

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

EXPERIMENTO E VIVÊNCIA: A DIMENSÃO DA VIDA COMO *PATHOS*

Tese de Doutorado

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.
Aluno: Jorge Luiz Viesenteiner

Campinas/2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecária: Maria Silvia Holloway – CRB 2289**

V678e **Viesenteiner, Jorge Luiz**
Experimento e vivência: a dimensão da vida como *pathos* /
Jorge Luiz Viesenteiner. --
Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Oswaldo Giacóia Jr.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

**1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 . 2. Filosofia
alemã. 3. Pathos. 4. Linguagem - Filosofia. 5. Vida - Filosofia
I. Giacóia Jr, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: Experiment and *Erlebnis*: the dimension of life as *pathos*

Palavras chaves em inglês (keywords) :
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-
1900
German philosophy
Pathos
Language - Philosophy
Life - Philosophy

Área de Concentração: História da filosofia contemporânea

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Oswaldo Giacóia Jr, Henry Burnett, Anna Hartmann
Cavalcanti, Antonio Edmilson Paschoal, Vânia Dutra de
Azeredo**

Data da defesa: 02-12-2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Jorge Luiz Viesenteiner

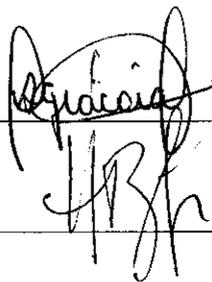
EXPERIMENTO E VIVÊNCIA: A DIMENSÃO DA VIDA COMO *PATHOS*

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do grau de doutor em filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.

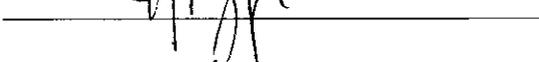
Exemplar corresponde à redação final da tese de doutorado defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 02/12/09

Banca examinadora:

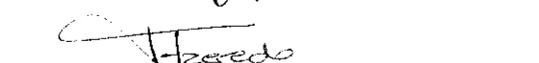
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr (Orientador)



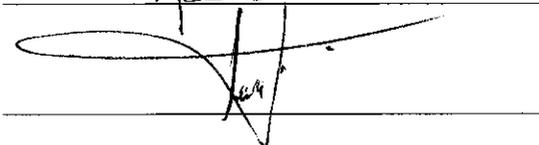
Prof. Dr. Henry Martin Burnett Jr.



Prof. Dra. Vânia D. de Azeredo



Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal



Profa. Dra. Anna H. Cavalcanti

Anna H. Cavalcanti.

Campinas/2009

Cópia: 30/12/09

“Ai, que preguiça!” (Macunáima)

“Eu preferiria não!” (Bartleby)

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Oswaldo Giacoia pelo impressionante respeito, pelas sugestões de leitura de precisão milimétrica e, sobretudo, pela confiança em relação ao trabalho, confiança essa que põe medo em qualquer orientando.

Ao Professor Werner Stegmaier pela acolhida em Greifswald/Alemanha e pela sempre fraternal orientação que dedica a cada um de seus estudantes.

À Carmen Lúcia pela leitura da tese e valiosas sugestões textuais, mas também pelos primeiros empurrões de pesquisa. Muito obrigado!

Aos eternos amigos Rosâni e Norton, Dete e Maurício, ao nosso eterno ‘confrade’ Fermino e ao admirável German, sobretudo pela amizade que nos dá o fôlego necessário para colorir a vida.

À minha Micheli pela paciência e perseverança em me agüentar nos instantes mais adversos, mas também por terminar de colorir a minha vida.

Ao Edmilson, amigo que há anos acompanha minha trajetória acadêmica. Meus sinceros reconhecimentos.

Ao Grupo de Pesquisa da PUCPR, pela interlocução fecunda.

À dona Iranilda e ao Sr. Valdir,
à Amábile, Ana e Cíntia; ao
Victor e André; ao Neto e
Alessandro.

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a fórmula nietzscheana ‘tornar-se o que se é’. Ela é uma alteração da expressão de Píndaro feita por Nietzsche, que o preocupou desde os tempos de estudante até ser publicada como subtítulo de *Ecce homo*. Nossa hipótese é que a fórmula ‘tornar-se o que se é’ pode ser compreendida através do conceito de ‘vivência’ (*Erlebnis*). Vivência significa estar ainda presente na vida quando algo acontece, porém, nunca estamos conscientes da vivência quando ainda a atravessamos. Neste caso, a vivência é um contra-conceito da razão e, como tal, é compreendida como *pathos*. Trata-se de uma noção que, *patheticamente*, não pode ser conceitualmente sistematizada e nem sequer comunicada através de signos lingüísticos, pois tão logo a racionalizamos ou comunicamos, deixa de ser uma vivência. ‘Tornar-se o que se é’, porém, acontece unicamente na vida e precisamente através das *Erlebnisse*, de modo que ‘tornar-se’ se converte em um imenso processo de experimentação essencialmente fluido.

Metodologicamente, a pesquisa está estruturada em três partes. No primeiro capítulo analisamos um conceito imediatamente relacionado à *Erlebnis*: a noção de experimento. Trata-se de um conceito essencialmente prático e que congrega em torno de si uma dimensão ético-estética no processo de ‘tornar-se o que se é’. À base deste conceito, encontra-se o papel que a ciência ocupa em sua dupla variação semântica, sobretudo a partir de *Humano, demasiado Humano* até *A Gaia Ciência*: ciência como propedêutica – aquela que esvazia os erros ilusórios da razão e da ordenação moral do mundo – e como paixão do conhecimento – aquela em que o espírito livre aprende a considerar a si mesmo e o mundo esteticamente, em uma práxis efetiva de auto-formação. No segundo capítulo é abordado o conceito de vivência. Partimos da sua origem etimológica e a recepção feita por Nietzsche, passando pela desvinculação do seu caráter autobiográfico, em proveito da interpretação como genealogia das condições nas quais um pensamento emerge e se desenvolve, até sua interpretação como *pathos*. Vivenciar é atravessar *patheticamente* uma trajetória, cujo movimento é realizado para além da intencionalidade, mas que constrói no homem uma abundância de vida. A última parte da pesquisa trata da solução de dois problemas que se originaram das interpretações anteriores: um problema de linguagem e outro sobre a intencionalidade. Quanto à linguagem, trata-se de investigar como é possível resolver o problema da comunicação de uma vivência, através de três variantes: primeiro, a análise daquilo que denominamos como projeto crítico de inversão da compreensibilidade; depois uma interpretação do que Nietzsche nomeou como sua ‘arte do estilo’ e, por fim, em que medida Zarathustra corporifica as possibilidades de comunicação de uma tensão interna de *pathos*. Em relação à intencionalidade, trata-se de compreender o ‘tornar-se o que se é’ a partir de dois outros registros: por um lado, a idéia de destino, na medida em que, etimologicamente, também significa *pathos*; por outro lado, trata-se de compreender a fórmula ‘tornar-se o que se é’ sob o signo da fluidez (*Fluktuanz*).

Palavras-chave: experimento – vivência – *pathos* – compreensibilidade – linguagem – intencionalidade

ABSTRACT

The objective of this research is to analyze Nietzsche's formula 'become who you are'. It is an alteration of Pindaro's expression made by Nietzsche, which has worried him since he was a student until being published with the subtitle of *Ecce homo*. Our hypothesis is that 'become who you are' formula can be understood through the concept of 'experience' (*Erlebnis*). Experience means to still be present in life when something happens, however, we are never aware of experience when we are still crossing it. In this case, experience is reason's counter-concept and, as such, it is understood as *pathos*. It is about a notion which, *pathetically*, it can not be conceptually systematized and not even be communicated through linguistic signs, since as soon as we rationalize it or we communicate it, it is not an experience any longer. 'Become who you are', however, happens once in a lifetime and precisely through the experiences (*Erlebnisse*), in a way that 'to become' is converted into a huge experimentation process essentially fluid.

Methodologically, the research is structured in three parts. In the first chapter we analyze a concept immediately related to Experience (*Erlebnis*): the notion of experiment. It is about a concept essentially practical and which congregates around oneself an ethical-aesthetic dimension in the process of 'become who you are'. Based on this concept, one finds the role that science occupies in its double semantic variation, specially from *Human, All Too Human* up to *The Gay Science*: science as propaedeutic – the one which empties the illusory errors from reason and from the world's moral ordination – and like knowledge's passion – the one which the free spirit learns to consider himself and the world in an aesthetically, in an effective praxis of self-formation. In the second chapter we approach the experience (*Erlebnis*) concept. We start from its etymologic origin and the reception given by Nietzsche, passing through the autobiographical character separation, taking into account the interpretation as the condition's genealogy in which a thought emerges and it develops, up to its interpretation as *pathos*. To experience is to *pathetically* cross a range, which movement is done far beyond the intentionality, but which builds in men life abundance. The last part of the research tackles the solution of two problems which were originated from previous interpretations: a language problem and the other one is about intentionality. Regarding the language, it is investigated how it is possible to resolve the experience communication problem, through three variants: first, the analysis of which we call as the comprehensibility's inversion critical project; after an interpretation of which Nietzsche named as his 'style's art' and, finally, in what measure does Zarathustra materializes the communication possibilities of a *pathos* internal tension. Regarding intentionality, it is a question of understanding 'how one becomes what one is' starting from two other registers: on one side, the idea of destiny, in so far as, etymologically, it also means *pathos*; on the other hand, it is about understanding the 'become who you are' under the fluency's signal (*Fluktuanz*).

Key-words: experiment – experience (*Erlebnis*) – *pathos* – comprehensibility – language – intentionality

LISTA DE ABREVIATURAS

Utilizamos como texto de referência para nossa pesquisa a edição crítica das obras de Nietzsche – *Kritische Studienausgabe* –, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Em relação às traduções das obras publicadas por Nietzsche e disponíveis em português, optamos por utilizar os textos traduzidos por Paulo César de Souza. As poucas vezes em que alteramos sua tradução, foi exclusivamente para se adequar à filologia que empregamos em determinados conceitos de Nietzsche, dada sua importância na economia geral do tema da nossa tese. As alterações, porém, estão devidamente caracterizadas sob o registro “tradução modificada”, anotadas logo após a referência textual. Salvo indicações contrárias, todas as outras traduções são de minha autoria.

KSA – *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

KGB – *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975-.

NT – *O Nascimento da Tragédia*.

Co.Ext II, HL – *Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

Co.Ext III, SE – *Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer Educador*.

Co.Ext IV, WB – *Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth*.

HH – *Humano, demasiado Humano*.

HH II, MS – *Humano, demasiado Humano* (vol. 2): *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho).

HH II, AS – *Humano, demasiado Humano* (vol. 2): *O Andarilho e sua Sombra* (Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho).

A – *Aurora*

GC – *A Gaia Ciência*

Za – *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*.

ABM – *Além do bem e do mal*.

GM – *Genealogia da moral*.

CW – *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.

