (GC, Prólogo, 2) Essa nova dieta da “interrogação” e da “experimentação” é a casuística do egoísmo: “longos e perigosos exercícios de autodomínio” na experiência da dor. É a partir desses exercícios que os “homens mais espirituais, mais espiritualizados” chegam a uma “nova felicidade”, que é também um novo amor, o “amor a uma mulher de quem se duvida”. (GC, Prólogo, 3) Essa fórmula, retirada do Prólogo de *A Gaia Ciência* e repetida em *Nietzsche contra Wagner* (NW, Epílogo, 1), pode muito bem ser tomada como mais uma definição do *amor fati*. Trata-se de uma fórmula mais “literária”, mais “alusiva”. O que pode significar esse “amor a uma mulher de quem se duvida”? É o tipo de amor que poderia fazer de alguém um casmurro. No entanto, Nietzsche garante que os convalescentes, os espíritos mais profundos, voltam do “abismo da grande suspeita” 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 joviais, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que antes. (NW, Epílogo, 2)

Pele mudada, maior suscetibilidade, gosto mais sutil, língua mais delicada: o corpo mudou. Tornou-se robusto o suficiente para nadar com as sereias. Nem mesmo a música de Wagner é capaz de fazê-lo perecer. Ele se deixa seduzir, ele quer seduzir: não quer submeter. Ele dança. Mas esse

corpo que dança não é um corpo etéreo: ele é o corpo da fisiologia e da medicina. É o corpo que se alimenta, que habita, que respira, que se distrai. É o corpo histórico em que a moral se efetiva. Nesse corpo que dança, a moral que se efetiva é a moral do egoísmo dadivoso, do *amor fati*, como superação da moral do egoísmo doente, da compaixão. O corpo tipicamente mórbido permanece apegado ao sofrimento: ele prefere a ilusão do controle sobre uma vida miserável em que o sentido do sofrimento está dado, assim como o caminho para a redenção. Trata-se do amor a uma mulher que não mais se deseja, porque se fez de tudo para torná-la indesejável. Exigiu-se dela compaixão, exigiu-se dela coerência. Atrofiou-se sua exuberância.

Mas a redenção do egoísmo, da volúpia e da ânsia de domínio em *Assim falou Zaratustra* não é a autorização da incontinência. Se considerarmos as considerações sobre *décadence* e música em *O caso Wagner*, teremos que afirmar que a dança nietzschiana é controle dos movimentos. Por isso, é de maneira continente que os três males devem ser vivenciados, para que a volúpia não degenera em concupiscência, a ânsia de domínio em tirania, o egoísmo em mesquinhez e narcisismo. No entanto, não se trata de buscar um justo meio virtuoso e evitar os excessos, ao modo peripatético. Não há “justo meio”: isso é mais um ideal. A medida do salutar deve ser encontrada experimentalmente por cada um dos corpos, por cada si-mesmo.

Por isso, quando Foucault sugeriu que poderíamos ler Nietzsche como uma tentativa difícil de reconstituir uma “ética do eu”, ele poderia ter sido mais preciso e dito que se tratava de uma “ética do si-mesmo”. O que encontramos nos escritos de Nietzsche foi a “redenção” de um egoísmo do sujeito cindido que faz oposição ao individualismo mesquinho que Nietzsche nunca deixou de atribuir ao homem moderno. Foucault gostaria que essa “ética” nietzschiana fosse tomada como resistência ao poder político. No entanto, fica difícil, no caso de Nietzsche, atribuir alguma virtude política à sua ética: não devemos esperar por grandes acontecimentos no campo da política: nenhuma grande inovação política vai fazer dos homens habitantes mais felizes da terra. (Co. Ext. III, 4) O último grande acontecimento, a morte de Deus, ainda está acontecendo, e não será através da política que Zaratustra vai tratar a melancolia que essa morte deixou: “*E o que eu mais gostaria seria deixar novamente cada pessoa triste em terra firme e com pés firmes.*” (Z, Aposentado) Zaratustra não pretende tornar as pessoas tristes felizes: ele pretende recuperá-las para o sentido da terra. Isso é assunto de uma filosofia ou de uma religião. Por isso o último papa declara que Zaratustra é “o mais piedoso de todos aqueles que não acreditam em Deus” (idem). Por isso o egoísmo sadio de Nietzsche, o egoísmo que sustenta sua “casuística do egoísmo”, se fundamenta na “fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo” (CI, IX, 49); se fundamenta em *Dionísio*, “a maior de todas as crenças possíveis”, (idem); se fundamenta na filosofia como arte da transfiguração, em oposição às filosofias da “verdade”, do imutável.