CI – *Crepúsculo dos ídolos*.

EH – *Ecce Homo*.

AC – *O Anticristo*.

DD – *Ditirambos de Dionísio*.

A nomenclatura que utilizamos nas referências dos textos de Nietzsche é a seguinte:

- Nas obras publicadas: Abreviatura do livro seguido do número do aforismo. O aforismo 119 de *Aurora*, por exemplo, é referenciado: A 119.
- Nos fragmentos póstumos: Abreviatura KSA, seguida do número do volume, do número do fragmento e sua página. O fragmento póstumo que consta no volume 12 da KSA, registrado sob o número 6[4] do verão de 1886/primavera de 1887, por exemplo, é referenciado: KSA 12, 6[4] p. 232.
- Nas cartas, utilizamos a abreviatura KGB, seguida do volume e o número da carta. Uma carta de setembro de 1882, por exemplo, é referenciada: KGB III/1, n. 296.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	8
LISTA DE ABREVIATURAS	9
SUMÁRIO	11
INTRODUÇÃO	13
PRIMEIRO CAPÍTULO: CIÊNCIA, PAIXÃO DO CONHECIMENTO E 'TORNAR-SE O QUE SE É'	21
1.0. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	21
1.1. A CIÊNCIA COMO MÓBIL PARA O EXPERIMENTO NO ÂMBITO DE <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	29
1.1.1. A unidade entre ciência e arte e a eliminação dos erros da razão nos textos dos anos 1870.....	29
1.1.2. Ciência e experimento em <i>Humano, demasiado Humano</i>	36
1.1.3. <i>L'Ombra di Venezia</i> e a virada semântica no conceito de ciência	42
1.1.4. A ciência propedêutica: experimento como experimento científico	47
1.1.5. A ciência e seus instrumentos críticos: psicologia e história.....	49
1.2. PAIXÃO DO CONHECIMENTO E EXPERIMENTO NO ÂMBITO DE <i>AURORA E A GAIA CIÊNCIA</i>	66
1.2.1. Da ciência como propedêutica à ciência como paixão do conhecimento.....	66
1.2.2. A paixão do conhecimento na crise de <i>in media vita</i>	68
1.2.3. Paixão do conhecimento, experimento e a supressão da ilusão moral do mundo	70
1.3. PAIXÃO DO CONHECIMENTO, AUTO-CONHECIMENTO E <i>VITA</i> <i>CONTEMPLATIVA</i>	85
1.4. PAIXÃO DO CONHECIMENTO E AUTO-FORMAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA	91

SEGUNDO CAPÍTULO: ‘VIVÊNCIA’ E ‘TORNAR-SE O QUE SE É’	111
2.0. ERLEBNIS: GÊNESE, SIGNIFICADO E RECEPÇÃO EM NIETZSCHE..	111
2.1. ERLEBNIS COMO “CRÍTICA DA ‘RAZÃO DA MINHA VIDA’ ”	123
2.2. ERLEBNIS COMO PATHOS E ‘TORNAR-SE O QUE SE É’	148
2.2.1. Considerações iniciais	148
2.2.2. <i>Erlebnis</i> e o “grande desprendimento”	154
2.2.3. A travessia <i>pathetica</i> da <i>Erlebnis</i> e o par saúde/doença.....	168
2.2.3.1. O ressentimento	182
2.2.3.2. Os “Prefácios” de 1886.....	183
2.2.3.3. A <i>Erlebnis</i> do wagnerismo	186
2.2.4. “Nossa virtude, a última virtude se chama: probidade”	189
2.3. O “CULTIVO” DO HOMEM NA ERLEBNIS	202
2.4. O HOMEM COMO UMA SOMATÓRIA UNITÁRIA DE ERLEBNISSE....	221
CAPÍTULO 3: ‘TORNAR-SE O QUE SE É’: PARA ALÉM DA LINGUAGEM ‘EM COMUM’ E DA INTENCIONALIDADE	233
3.0. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	233
3.1. O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA COMUNICAÇÃO DAS VIVÊNCIAS INTERNAS: ANÁLISE DE ABM 268, GC 354 e 381.....	235
3.1.1. O projeto crítico de inversão da compreensibilidade	235
3.1.2. <i>Além do bem e do mal</i> 268	246
3.1.3. <i>A Gaia Ciência</i> 354	252
3.1.4. <i>A Gaia Ciência</i> 381	258
3.1.5. A “arte do estilo”: a comunicação de um <i>pathos</i>	267
3.2. ZARATUSTRA COMO PERSONIFICAÇÃO DE UMA VIVÊNCIA.....	277
3.2.1. O <i>pathos</i> da abundância como ‘sentimento de distância em <i>Assim falou Zaratustra</i>	277
3.2.2. O riso como signo de distanciamento.....	283
3.2.3. A comunicação de Zaratustra através de ditirambos	291
3.3. PARA ALÉM DA INTENCIONALIDADE: O ‘DESTINO’ DE ‘TORNAR-SE O QUE SE É’	306
PARA UMA CONCLUSÃO: JUSTIÇA TRÁGICA E FILOSOFIA DO SILÊNCIO	321
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	329

INTRODUÇÃO

“*Nada de humano me é estranho*” (Terêncio)

‘Tornar-se o que se é’ é uma vivência e uma tarefa essencialmente prática e, sobretudo, uma dimensão da vida compreendida como *pathos*. Registrada como subtítulo a *Ecce homo*, a frase de Píndaro é recepcionada por Nietzsche desde seus anos como estudante em 1867.¹ Curiosamente, porém, a frase emprestada por Nietzsche não corresponde ao original grego da segunda das *Odes Píticas*, sobretudo por conta da supressão por Nietzsche da palavra “μαθών” (*mathon*) que, no contexto da frase de Píndaro, faz alusão à medida, ao conhecimento ou ao aprendizado. Em todo caso, a maneira como Nietzsche registra a expressão altera substancialmente seu sentido original do grego que, de um modo geral, pode ser traduzida como, por exemplo, “Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é”; ou “Sê fiel a ti mesmo agora que aprendestes que espécie de homem te apetece”, ou ainda simplesmente “Seja o que você conhece que você é”.² A sutileza na alteração da expressão retira precisamente o caráter estritamente teórico da frase, em especial no que se refere ao prévio conhecimento que alguém precisa ter de si mesmo, para só então, tornar-se aquilo que conheceu de si mesmo. Não por acaso, alguns anos depois Nietzsche escreveria precisamente no *Ecce homo*: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”.³

A alteração feita por Nietzsche da expressão original parece retirar seu caráter teórico, para então situá-la em uma esfera radicalmente prática, ou ainda, convertê-la em uma práxis sem teoria. Por isso optamos por interpretar a expressão ‘tornar-se o que se é’ em uma tal dimensão prática, desvinculando-a da usual interpretação autobiográfica, epistemológica, etc. Neste caso, ‘tornar-se o que se é’ ocorre simplesmente na vida, em *uma* vida. Não há modelos, codificações, elementos religiosos, conceituais ou morais que enquadre este ‘tornar-se...’, sobretudo porque à tarefa de ‘tornar-se o que se é’, exige-se

¹ Cf. Carta a Erwin Rohde de 3 de novembro de 1867, In: KGB I/2, n. 235.

² A frase original é: “Τένοι’ οἷος ἐσσί μαθών”. Sobre essa discussão, cf. Babich, Babette E. *Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing*. In: *Nietzsche-Studien* 32(2003), p. 29-58.

³ EH *Porque sou tão inteligente*, 9.

precisamente a suspensão de quaisquer anteparos entre o homem e a vida e, principalmente a supressão da compreensibilidade estritamente conceitual da existência. Não temos outra coisa em mãos na tarefa de ‘tornar-se o que se é’, a não ser a própria vida, que pode corresponder, tal como Nietzsche escreveu, a dois tipos de sofrendores: os que sofrem por abundância e por empobrecimento de vida.⁴ São estes últimos que precisam planejar e interpretar teoricamente a vida e, portanto, constroem pontes morais, conceituais, religiosas, etc., entre ele e sua existência. Os que sofrem por abundância de vida, porém, são os homens de ação, aqueles que, na tarefa de ‘tornar-se o que se é’, possuem uma prática sem teoria, sem necessitarem incondicionalmente de um acesso conceitual à vida.

Assim é que se justifica nossa opção por um conceito central da filosofia de Nietzsche, a fim de interpretarmos a expressão ‘tornar-se o que se é’, vale dizer, o conceito de “vivência” (*Erlebnis*). Embora nunca sistematizado por Nietzsche, o conceito de vivência carrega uma dimensão exclusivamente prática e, simultaneamente, um contra-conceito à razão. Nossa interpretação do ‘tornar-se o que se é’ não traz obviamente nenhum modelo ético para tal. Antes disso, evocamos no texto uma certa arte de nuance, uma certa leveza e sutileza diante da vida que simplesmente não se deixa mais enquadrar em quaisquer ajuizamentos. Situamos o homem e sua tarefa de ‘tornar-se...’ diretamente na vida, que por sua vez, desvia-se de qualquer possibilidade de sistematização teórica, pois como escreveu Nietzsche, “o valor da vida não pode ser avaliado”.⁵ Isso significa que não podemos medi-la a partir de uma ordenação moral do mundo, um substrato teórico-conceitual que utilizamos para interpretá-la e que é sempre a-temporal, ou com quaisquer outros aparentados teóricos deste gênero. ‘Tornar-se o que se é’ é um processo que se desdobra sob condições individuais de vida, sem universalizá-lo em um modelo unívoco e nem orientado por uma compreensibilidade conceitual da existência, pois como foi escrito, na tarefa de ‘tornar-se...’ não se pressupõe que já saibamos de antemão ‘o que’ somos.

‘Tornar-se’ evoca algo como atravessar, percorrer algo no tempo sempre sob condições mutáveis de vida, e é assim que emerge para nós o conceito de vivência. *Erlebnis* é a condição de possibilidade para ‘tornar-se...’, pois tudo o que ocorre ao homem, ocorre exclusivamente através de uma travessia, um percurso, uma trajetória avventuresca em

⁴ GC 370.

⁵ CI *O Problema de Sócrates*, 2.

condições sempre diferentes, ou simplesmente uma vivência, sem que possamos determinar, porém, o que o homem deve efetivamente vivenciar, a fim de se tornar o que é. *Erlebnis* não é um conceito especificamente, mas sim um contra-conceito da razão e, como tal, é interpretado por nós como *pathos*. A auto-formação do homem através da vivência, ou ainda, converter-se em “poetas-autores de nossas vidas”⁶ a fim de ‘tornar-se o que se é’ é uma travessia no tempo, cuja trajetória é uma vivência *pathetica*. Por isso que através da noção de vivência, podemos compreender a vida em sua dimensão de *pathos*.

Para não recairmos em noções há muito gastas da filosofia de Nietzsche que, historicamente, tem seu lugar consagrado de interpretação – como, por exemplo, vontade de poder, auto-superação da moral, niilismo, uma compreensão autobiográfica da filosofia de Nietzsche, uma mera correspondência do nosso tema com o conceito de além-do-homem, o eterno-retorno, etc. –, o conceito mais apropriado que encontramos foi, portanto, a noção de vivência. Obviamente que o conceito de *Erlebnis* possui estreitas relações com os temas capitais do pensamento nietzscheano, porém, consideramos uma noção também sumariamente válida para interpretarmos a tarefa de ‘tornar-se o que se é’, de modo que nosso trabalho tem a mera pretensão de se situar apenas como mais uma hipótese de interpretação. Como hipótese, porém, consideramos nosso trabalho como inserido na esteira do atual deslocamento de temáticas da *Nietzsche-Forschung*, em detrimento de temas clássicos e consagrados da filosofia de Nietzsche, tais como os citados acima, mas em proveito da perspectiva que lança um olhar a conceitos que foram dados por secundários, mas que, contudo, revelam-se como os pensamentos mais originais de Nietzsche.⁷

Metodologicamente, estruturamos nossa tese em três capítulos. No primeiro investigamos um conceito nuclear e preparatório à noção de vivência, vale dizer, o experimento. Também essencialmente prático, o conceito de experimento possui uma variação ético-estética, no sentido de indicar em que medida o indivíduo toma a si mesmo

⁶ GC 299.

⁷ Sobre a discussão deste deslocamento temático da *Nietzsche-Forschung*, cf. Stegmaier, W. *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007) p. 80-94. Um trabalho atualmente em curso que se insere nesta mesma direção é o *Nietzsche Wörterbuch*, organizado por Paul van Tongeren, Gerd Schank e Herman Siemens e editado pela Walter de Gruyter.

como experimento e transforma a própria vida em objeto de uma forma de saber e de arte.⁸ Dessa forma, o homem se considera como obra de arte a fim de agregar à sua existência o caráter de vida artística, cuja práxis é propriamente a auto-formação. Para analisar o conceito de experimento, optamos por interpretar principalmente os textos de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros d'*A Gaia Ciência*, em especial porque, filologicamente, o conceito de experimento está frequentemente associado ao papel que a ciência ocupa nesta fase de produção literária de Nietzsche. A ciência é o móbil que impulsiona o conceito de experimento, e a interpretamos através de uma dupla variação semântica: a) a primeira delas é a partir dos textos de *Humano...*, quando a ciência exerce um papel essencialmente **propedêutico**, e recebe influência decisiva das leituras que Nietzsche faz neste período sobre fisiologia, medicina, psicologia, história e ciências naturais. A ciência opera no sentido de despotencializar as ilusões da razão, esvaziando uma suposta ordenação moral do mundo e da vida, bem como no sentido de congelar cada ideal que orientou a a-temporalização do pensamento, sob a forma de sistemas metafísicos. Nietzsche emprega nestes textos um vocabulário científico, a fim de retirar a poeira das tralhas psicológicas da metafísica e aparentados; propedeuticamente, a ciência acaba por temporalizar o pensamento, ou seja, insere o homem e o mundo novamente no tempo; b) a segunda variação semântica da ciência ocorre principalmente a partir de uma série de fragmentos inéditos e preparatórios a *Aurora* e *Gaia Ciência*, intitulados *L'Ombra di Venezia* e datados da primavera de 1880, quando então a ciência vai gradativamente perdendo seu caráter propedêutico, para se converter em **paixão do conhecimento**. Desprendido da tradição e sem se apoiar mais em uma ilusória ordenação moral do mundo, o espírito livre, através da paixão do conhecimento, aprende a pôr beleza no mundo e em si mesmo e, além disso, a aprende a considerar a si mesmo como objeto de experimentação, uma espécie de poeta-autor da própria vida. A ciência como paixão do conhecimento é o primeiro movimento que retira quaisquer aparatos conceituais entre o homem e a vida. Neste caso, a “*passio nova*”⁹, como Nietzsche registra neste período, é o impulso ou o *pathos* que ensina o espírito livre a consideração estética do mundo e da vida – ao invés dos erros ilusórios da razão e da ordenação moral do mundo –, para fins de auto-formação, o

⁸ Cf. Schmid, W. *Uns selbst Gestalten: Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien, 21 (1992), p. 50-62. Aqui na p. 51.

⁹ KSA 9, 6[461] p. 316.

primeiro percurso na trajetória de ‘tornar-se o que se é’. Ciência, experimento e auto-formação ético-estética, portanto, são conceitos que se congregam no primeiro capítulo.

No segundo capítulo interpretamos diretamente a noção de vivência, agora compreendida como *pathos*. Etimologicamente, vivência (*Erlebnis*) é a condição de possibilidade da experiência (*Erfahrung*) (cf. análise da diferença na nota 17 do 2º capítulo). O experimento é a instrumentalização teórica de uma vivência, que por sua vez, nos é inteiramente inconsciente no instante mesmo em que vivenciamos algo. Vivência significa “estar ainda presente na vida quando algo acontece”¹⁰, porém, seu conteúdo nos está obstruído, na medida em que nunca somos conscientes do *pathos* próprio da vida. Ao instrumentalizar de forma racional e posteriormente uma vivência, então comunicamos algo através de signos de linguagem – signos estes já sempre abreviados e empobrecidos –, de modo que, no fundo, narramos uma experiência e não uma vivência. Neste aspecto, *Erlebnis* é um conceito que, como *pathos*, não pode ser sistematicamente conceitualizado, pois tão logo a racionalizamos, deixa de ser uma vivência. Por isso se trata de um contra-conceito da razão. Nietzsche recepciona tal conceito, conforme veremos, desde a extemporânea sobre Wagner, embora tal recepção receberá os contornos e significados peculiares da sua própria filosofia.

Como *pathos*, vivência não revela uma filosofia de caráter autobiográfico em Nietzsche; ao contrário, trata-se antes de compreendê-la como “crítica da razão de uma vida”, ou seja, como condições radicalmente individuais através das quais um pensamento emerge e se desenvolve. Assim, vivência se revela muito mais como as condições genealógicas que esclarecem a filosofia de Nietzsche, e não meramente narrativas autobiográficas.

A discussão que também levamos a termo no segundo capítulo se refere à noção mesma de *pathos*, sobretudo através de conceitos em Nietzsche que representem a dimensão de travessia, padecimento ou trajetória através de algo. Este movimento de *Erlebnis* é um percurso *pathetico* que não é guiado por nenhuma intencionalidade, visto que, como foi escrito, “raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada

¹⁰ Cf. o verbete “*Erleben, Erlebnis*” escrito por Konrad Cramer, In: Ritter, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 703: „noch am Leben sein, wenn etwas geschieht“.

período da vida enquanto nele estamos”.¹¹ O ‘grande desprendimento’, bem como cada um dos flagelos de doença e saúde atravessados pelos espíritos livres são as condições sumariamente importantes à conquista de um excesso perdulário de vida. Trata-se da abundância que capacita o homem a amar a superfície, porque já esteve por muito tempo nas profundezas, ou o sofrimento da abundância de vida que dá ao espírito livre a prerrogativa da pobreza dos que são os mais ricos, pois só se é pobre, ao preço de ser suficientemente rico. Esta travessia *pathetica* por uma vivência fornece ao homem liberdade suficiente para não ter que dar satisfações nem sequer a si próprio, bem como imprimir em si mesmo as mais variadas formas, isto é, liberdade suficiente para dar estilo ao caráter, podendo também, inclusive, extingui-lo quando bem quiser. Como *pathos*, porém, nos é impossível vivenciar algo como um ‘querer vivenciar’. Não vivenciamos uma crise, por exemplo, de modo intencional ou racionalmente sistematizada. Toda travessia simplesmente se impõe *patheticamente* e sem que tenhamos escolha, de modo que não é possível também especificar que tipo de vivência precisamos atravessar, para nos tornarmos o que somos. Dessa forma, a tarefa do homem de ‘tornar-se o que se é’ é algo inteiramente aberta e fluida, embora toda *Erlebnis* atue sob a forma de cultivo no homem.

O terceiro capítulo finaliza e, ao mesmo tempo, resolve dois problemas que se originaram ao longo da nossa hipótese de ‘tornar-se o que se é’ *patheticamente*: a) um problema que envolve linguagem e b) outro a questão da intencionalidade. Se como *pathos* a vivência não pode ser conceitualizada, pois tão logo seja sistematizada deixa de ser uma vivência, então é preciso interpretar qual a linguagem empregada por Nietzsche para comunicar uma tensão interna de *pathos*. Para isso, partimos da análise daquilo que denominamos como projeto crítico de inversão da compreensibilidade. Trata-se de um questionamento que Nietzsche faz, segundo o qual qualquer um poderia compreender bem a um outro se assim o quisesse e se este outro se fizesse suficientemente claro. O discurso filosófico se caracteriza precisamente por essa pretensão de meta-compreensibilidade ou ainda de uma compreensão supra-individual, na medida em que uma doutrina ou sistema pressupõe que alguém pode perfeitamente ser compreendido universal e univocamente, revelando-se no fundo como um gigantesco preconceito, bem como uma a-temporalização do pensamento. À base dessa exigência por compreensão universal e unívoca está a des-

¹¹ GC 317.

individualização do próprio homem e das suas condições peculiares de vida, quer dizer, a exigência por ter algo “em comum” (*gemein*) (ABM 268) com as coisas e com os outros, bem como o desenvolvimento da consciência, como rede de ligação entre as pessoas (GC 354). Porém, ter algo ‘em comum’ e ser compreendido é, segundo Nietzsche, absolutamente ‘ofensivo’. Com base nisto, o projeto crítico de inversão da compreensibilidade se estrutura através de três elementos centrais: a) a temporalização do pensamento e, dessa forma, remontar às condições individuais do emprego de um conceito, um signo, uma ação, etc.; b) tal reconquista da individualidade do pensamento implica em compreendê-lo de maneira fluida, na medida em que tão logo se alterem as condições individuais do emprego de um conceito, altera-se também seu sentido. A fluidez de um pensamento significa que o sentido de algo pode continuamente ser deslocado, aumentando ou diminuindo as margens de atuação de tal conceito; c) Nietzsche não parte mais da vontade incondicional de ser compreendido e, sobretudo, universal e univocamente compreendido, mas ao contrário, quer resgatar a individualidade do seu pensamento e, para isso, parte da hipótese de que “não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos”.¹²

Ao inverter esta suposta possibilidade de meta-compreensibilidade, Nietzsche se distancia da situação na própria situação, colocando-se em uma posição tal de comunicação, cuja distância revela precisamente aquele *pathos* do excesso perdulário de vida. Ao comunicar um tal *pathos*, Nietzsche se distancia da linguagem da *Gemeinheit*, bem como dos signos des-individualizados de comunicação, em proveito de uma forma de comunicação que está aquém do conceito ou é pré-conceitual, vale dizer, a linguagem ditirâmbica ou musical. Trata-se então de ler um texto como se ouve uma música e, portanto, sem fixá-lo conceitualmente. Neste capítulo, indicamos também como em *Assim falou Zaratustra* está expresso precisamente tal distanciamento dos signos ‘em comum’ de comunicação e, sobretudo, em que medida Zaratustra personifica uma *Erlebnis* vitoriosa.