Nietzsche anuncia mesmo em *Ecce Homo* que, a partir dele,

A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra. (EH, Porque sou um destino, 1)

O tom aqui é profético. Mas, podemos evitar a profecia tomando a temporalidade do texto de Nietzsche como temporalidade lógica, ou seja, a solvência da “noção de política” e o advento de uma “grande política” são consequência das premissas elaboradas na filosofia nietzschiana. O que essa filosofia deseja é a solvência das “formações de poder” que se sustentam na mentira da “verdade”, para que a objetividade do vir-a-ser possa ser vivida como “guerra dos espíritos”, como guerra dos sadios contra os doentes, e a grande saúde volte a ser uma possibilidade.

Esse movimento é lento, imperceptível para o homem do “angustiado cuidado-próprio”, sempre ansioso, sempre apressado. Esse homem toma o tempo de sua vida como tempo de toda história. Ele quer que suas inquietudes sejam apaziguadas antes de sua morte, porque vive sob a sombra da morte de Deus, e não espera pela paz eterna no reino dos céus, ainda que, de alguma maneira, anele por ela. Com Nietzsche, parece ser possível dizer que as “formações de poder da velha sociedade” se cristalizaram a partir desse anelo. Resistir a essas formações é resistir ao anelo por vida plena, é amar a vida como quem ama uma mulher de quem se duvida.

Referências

- ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*. Paris: Grasset, 2004
- CAMUS, A. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951/2015
- CONSTÂNCIO, J. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 2º semestre de 2012. Semestral
- DELEUZE, G. *Nietzsche & Philosophy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983
- DENAT, C. F. *Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, 2013
- ELLIS BENSON, B. *Pious Nietzsche – Decadence and dionysian faith*. Bloomington: Indiana University Press, 2008
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
- GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversion et apologétique*. Paris: J. Vrin, 1986
- LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983
- LOPEZ JR., D. S. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Albany, SUNY Press, 1988
- LÖWITH, K. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. Berkeley: University of California Press, 1997
- MAGNUS, B; HIGGINS, K.M. (editores) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999
- MENDIS, N. K. G. *On the No-self Characteristic: the Anatta-lakkhana Sutta*. 2013. Disponível em: <<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/mendis/wheel268.html>>. Acesso em: 13 nov. 2017
- MEYER BRANCO, M. J. *Arte e filosofia no pensamento de Nietzsche*. 2010. 434 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011
- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica — A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, 1999
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em: 26 ago.2015.
- NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra (trad. R. J. Hollingdale)*. Londres: Penguin Books, 1969

- NIETZSCHE, F. *The complete works of Friedrich Nietzsche*. v. II, *Unfashionable Observations*. California: Stanford University Press, 1995
- NIETZSCHE, F. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003
- NIETZSCHE, F. *Notas de Tautenburg para Lou von Salomé*. Madri: Biblioteca Nueva, 2003
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007
- NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Cia das Letras, 2008
- NIETZSCHE, F. *Correspondencia vol. IV, Enero 1880- Diciembre 1884*. Madri: Editorial Trotta, 2010
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011
- NIETZSCHE, F. *Correspondencia vol. VI, Octubre 1887- Diciembre 1889*. Madri: Editorial Trotta, 2012
- NIETZSCHE, F. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2016
- PASCAL, B. *Pensées*. ed. Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004
- RIBEIRO DE MOURA, CARLOS A. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000
- VON TONGEREN, P. *Kant, Nietzsche and the idealization of friendship into nihilism*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 1, n. 128, p.281-520, jul. 2013. Semestral.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013