No que se refere à intencionalidade, analisamos a fórmula ‘tornar-se o que se é’ sob os registros de dois outros conceitos: destino e fluidez. Destino significa também *pathos*¹³ e, portanto, propriamente a suspensão da intencionalidade.¹⁴ A fórmula ‘tornar-se o que se

¹² GC 381.

¹³ Cf. Gerhardt, Volker, *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988. p. 8.

¹⁴ Cf. A 481.

é' é assumida por Nietzsche como "destino" e corporificada também em Zaratustra igualmente como destino: "Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente – é o que quer a minha vontade".¹⁵ Além disso, para além da intencionalidade, o homem pode 'tornar-se' qualquer coisa, sem que haja possibilidade de, intencionalmente, planejar algo ou moldá-lo de determinada maneira. Isso significa que a fórmula 'tornar-se o que se é' é, simultaneamente, uma fórmula incluída no signo da fluidez (*Fluktuanz*).

* * *

É preciso ainda, porém, fazer uma última consideração sobre nossa pesquisa. Ora, 'tornar-se o que se é' é uma vivência! Acrescente-se, porém, que 'tornar-se...' é algo que certamente não se aprende escrevendo teses de doutorado. Uma tese é excessivamente anêmica para essa tarefa, excessivamente destilada e parida da Idéia. Ao contrário do discurso de Zaratustra – que apreciava somente quem escrevia com sangue – teses não são escritas dessa forma. Teses são alambiques! Nossa tese mesma, também destilada de alambique, tem a pretensão de sustentar que, à tarefa de 'tornar-se o que se é', não serve a racionalidade ou intencionalidade, ou ainda um elemento moral ou religioso, e, no entanto, destilamos racionalmente nossa pesquisa para analisar a vivência de 'tornar-se o que se é'. Isto é uma farsa e, neste caso, nossa pesquisa é o produto de algo que, de antemão, não corresponde ao que está escrito dentro dela. Portanto, escrevemos uma tese que é uma farsa. Mas farsas são coisas humanas! E se este autor conseguiu aprender algo, foi apenas reconhecer, mesmo que envergonhado, que "nada de humano me é estranho".

¹⁵ *Za Das ilhas bem-aventuradas*, p. 101.

PRIMEIRO CAPÍTULO: CIÊNCIA, PAIXÃO DO CONHECIMENTO E 'TORNAR-SE O QUE SE É'

1.0. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A variação semântica que o conceito de ciência recebe ao longo dos textos de Nietzsche é imensa, ao mesmo tempo em que é também palco para grandes equívocos. Em todo caso, é bem explícita a gradual valorização do conhecimento e da ciência a partir dos escritos de 1875, especialmente os preparatórios a *Humano, Demasiado Humano*, numa espécie de transição que vai da arte e o mito para o conhecimento e a ciência¹, ou da máscara e o jogo para a tentativa e a experimentação, ou ainda da metafísica do artista registrada com a marca do jogo, da brincadeira e da representação teatral para os “espíritos livres” (*Freigeisterei*) que agora estão sob o signo da ciência e do experimento.

Delimitar o campo semântico da ciência no período intermediário de produção teórica de Nietzsche, é o primeiro passo a fim de justificar tanto a relação entre ciência e experimento, quanto também em que medida ela é parte fundamental do projeto de despotencialização e congelamento dos erros e das ilusões da razão: “Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela...*”. Assim, seja “santo”, “herói”, “gênio”, “convicção” ou “coisa em si”², em toda parte o impulso para a ciência é o principal instrumento utilizado por Nietzsche na empreitada que toma o homem como experimento e faz dele obra de arte.

Não é uma unanimidade, porém, qual é a efetiva recepção de Nietzsche do campo semântico das ciências naturais em sua totalidade³: “não está claro, por um lado, sobretudo a relação da confissão sincera ou retórica de Nietzsche sobre a ciência, em sua assim denominada ‘fase positivista’ e, por outro lado, seu fundamental ceticismo do conhecimento, bem como o lugar da tentativa de Nietzsche em fundamentar o pensamento

¹ Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 121 e 123.

² EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

³ Uma das principais fontes para o tema da relação de Nietzsche com as ciências naturais é Mittasch, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.

do eterno retorno cientificamente”⁴. Certo, contudo, é que Nietzsche consultou e até mesmo possuía uma série de textos sobre ciências naturais⁵, todos eles inseridos na efervescência científica no século XIX. O entusiasmo de Nietzsche em relação à ciência natural, “o mais novo dos métodos filosóficos”⁶, sobretudo na fase intermediária, deve-se ao fato de ser um importante instrumento de oposição à metafísica. Dentre os principais cientistas que diretamente influenciaram Nietzsche, podemos listar⁷: Boscovich – com a crítica ao atomismo materialista e a posição de que não existe nenhum átomo, mas apenas “efeitos de forças em relação em todo acontecer”⁸, que Nietzsche recepcionará a partir de uma nova perspectiva da “hipótese da alma” como “pluralidade do sujeito e alma como estrutura social dos impulsos e afetos”⁹; Darwin – em especial no que se refere ao ponto de maior conflito, vale dizer, o tema da luta pela existência e a oposição entre adaptação, por um lado, e a idéia de que o essencial no processo vital seria, por outro lado, crescimento, intensificação, querer ultrapassar ou ser mais¹⁰; Julius R. Mayer – com a teoria das forças mecânicas e seu “princípio da eterna conservação de quantas de força”.¹¹ A influência central em Nietzsche será precisamente na teoria do eterno retorno, por exemplo, na idéia de um universo fechado: “todo devir se movimenta na repetição de um determinado

⁴ Zittel, Claus. *Naturwissenschaft*. In: Ottmann, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000. p. 404: „Unklar ist vor allem das Verhältnis von N.s aufrichtigem oder rhetorischem Bekenntnis zur Wissenschaft in seiner sogenannten ‚positivistischen Phase‘ einerseits und seiner grundsätzlichen Erkenntniskepsis andererseits sowie der Stellenwert von N.s naturwissenschaftlichem Begründungsversuch des Gedankens der ewigen Wiederkehr“.

⁵ Cf. a lista em Mittasch, A. *op.cit.*, p. 365ss. Um fragmento do verão de 1875, KSA 8, 10[6] p. 186, também indica, em geral, os interesses pessoais de leituras, a propósito de quais ciências Nietzsche tem contato: “matemática, mecânica (com história), física, química, ciências naturais, fisiologia, cosmos, geografia, história, economia nacional, filosofia”. [Mathematik. Mechanik (mit Geschichte). Physik. Chemie. Naturwissenschaften. Physiologie. Kosmos. Geographie. Geschichte. Nationalökonomie. Philosophie].

⁶ HH 1. Cf. também Haberkamp, Günter. *Triebgeschehen und Wille zur Macht*. Nietzsche – zwischen Philosophie und Psychologie. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000 e Barros, Roberto. *Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche*. In: Trans/Form/Ação vol. 31 (2008) (Portal Scielo).

⁷ Sobre a análise de cada cientista e a influência em Nietzsche, cf. Zittel, Claus. *op.cit.*, p. 404-409.

⁸ Abel, Günter. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewigen Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 88: „relationale Kraftwirkungen auszulegendes Geschehen“.

⁹ ABM 12. Cf. também Giacoia, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002. p. 52ss.

¹⁰ Cf. CI *Considerações de um extemporâneo*, 14 e KSA 13, 14[121] p. 301. Cf. também Zittel, Claus. *op.cit.*, p. 406. Um elemento importante da recepção por Nietzsche da teoria da evolução de Darwin, porém, é a re-temporalização das condições de vida e, sobretudo, o pensamento da essência a partir do tempo e no tempo. Neste aspecto, as relações do mundo orgânico não pressupõem mais um ordenamento lógico-sistemático, mas sim genealógico-temporal, na medida em que não se trata mais de pensar tais relações conceitualmente, mas apenas inseridas no tempo. Sobre essa recepção, cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens* in: KODIKAS/CODE. *Ars Semeiotica* 19.1-2 (1996), 17-27.

¹¹ Zittel, C. *op.cit.*, p. 407: „Mayers Prinzip von der ewigen konstanten Erhaltung des Kraftquantums“.

número de estados perfeitamente iguais”.¹² A influência decisiva da leitura nietzscheana de Mayer, porém, ocorre com o conceito de “explosão de força”.¹³ Embora a palavra *Auslösung* ocorra pela primeira vez a partir do início de 1880¹⁴, foi em uma carta datada de 16 de abril de 1881 a Heinrich Köselitz, que Nietzsche registra sua leitura do texto de Mayer: “ ‘Über Auslösung’ é, para mim, o que há de mais essencial e útil no livro”.¹⁵ O conceito *Auslösung* de Mayer aparece em Nietzsche em uma oposição ao “impulso de conservação”, de modo que seria um estado no qual “todo vivente quer muito mais desafogar sua força: ele ‘quer’ e ‘deve’ [...]; a conservação [da força – JLV] é apenas uma consequência”.¹⁶ Neste aspecto, o conceito *Auslösung*, além disso, passa a vigorar como uma possibilidade de oposição ou, até mesmo, de substituição da noção de causalidade¹⁷; Wilhelm Roux publica seu livro em 1881, sob o título *Der Kampf der Theile im Organismus*, e que terá forte influência sobre Nietzsche, especialmente no tocante ao conceito de organismo. A noção de “luta interna” de forças imanentes e originalmente produtivas é usada por Nietzsche para legitimar o funcionamento da unidade do corpo, assentada precisamente “sobre a luta entre as pequenas partes de células”.¹⁸ É essa concepção que permite a Nietzsche pensar as forças particulares no organismo a partir de uma “constelação agonial”, “na qual a unidade de uma forma orgânica remonta a um provisório domínio de uma determinada força sobre a respectiva multiplicidade das partes.”¹⁹; por fim, Nietzsche tomou contato com os textos do astrofísico Johann Friedrich Zöllner desde 1872. Ele se sente solidarizado com Zöllner, principalmente no que se refere à rejeição que a comunidade científica fez sobre a crítica do astrofísico ao

¹² KSA 9, 11[245] p. 534. „es bewegt sich alles Werden in der Wiederholung einer bestimmten Zahl vollkommener gleicher Zustände“.

¹³ Mittasch, A. *op.cit.*, p. 110ss: „Kraft-Auslösung“. Cf. também as páginas 119 e 138ss.

¹⁴ KSA 9, 1[115].

¹⁵ KGB III/1, n. 103: „ ‚Über Auslösung‘ ist für mich das Wesentlichste und Nützlichste im Buche“.

¹⁶ KSA 11, 26[277] p. 222s. „Gegen den *Erhaltungstrieb* als radikalen Trieb: vielmehr will das Lebendige seine Kraft *auslassen* — es „will“ und „muß“ (beide Worte wiegen mir gleich!): die Erhaltung ist nur eine *Consequenz*“. Cf. Mittasch, A. *op.cit.*, p. 119.

¹⁷ Cf. GC 360 e Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. p. 57: “Só agora, porém, ‘Auslösung’ se converte para Nietzsche, sobretudo em um conceito que pode substituir a causalidade” [Vor allem aber wird ihm „Auslösung“ erst jetzt zu einem Begriff, der Kausalität ersetzen kann].

¹⁸ Cf. Müller-Lauter, W. *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf F. Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 7 (1978), p. 189-223.

¹⁹ Zittel, Claus. *op.cit.*, p. 407s.: „N. zufolge baut sich ein Organismus über die agonale Konstellation der Einzelkräfte auf, wobei die relative Einheitlichkeit einer gewonnenen organischen Gestalt auf die zeitweilige Herrschaft einer bestimmten Kraft über die jeweilige Vielheit der Teile zurückgeht“.

procedimento da “ciência natural” da época, uma espécie de práxis assentada sob um “excesso sem sentido de experimentações”.²⁰ A influência no conceito de “espaço”²¹, porém, é o aspecto determinante da leitura de Nietzsche, embora ocorrerá também, posteriormente, um gradual distanciamento de Nietzsche da teoria de Zöllner. Enfim, é importante lembrar também que a “ciência natural” é, como veremos, apenas uma fonte ou semiótica que serve como as condições genealógicas, a fim de compreender o desenvolvimento de certos pensamentos de Nietzsche.

A razão principal, contudo, de partir da ciência a fim de analisar o conceito de experimento, se deve à impossibilidade de delineá-lo sob a rubrica de uma noção *lato*, embora seja possível dizer que se trata de um conceito fundamentalmente prático. Por isso optamos por empregar uma metodologia que investiga as variações do conceito ao longo dos escritos de Nietzsche, com especial atenção aos textos a partir de *Humano, demasiado Humano*, e o ponto de partida é a presença canônica que a ciência ocupa na fase intermediária de produção literária do filósofo.

A primeira variação *stricto* do conceito de experimento remonta, pois, precisamente à importância que Nietzsche transfere nesta segunda fase à ciência. Não se trata de reduzir o experimento ao exclusivo sentido que ciência recebe neste período, quer dizer, numa fórmula que toma por sinônimo ciência e experimento. Mais que isso, é preciso localizá-lo no rigoroso sentido de um conceito que congrega em torno de si uma dimensão ético-estética de auto-formação – por isso é essencialmente prático –, e que **confere à ciência o estatuto de móbil que impulsiona esse primeiro movimento conceitual de experimento.**

A nosso ver, há dois motivos principais – a propósito do porquê ciência se relaciona com experimento – para que a ciência ganhe uma importância relevante, e aqui se assenta o uso próprio que Nietzsche faz das suas leituras da época: a) desde os textos à época d’*O Nascimento da Tragédia* há imenso esforço de Nietzsche em vislumbrar uma unidade entre ciência e arte. Essa idéia toma corpo em *Aurora* e *A Gaia ciência* de tal modo que a ciência, através do impulso ao conhecimento, “põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas coisas*”²². A ciência e o conhecimento ensinam a considerar como belo tudo

²⁰ Co.Ext. II/HL, KSA 1, p. 292: „an welchem sinnlosen Uebermaass des Experimentirens übrigens nach Zöllner die gegenwärtige Naturwissenschaft leiden soll“.

²¹ Cf. Abel, G. *op.cit.*, p. 397.

²² A 550.

aquilo que há de necessário no mundo e na vida. A unidade entre ciência e arte é de tal modo estreita que a consciência científica do espírito livre se desdobra no mundo como apropriação de si mesmo para fins de auto-formação. Por isso que o auto-conhecimento ou a “*impaciência*” que diz: “vi que era hora de refletir, retornar a mim”²³ alcançados pelo espírito livre tem um desdobramento prático: a ciência ao mesmo tempo em que exerce a função crítica de desprendimento da tradição, capacita também o reencontro e a auto-formação. O que nos interessa é que a unidade entre ciência e arte será determinante para compreender a dimensão estética do experimento.

Além disso, b) a ciência não ensina apenas a considerar o mundo e a vida como belos, mas também o próprio homem. Na medida em que, como veremos, a ciência se converte em **paixão do conhecimento**, ela precisa ensinar o homem a considerar a si mesmo como ator-experimentador e comediante da própria vida, como obra de arte ou, como reza um fragmento desse segundo período, a considerar o próprio “indivíduo como experimento”.²⁴ É quando o espírito livre aprende a arte da jardinagem e a aplica para moldar e cultivar a si próprio. A relação entre paixão do conhecimento e o homem como experimento será determinante para compreender a dimensão ética do experimento.

Os dois aspectos que conferem à ciência um importante papel nessa primeira acepção do experimento são atravessados por outra hipótese que estará presente em ambos os casos, inclusive se configurando como a primeira tarefa do experimento: a idéia de que a ciência tem a prerrogativa de exercer o papel de congelar os erros da razão ou, de modo mais amplo, de **esvaziar a ilusão da ordenação moral** do mundo e da vida. Na medida em que os erros e ilusões são despotencializados, a segunda grande tarefa é reunir as dimensões ética e estética a fim de experimentar novas formas de vida num processo essencialmente prático de auto-formação.²⁵

²³ EH *Humano, demasiado Humano*, 3.

²⁴ KSA 9, 11[141] p. 494. “Der Einzelne als Experiment”.

²⁵ A concepção de uma filosofia experimental, segundo Brusotti, M. *op.cit.*, p. 260, circunscreve duas tarefas fundamentais: “experimentar com novas formas de vida e eliminar o sentimento de culpa” [Die Zwei Aufgaben, mit neuen Lebensformen zu experimentieren und das Schuldgefühl zu beseitigen]. A eliminação do sentimento de culpa, segundo Brusotti, remonta à nossa hipótese de que cabe à ciência esvaziar a ilusão da ordenação moral do mundo. Culpa, castigo, pecado, enfim, todas as formas de consolações são sumariamente congeladas pelo papel que a ciência deve exercer sobre o mundo e a vida. No entanto, queremos apenas pontuar que há todo um entendimento por trás da primeira tarefa da filosofia experimental que, segundo Brusotti, é experimentar com novas formas de vida. O que não significa que a hipótese de Brusotti esteja errada. Ao contrário, ela apenas vem demonstrar que o conceito de experimento é essencialmente prático. Em todo caso, é necessário mostrar que há um percurso que o espírito livre precisa percorrer, a fim de poder se

Seja a unidade entre ciência e arte, seja a ciência que toma o homem como experimento, essas possibilidades se desdobram em auto-formação que, neste caso, possui duas vertentes: uma estética e outra ética, ambas compondo o experimento.

Em uma consideração genérica, compreendemos por estética a noção que se refere a uma vida artística, uma espécie de práxis que transforma a própria vida em objeto de uma forma de saber e de arte.²⁶ Assim, é possível falar em considerar belo o mundo e a vida e, sobretudo, fazer do próprio homem objeto de obra de arte a fim de agregar à sua existência o caráter de vida artística. Deste ponto de vista, a noção de estética possui uma estreita relação com ética, pois na medida em que o homem aprende a fazer da vida objeto de arte, ele precisa desdobrar esse saber – que no nosso caso é construído pela ciência²⁷ –, numa ética cuja práxis se desdobra em auto-formação.²⁸

Portanto, é nessa órbita de conceitos que se encontra a primeira variação do conceito de experimento: numa constelação entre ciência e auto-formação em que o espírito livre despreendido da tradição e reapropriado de si através da ciência, considera o mundo e a vida como obra de arte, desdobrando-se num projeto de auto-formação. Em suma, o experimento em Nietzsche nesta segunda fase é um conceito especificamente prático de variação ético-estético.

Na medida em que o conceito de ciência norteará o primeiro movimento conceitual do experimento, é importante registrar que nos distanciamos bastante da freqüente interpretação de viés superficialmente positivista que a noção de ciência recebe no período intermediário. Nietzsche não é um cientista e, neste caso, ele se serve da ciência apenas como uma fonte ou como uma semiótica, a fim de comunicar seus próprios pensamentos. As leituras que Nietzsche faz sobre ciência neste período, mostram como ele se apropriou

considerar jardineiro de si próprio, ou seja, experimentar novas formas de vida. De fato, o experimento é um conceito prático que testa outras possibilidades de existir, porém, para compreender esse processo de auto-formação é preciso desdobrá-lo nas duas dimensões que estamos explicando: ética e estética. Assim, queremos deixar registrado, no entanto, que o texto de Brusotti foi fundamental às nossas reflexões.

²⁶ Cf. Schmid, W. *Uns selbst Gestalten: Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien, 21 (1992) p. 51.

²⁷ O fragmento do outono de 1880, KSA 9, 6[323] p. 280, explica a importância em considerar a práxis pessoal, as vivências e os experimentos com a vida como se fossem experimentos científicos: “ver sua vivência de tal modo rigorosa e verdadeira como um experimento científico” [Sein Erlebniß so streng und wahrhaftig ansehen, wie ein wissenschaftliches Experiment].

²⁸ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 17, sobre de que modo o saber e o auto-conhecimento precisam estar subordinados à arte: “Auto-conhecimento e ciência, neste sentido, – portanto na medida em que elas servem à auto-formação – estão subordinadas à ‘arte’”. [Selbsterkenntnis und Wissenschaft sind in diesem Sinn – also sofern sie der Selbstgestaltung dienen – der ‘Kunst’ untergeordnet].

de certas teorias científicas – por vezes até erroneamente – não como mera fundamentação de seu trabalho, de modo a indicar que tal e tal pensamento de Nietzsche já havia sido analisado por um outro cientista. Trata-se antes de considerar tais fontes e leituras como semiótica, ou ainda, como mapeamento estritamente genealógico para compreender como determinados pensamentos de Nietzsche surgiram e se desenvolveram. É neste aspecto que interpretamos também o papel que a ciência ocupa em Nietzsche e, portanto, apenas como as condições genealógicas a partir das quais é possível levantar uma hipótese ao conceito de experimento.

Assim, nossa hipótese é que há uma variação semântica do conceito mesmo nessa época, e que se dividem em momentos: por um lado, os textos que preparam a *Humano, demasiado Humano* – pense-se já a partir de 1875 –, em que ciência ocupa um papel essencialmente **propedêutico** e recebe influência decisiva da fisiologia, da medicina, da psicologia, da história e das ciências naturais como física e química. Ali é visível o vocabulário científico para retirar a poeira das tralhas psicológicas da metafísica e do cristianismo; por outro lado, a partir de 1880 e, portanto, dos textos que preparam a *Aurora* e *A Gaia Ciência* – mais específico, na primavera de 1880, quando Nietzsche dita a seu amigo Peter Gast, sob intensa convalescença, o texto inédito intitulado *L'Ombra di Venezia* –, a ciência sofre uma variação semântica e os espíritos livres passam a compreendê-la como **paixão do conhecimento**, conceito formulado no outono do mesmo ano. Compreendida como paixão do conhecimento, a ciência se converte numa espécie de impulso com o qual o espírito livre toma posse novamente de si mesmo para iniciar um doloroso processo de desprendimento (*Loslösung*). Separamos nosso texto seguindo precisamente a variação conceitual que a ciência recebe nos dois momentos, ou seja, a ciência como móbil ao experimento no âmbito de *Humano, demasiado Humano* e depois no âmbito de *Aurora* e *A Gaia Ciência*.

Esses dois movimentos conceituais em torno da ciência nos permitirão justificar sua localização numa estreita relação com a arte, ou mais ainda, no indicativo de que “ciência e arte são iguais e formam uma unidade”²⁹, bem como seu vínculo com o experimento propriamente dito. Por fim, esse primeiro movimento teórico nos permite compreender em

²⁹ Abel, G. *Wissenschaft und Kunst*. p. 13. In: Djurić, M.; Simon, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986 [dass die Gesetze in der Kunst und in der Wissenschaft letztlich die gleichen sind und eine Einheit bilden].

que medida a vida vai, gradativamente, partindo de uma concepção de *pathos* do conhecimento – ou paixão do conhecimento – até uma consideração estritamente como *pathos*, tal como veremos no segundo capítulo, sob a noção de vivência. Iniciemos por explicar, porém, a relação entre ciência e arte – desde os escritos dos anos 1870 –, através, principalmente, dos fragmentos póstumos da época.

1.1. A CIÊNCIA COMO MÓBIL PARA O EXPERIMENTO NO ÂMBITO DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

1.1.1. A unidade entre ciência e arte e a eliminação dos erros da razão nos textos dos anos 1870

Ao se remontar aos textos que preparam ao *Nascimento da Tragédia* bem como a outros do período em que lecionava na Basileia, embora a marca decisiva seja ainda um estatuto privilegiado à arte, há também alguns pares de textos em que Nietzsche esboça um grande interesse em vincular já neste período ciência e arte. Mesmo assim, “a única possibilidade de vida” está na “arte”, uma vez que é função “do impulso à ciência”, e não da arte, a “completa negação das ilusões”.³⁰ Aqui fala o jovem Nietzsche ainda embriagado pelos mestres que não se cansam em apontar para a superioridade da arte. No mesmo fragmento do inverno de 1869/70–primavera de 1870 a intenção é eliminar a formação “especificamente científica” e, portanto, criar as condições para a “libertação do domínio do *anthropos theoretikos*”. À primeira vista, pelo menos através desses textos, arte e ciência estão em searas distintas e o artista deve prevalecer sobre o homem de ciência: “A arte recebe atualmente uma dignidade completamente nova. As ciências, ao contrário, estão rebaixadas em um grau”.³¹ Trata-se ainda aqui da exigência da ilusão da tragédia como uma espécie de antídoto à verdade objetiva.

Os textos preparatórios, porém, fornecem ao mesmo tempo algumas chaves valiosíssimas de leitura a propósito do confronto arte e ciência. Nietzsche parece orbitar, por um lado, entre uma oposição peremptória que salta aos olhos em obras publicadas e alguns póstumos e, por outro lado, num anseio de vincular ambas as estruturas a fim de reservar um espaço mais bem localizado à ciência. Isso se esclarece na medida em que entre as preleções ao *Nascimento da Tragédia* – o *Drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia* – bem como os registros à época de Basileia, aparece o projeto “A tragédia e os

³⁰ KSA 7, 3[60] p. 76: „Einzig Möglichkeit des Lebens: in der Kunst. Sonst Abwendung vom Leben. Völlige Vernichtung der Illusion ist der Trieb der Wissenschaften: es würde Quietismus folgen — ware nicht die Kunst“.

³¹ KSA 7, 19[104] p. 453: „Jetzt bekommt die Kunst eine ganz neue Würde. Die Wissenschaften dagegen sind einen Grad degradirt“.

espíritos livres”³² cujo conteúdo propunha uma interpretação ético-política do drama musical grego.

Desse conjunto de fragmentos nos interessam duas questões que já ocorrem de modo embrionário nesses anos de 1870, mas que tomarão corpo nos anos 1880, e que são peças-chave para o conceito de experimento: a) a hipótese de que a ciência congrega um agir positivo capaz de eliminar ilusões da razão, pois, como veremos, o conceito de experimento possui uma estreita relação com a supressão da denominada ilusão da ordenação moral do mundo; b) a intenção mais detida em mostrar como a ciência se transforma em arte³³, especialmente porque a unidade entre ciência e arte construirá a base para a dimensão estética do experimento, cuja atmosfera precisa se desdobrar em auto-formação do homem, conferindo ao experimento uma atmosfera essencialmente prática.

Nietzsche entrevê nessa fase o perigo de que “o saber absoluto” fatalmente conduziria a um pessimismo com aspirações à intransigente aniquilação do mundo e dos deuses. A leitura de Eduard von Hartmann – *Philosophie des Unbewussten* (edição de 1869) – é crucial no diagnóstico da ameaça do pessimismo do conhecimento.³⁴ Neste caso, a ciência se revela como um “agir positivo” ao lado da arte e não ofuscada por ela. Diante do “pessimismo como anseio absoluto ao nada”, a ciência é mecanismo a ser utilizado como “destruidora da ilusão” juntamente com a arte, “enquanto única forma de existência restante pois não é dissolvida pelo Lógico”.³⁵

A cara hipótese que vai aparecer apenas à época de *Aurora*, vale dizer, o combate intransigente aos erros intelectuais e às ilusões da razão, já ocorre embrionariamente nesses anos de 1869/72. Neste período, Nietzsche elabora um fragmento que menciona uma

³² KSA 7, 5[22] p. 97. Cf. também 5[1. 42] e 5[43] as disposições em capítulos do plano.

³³ Uma leitura imprescindível a propósito da unidade entre arte e ciência, já neste primeiro período é Aldo Venturelli. Cf., p.ex., Venturelli, A. *Kunst, Wissenschaft, und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003. p. 27. “A correlação dessas três diferentes dimensões de interpretação decorre em diferentes sentidos, paralelos à transformação da ciência em arte e a formulação de uma concepção de arte como ‘necessário correlato e suplemento da ciência’” [Die Verknüpfung dieser drei unterschiedlichen Interpretationsdimensionen verläuft in verschiedener Hinsicht parallel zu der Umkehrung der Wissenschaft in Kunst und der Formulierung einer Auffassung der Kunst als ‘ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft’]

³⁴ KSA 14, p. 532.

³⁵ KSA 7, 3[55] p. 75s. „Bezwingung der Welt durch positives Thun: erstens durch Wissenschaft, als Zerstörerin der Illusion, zweitens durch Kunst, als übrigbleibende einzige Existenzform: weil durch das Logische unauflösbar“.

espécie de mandamento da ciência, cuja formulação reza para não se deixar dominar pelas ilusões. O argumento é explicado nos seguintes termos:

Eventualmente, a maioria dos homens sente que está vivendo em uma rede de ilusões. Porém, poucos reconhecem quão distantes essas ilusões se estendem. Não se deixar dominar pelas ilusões é uma crença infinitamente ingênua, mas é um imperativo intelectual, o mandamento da ciência. O *anthropos theoretikos* festeja o descobrimento dessa teia de aranha e, com ele, a vontade de existência celebra suas orgias: ele sabe que a curiosidade não chega ao fim e considera o impulso científico como a mais poderosa *mechanai* para a existência.³⁶

Cabe à ciência o papel de dissipar certos erros e ilusões que a razão produz, a fim de restituir às coisas o que é seu. Nietzsche oscila entre o privilégio da ilusão concedido à arte e o “imperativo intelectual” que a ciência impõe diante dele, a fim de evitar ser dominado pelo ilusório. Há uma espécie de misto entre a prerrogativa da ilusão na arte como subterfúgio que transfigura o absurdo da existência, e suas primeiras preleções sobre a moral, cujo substrato será relegar a ela a produção de forte cortejo de ilusões, construído pela dialética fria da razão. Talvez por isso que a arte seja a “única forma de existência restante”, pois ela não cai nas malhas dos erros intelectuais ou do “lógico”. Em todo caso, parece haver uma insistência na função do “impulso científico” de evitar a ilusão, ao mesmo tempo em que ela pode sobreviver juntamente com a arte.³⁷

A propósito do estatuto hierárquico entre arte e ciência, não se trata de negar o privilégio que a arte recebe nesta primeira fase, ao contrário, de fato a ciência ainda está a um passo atrás da arte e, tal como revela algumas passagens, ainda muito relacionada à “barbárie”.³⁸ Mas também não significa que há uma oposição abismal entre as duas instâncias culturais e, principalmente, é preciso reconhecer que há um esforço gradativo de vincular arte e ciência numa unidade que se intensifica e toma forma na segunda fase do autor.

³⁶ KSA 7, 5[33] p. 101s. „Die meisten Menschen spüren gelegentlich, daß sie in einem Netz von Illusionen hinleben. Wenige aber erkennen, wie weit diese Illusionen reichen. Von Illusionen sich nicht beherrschen lassen, ist ein unendlich naiver Glaube, aber es ist der intellektuelle Imperativ, das Gebot der Wissenschaft. Im Aufdecken dieser Spinnweben feiert der *anthropos theoretikos* und mit ihm der Wille zum Dasein ebenfalls seine Orgien: er weiß, daß die eugier nicht zu Ende kommt und betrachtet den wissenschaftlichen Trieb als eine der ächtigsten *mechanai* zum Dasein“.

³⁷ Cf. a relação entre a questão da arte e ciência, especialmente no tocante ao diálogo com o homem teórico, expresso pela interlocução de Nietzsche com Sócrates, em Burnett, Henry. *A recriação do mundo: a dimensão redentora da música na filosofia de Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada à Unicamp, 2004, p. 144ss.

³⁸ KSA 7, 19[297] p. 511. „Wissenschaft verträgt sich mit Barbarei“.

A propósito desse esforço, precisamente nesses mesmos textos de 1869-72, inaugura-se um debate em torno da relação ciência e arte. Trata-se da recorrente hipótese em que Nietzsche pretende analisar “o mecanismo de como a ciência se transforma em arte”.³⁹ Os frequentes planos que vinculam arte e ciência apontam para uma espécie de suposto modelo pertencente a Empédocles que congregaria em si o que Nietzsche chamou de “ciência trágica”.⁴⁰ Neste caso, à pergunta “por qual forma exclusiva de conhecimento a arte pode ser legítima” é respondida através da “ciência *trágica*”, vale dizer, aquela de Empédocles que reuniria em si a capacidade da absoluta dissolução de todo limite, ou seja, a que constrói um “saber sem *medida* e limite”.⁴¹ Ora, nos parece que “trágico” na ciência opera tal como na própria tragédia, como dissolução dionisíaca no seio de uma unidade primordial. Obviamente, não é explícita a alusão à *Ur-Eine* em se tratando da ciência, todavia, é notório o mesmo mecanismo de dissolução, quer dizer, uma ciência trágica que, através de um saber, dissolve medidas e limites. Não por acaso o fragmento é concluído numa clara referência à arte como produtora daquele mesmo impulso que produz um efeito “terapêutico”.⁴²

Ciência trágica está ainda sob a égide da influência dos mestres, em especial Schopenhauer, pois é aquela preparadora do “gênio” que, segundo Nietzsche, além de ter em Schopenhauer seu precursor é uma espécie de síntese entre o “filósofo, o artista e o santo”.⁴³ Para além da justificação estética do mundo e da vida, trata-se agora de empenhar o sacrifício pela verdade, que deverá ser levada a cabo pelos alemães a fim de atingir o novo grau da arte que os gregos não conseguiram, vale dizer, o conhecimento trágico que prepara o gênio⁴⁴: “a meta da ciência que Sócrates inaugurou é o conhecimento trágico

³⁹ KSA 7, 6[11] p. 132. „Der Mechanismus, wie die Wissenschaft in Kunst umschlägt“. Cf. ainda 6[1. 10. 18], 7[125. 142].

⁴⁰ Venturelli, A. *op.cit.*, p. 15-48, desenvolve extensamente essa questão.

⁴¹ KSA 7, 7[101] p. 161. „Welche Form des Erkennens kann der Kunst allein gerecht werden? Die *tragische* Wissenschaft, die sich wie Empedokles in den Aetna stürzt. Das Wissen ohne *Maß* und Grenze. Dieser Trieb muß sogar die Kunst erzeugen, als die Heilerin“.

⁴² Cf. também o mesmo argumento também em torno de um plano sobre a relação entre arte e ciência, no fragmento do inverno de 1870-71/outono de 1872 em KSA 7, 8[13] p. 224.

⁴³ KSA 1, p. 375. III Consideração Extemporânea.

⁴⁴ É importante reconhecer a virada que essa consideração sobre o gênio toma em *Humano...*, na esteira do rompimento de Nietzsche com Schopenhauer. Nesta segunda fase, o gênio é incisivamente criticado precisamente pela ausência de espírito científico, quer dizer, se por um lado o gênio incorpora o sacrifício pela verdade através do conhecimento trágico, por outro lado, é pela falta do espírito científico que ele se converte num “inimigo da verdade”: “[...] nota-se que lhes falta o espírito científico. [...] Na medida em que o gênio dessa espécie mantém o fervor das convicções e provoca desconfiança frente ao espírito modesto e

enquanto preparação do gênio. O novo estágio da arte [o conhecimento trágico – JLV] não foi alcançado pelos gregos: este é uma missão germânica”.⁴⁵ Em todo caso, é preciso ressaltar ainda, a propósito da oscilação do gênio filosófico entre arte e ciência, que nele deve haver um comportamento tal que o impulso ao saber é “domesticado” através da arte, tanto porque precisa permanecer com a dimensão “artística”,⁴⁶ quanto porque “nunca se satisfaz com o torvelinho colorido das ciências”.⁴⁷ A referência, pois, revela um certo partidarismo pela superioridade da arte: “A *domesticação da ciência ainda só* acontece hoje em dia pela *arte*. Trata-se de um juízo de *valor* sobre o saber e a erudição. *Imensa tarefa e dignidade da arte nesta tarefa!*”⁴⁸

O estatuto que tem a ciência neste estágio não é de predomínio sobre a arte, mas também não é de absoluta submissão. Há uma oscilação entre as duas instâncias e um forte interesse em fundi-las numa unidade. Correto é dizer, no entanto, que em nenhum momento a ciência arroga para si a prerrogativa de ordenação, prescrição ou fundamentação. Parece que esse aspecto resolve alguns equívocos em torno da imputação de um certo positivismo superficial a Nietzsche. Em *Wissenschaft und Kunst*, ao citar um fragmento da segunda fase de Nietzsche, precisamente do inverno de 1880/81, Günter Abel⁴⁹ se refere ao fato de que a “ciência trouxe muitos benefícios”, porém ela “não pode ordenar, indicar caminho: mas sim só quando se sabe o para onde? é que ela pode ser útil”.⁵⁰ Assim, à ciência é relegado o exclusivo papel de esclarecer.

cauteloso da ciência, ele é um inimigo da verdade, por mais que acredite ser seu enamorado pretendente”. (HH 635)

⁴⁵ KSA 7, 7[174] p. 206. „Das Ziel der Wissenschaft, welche Sokrates inaugurierte, ist die tragische Erkenntniß als Vorbereitung des Genius. Die neue Stufe der Kunst wurde nicht von den Griechen erreicht: es ist die germanische Mission. Die von jener tragischen Erkenntniß herausgeforderte Kunst ist die Musik“. Cf. também 7, 7[125].

⁴⁶ KSA 7, 19[45] p. 433s.

⁴⁷ KSA 7, 19[35] p. 427. „... bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen“.

⁴⁸ KSA 7, 19[36] p. 428. „Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt *nur noch* durch die *Kunst*. Es handelt sich um *Werthurtheile* über das Wissen und Vielwissen. *Ungeheure Aufgabe und Würde der kunst in dieser Aufgabe!*“ Cf. também 7, 19[76] e 23[14]

⁴⁹ A hipótese é que, se por um lado “Nietzsche se serve freqüentemente das ciências”, por outro lado, “de modo algum sucumbe à sedução cientificista [*szientistischen Verführung*]”, como seria o caso de um certo “positivismo”, sobretudo porque “teorias científicas [...] *não podem* exercer a função de fundamentação filosófica”. Abel, G. *op.cit.*, p. 11. „[...] dass Nietzsche sich der Wissenschaften des öfteren bedient, sie durchaus positive einstuft, ihnen aber in keinem Falle verfällt, d.h. in keiner Weise einer szientistischen Verführung erliegt [...]. Wissenschaftliche Theorien ... *können nicht* die Funktionsstelle philosophischer Gundlegung einnehmen“.

⁵⁰ KSA 9, 8[98] p. 403. „Die Wissenschaft hat viel Nutzen gebracht [...]. Sie kann *nicht befehlen*, Weg weisen: sondern erst wenn man weiß wohin?, kann sie nützen“.

Acontece que esse mesmo argumento dos anos 1880 já ocorre também nos textos de 1873, inclusive com os termos praticamente idênticos. Então, se é correto dizer que há uma oscilação freqüente entre ciência e arte, é também correto dizer que ciência nunca vai ocupar o papel fundante: “as outras ciências (natureza, história) só conseguem esclarecer, e não ordenar. E se elas ordenam, só podem se referir *aos benefícios*”.⁵¹ Desde os primeiros escritos, em suma, o tema da ciência combate constantemente com um certo anseio de se investigar em que medida a ciência se transforma em arte, embora esteja sempre um passo atrás dela. Diga-se outra vez que o combate entre as duas esferas da cultura não cria um abismo intransponível, mas é preciso reconhecer a freqüente intenção em vinculá-las.

Esse quadro, porém, ganha plena forma a partir de 1875 quando Nietzsche tem uma freqüentação mais intensa com os textos sobre ciências naturais. Neste caso, desaparece aquele certo domínio da arte sobre a ciência da primeira fase – embora com a variante indicada sobre o anseio por fundi-las – a fim de conceder um estatuto mais privilegiado à ciência. No posfácio de Colli e Montinari ao tomo de *Humano, demasiado Humano* é apresentado esse mesmo movimento nos textos de Nietzsche, ou seja, “o primado que foi concedido à arte no período do *Nascimento da Tragédia* e das *Considerações Extemporâneas*, é agora claramente transferido à ciência”.⁵² A noção de espírito livre entra em cena como uma espécie de prolongamento do artista. Neste aspecto, trata-se do definitivo reconhecimento dos “espíritos livres”⁵³ sobre a vantagem de uma certa

⁵¹ KSA 7, 29[197] p. 709. „Die anderen Wissenschaften (Natur, Geschichte) vermögen nur zu erklären, nicht zu befehlen. Und wenn sie befehlen, vermögen sie nur auf *den Nutzen* zu verweisen“.

⁵² KSA 2, p. 707s. „Der Primat, der in der Periode der *Geburt der Tragödie* und der *Unzeitgemässen Betrachtungen* der Kunst zugestanden wurde, wird jetzt mit klaren Worten auf die Wissenschaft übertragen“.

⁵³ O movimento conceitual em torno da ciência carrega atrás de si também o instante em que Nietzsche se desvincula dos mestres. É o caso de Schopenhauer, quando num fragmento da primavera/verão de 1874, KSA 7, 34[43], ainda era tido como “o destruidor que liberta. O espírito livre. [...] o gênio que se põe contra a fraqueza da época”. Antagônicas são as palavras de exatos 4 anos depois quando Nietzsche reconhece numa auto-confissão o desvio que fizera em relação “ao gênio *destruidor*”, i.é., o “homem schopenhaueriano” (KSA 8, 27[34]). O tom de 1878 é incisivo: “O homem schopenhaueriano me impeliu a um ceticismo contra tudo o que foi tido por honroso, tudo o que foi defendido até então (também contra os gregos, Schopenhauer, Wagner), gênio, santo – pessimismo do conhecimento. Por esse *desvio* cheguei à *altura*, com ventos mais frescos”. [Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Vertheidigte (auch gegen Griechen Schopenhauer Wagner) Genie Heilige — Pessimismus der Erkenntniss. Bei diesem Umweg kam ich auf die Höhe, mit den frischesten Winden]. KSA 8, 27[80] p. 500. Se antes o espírito livre era associado ao mestre Schopenhauer, agora é caracterizado precisamente como aquele que quer se sentir “libertado da tradição”, em suma, uma espécie de má consciência do tempo que se distingue dos “espíritos cativos”: “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra” (HH 225).

quantidade de ciência para apropriar-se de si mesmo: “eu quero me tornar *sábio* até os 60 anos e reconheço isso como uma meta para muitos. Uma quantidade de ciência para, por ordem, apropriar-se e fundir-se em si”.⁵⁴

O signo da *Aufklärung*⁵⁵ avança e se espalha nos textos desse período num movimento de desprendimento do sentimento religioso, “uma radical desconfiança”⁵⁶ cética desabrocha voltando-se contra a metafísica, e o espírito científico é o mote que traduz uma nova “aurora do Iluminismo”.⁵⁷ O fragmento de novembro de 1882/fevereiro de 1883, quase como um espécie de auto-confissão em que se volta retrospectivamente a alguns anos antes, Nietzsche reconhece que os anos de 1875/76 foram uma oportunidade para trocar a pele. Definitivamente, o espírito livre toma forma como o que se despede da tradição graças à consciência científica: “Houve uma época em que um *nojo de mim mesmo* me tomou de assalto: verão de 1876. O perigo do erro, a má consciência científica sobre a ingerência da metafísica, o sentimento de excesso, o risível no “ajuizamento” – portanto, produzir uma razão e *tentar* viver na maior sobriedade, sem pressupostos metafísicos. ‘O espírito livre’ – passou sobre mim!”⁵⁸

Retornar a si mesmo é doravante o caminho a ser seguido. E se é uma tarefa para espíritos livres, o veículo a conduzir é rubricado sob o signo de ciência.⁵⁹ Os espíritos livres

⁵⁴ KSA 8, 23[160] p. 463. „Ich will *weise* werden bis zum 60. Jahre und erkenne dies als ein Ziel für Viele. Eine Menge von Wissenschaft ist der Reihe nach anzueignen und in sich zu verschmelzen“.

⁵⁵ Henning Ottmann amplia essas indicações a propósito do movimento teórico que a ciência passa a ter a partir do projeto das *Extemporâneas* e, mais especificamente, a partir de 1875. “Nietzsche se torna esclarecido” e seus anseios se traduzem nos espíritos livres e o cortejo de consciência científica que os acompanha: “Também Nietzsche anseia por uma libertação da religião; também ele é cético; também ele se tornou tolerante; também ele busca uma moral para espíritos livres que deve ser mais uma vez estoica e epicurista”. Ottmann, H. *op.cit.*, p. 122. „Nietzsche wird Aufklärer [...]. Auch Nietzsche erstrebt Befreiung von der Religion; auch er ist Skeptiker; auch er ist tolerant geworden; auch er auf der Suche nach einer Moral für freie Geister, die noch eimand die stoische und epikureische sein soll“.

⁵⁶ HH 150.

⁵⁷ HH 237.

⁵⁸ KSA 10, 4[111] p. 147. „Es gab eine Zeit, wo mich ein *Ekel vor mir selber* anfiel: Sommer 1876. Die Gefahr des Irrthums, das schlechte wissenschaftliche Gewissen über die Einmischung der Metaphysik, das Gefühl der Übertreibung, das Lächerliche im „Richterthum” – also die Vernunft herstellen, und in der größten Nüchternheit, ohne metaphysische Voraussetzungen zu leben *versuchen*. “Freigeist” – über *mich* weg!“

⁵⁹ W. Stegmaier se refere aos espíritos livres precisamente como o grande indivíduo que tem por guia a ciência que, segundo ele, “não está em oposição à arte, mas sim é sua superação”. [...] ist Wissenschaft nicht Gegensatz zur Kunst, sondern ihre *Aufhebung*]. Trata-se, pois, do contexto em que se “cria a grande arte a partir do grande indivíduo, e daí se redime o sofrimento, o ‘espírito livre’ se torna hoje aquele que se une livremente com as ciências e não se deixa mais enganar por moralizações”. Stegmaier, W. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. p. 29. [Aus dem grossen Individuum, das grosse Kunst schafft und dadurch vom Leiden erlöst, wird jetzt der ‘freie Geist’, der frei über die Wissenschaften verfügt und sich von Moralisationen nichts mehr vormachen lässt].

travestem esse movimento e, enquanto homens científicos, são os herdeiros e prolongadores dos artistas. Portanto, das formulações iniciais sobre o mecanismo de como a ciência se transforma em arte, bem como a freqüentação incisiva com as ciências naturais, prescindir do conhecimento e da ciência já não é mais possível. À pergunta pelo “lugar que ainda tem a arte após esse conhecimento” remonta a uma gradual fusão entre as duas estruturas culturais: “essa lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza [...] – esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. [...] O homem científico é a continuação do homem artístico”.⁶⁰

1.1.2. Ciência e experimento em *Humano, demasiado Humano*

A partir de *Humano, demasiado Humano* – texto rubricado sob o signo de uma crise⁶¹ – é necessário lidar com uma concepção bem mais ampla de ciência do que aquela que a toma como tradução de um esboço equivocado e superficial de positivismo. Trata-se, como bem observaram Colli e Montinari, da exigência em se ampliar o campo de investigação do conceito bem como da definitiva continuação da arte através da ciência: “Para a realização dessa ‘ciência’ que, na verdade, aproxima-se mais do jogo que da necessidade (por isso Nietzsche afirma que **a ciência estaria determinada a levar adiante a arte**), é necessário, porém, uma ampliação extrema do campo de investigação”.⁶² Se isso é verdade, por um lado, pela definitiva unidade formada entre ciência e arte, por outro lado, esse par incorpora uma outra estrutura que é precisamente um desdobramento prático dessa unidade, que põe em curso um projeto de auto-formação do espírito livre.

Para explicar esse argumento é necessário compreender que o conceito de ciência não é tão genérico como pode parecer a primeira vista. Nossa hipótese é que há uma

⁶⁰ HH 222. Cf. também Venturelli, A. *op.cit.*, p. 83: “Neste sentido, pertence à arte uma função insubstituível de transição para uma ciência filosófica realmente libertadora. Além disso, Nietzsche confere à arte de uma época pós-metafísica, uma tarefa ainda mais penosa: a transformação dos homens científicos do futuro numa simples ‘continuação do homem artístico’” [In dieser Hinsicht kommt der Kunst eine unersetzbare Funktion beim Übergang in eine wirklich befreiende philosophische Wissenschaft zu. Doch schreibt Nietzsche der Kunst einer nachmetaphysischen Epoche eine noch folgenreichere Aufgabe zu: die Verwandlung des wissenschaftlichen Menschen der Zukunft in eine einfache ‚Weiterentwicklung des künstlerischen‘].

⁶¹ EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

⁶² KSA 2, p. 709. „Zur Verwirklichung dieser ‘Wissenschaft’, die wahrlich dem Spiel nähersteht als der Notwendigkeit (weshalb Nietzsche behauptet, die Wissenschaft sei dazu bestimmt, die Kunst weiterzuführen), ist jedoch eine äusserste Ausweitung des Untersuchungsfeldes nötig“. O grifo é nosso.

variação semântica da ciência mesmo nesta segunda fase. Esse movimento conceitual se desdobra, por um lado, até *Humano...* quando ciência se situa numa seara exclusivamente **propedêutica**.⁶³ Se já a partir de 1875 Nietzsche tem a percepção de que a “libertação do homem veio da ciência”⁶⁴, é porque, propedeuticamente, ela serve como instrumento na mão do espírito livre a fim de se apropriar novamente de si mesmo e se desprender da tradição, um veículo usado por esse “espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse”.⁶⁵ O anseio por retorno e reencontro de si tem na ciência o instrumento propedêutico mais adequado, a fim de pôr em curso o imenso projeto de desprendimento e

⁶³ Há uma série de comentários, refiro-me especialmente aos textos da Nietzsche-Forschung, que mesmo de modo não explícito parecem apontar na direção da ciência como propedêutica. Schlimgen, Ottmann, Brusotti, Campioni e Abel são algumas das leituras que vislumbram nossa hipótese. Outro motivo importante para situarmos ciência nesta seara propedêutica, deve-se aos freqüentes equívocos em relegar a relação que Nietzsche tem com a ciência ao âmbito positivista. Ottmann (p. 164), Brusotti (p. 101) e Abel (p.10s), p.ex., são taxativos quanto a esses equívocos. Além do mais, Nietzsche tem em vista a formação dos espíritos livres, misto de desprendimento e reencontro consigo mesmo com o resgate da inocência do devir, cujo instrumento principal para a auto-formação é precisamente a ciência. Vejamos alguns argumentos. Em *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 49, Erwin Schlimgen registra o caráter essencialmente especulativo da ciência que vislumbra uma dimensão investigativo-propedêutica e, portanto, tomada como meio e não um fim em si mesmo: “Nietzsche considera as verificações das ciências naturais de seu tempo antes como potencial especulativo do que como conhecimento objetivamente seguro” [die naturwissenschaftliche Befunde eher als Spekulationspotenzial denn als objektiv gesicherte Erkenntnisse]. Henning Ottmann, *op.cit.*, p. 167, situando didaticamente o lugar da ciência em Nietzsche, elege três pontos que cercam o conceito que parece também apontar para uma concepção propedêutica. São eles: “1. Ciência em Nietzsche deveria ser *análise*; as complexas unidades são decompostas em unidades simples, p.ex., ‘a’ vontade num feixe de impulsos e anseios. [...] 2. ‘ciência’ analítica deve ser *redução*; o superior deve ser referido ao inferior; [...] e 3. ligando-se a isso a ‘ciência’ em Nietzsche deveria ser *dialética*’. Ela tentaria demonstrar a ultrapassagem do um no múltiplo, do infinito no finito, do ‘bem’ no ‘mal’”. Além disso, Marco Brusotti, *op.cit.*, p. 101, também se refere a uma “ampla preocupação” que Nietzsche tinha com a ciência, especialmente quando se tem em mente o desdobramento prático com que a ciência tem de operar, quer dizer, não se trata apenas de um projeto esclarecido de ciência que exerce compulsão de “domínio sobre a natureza”, mas sobretudo que o homem alcance “um poder incondicional sobre si mesmo”. Nos parece que também neste caso a ciência é um instrumento na mão do homem para fins de auto-formação. Brusotti opta, inclusive, por falar em “conhecimento científico” ao invés de “ciência”. Ainda no comentário de Giuliano Campioni a propósito da relação de Nietzsche com a *Aufklärung*, In: Ottmann, H. (Hrsg.) *op.cit.*, p. 201, parece indicar para uma ciência que, estreitamente vinculada à história, exerce um “importante instrumento crítico” que imputa à ciência o caráter crítico-propedêutico em relação à tradição filosófica que, segundo Campioni, liberta o “indivíduo da tirania da comunidade e dos costumes”. Nas palavras de Campioni: “a postura de desmistificação que desmascara e reconduz às ‘coisas primeiras e últimas’ em seu *Humano, demasiado Humano*, encontra na ciência e na História ligada a ela seu importante instrumento crítico”. Por fim, Günter Abel, *op.cit.*, p. 11s, listando didaticamente cinco argumentos que delimitariam o campo da ciência, também registra que, se por um lado, ela “intensifica o poder do homem”, por outro lado, a “ciência tem uma função crítico-metafísica sem, todavia, hipostasiar a cientificidade como tal”. Num fragmento da primavera/verão de 1875, KSA 8, 5[32] p. 49, a propósito da educação dos jovens, Nietzsche se refere à “economia”, “geografia” e inclusive às “ciências naturais” situadas todas num plano decididamente propedêutico: “atualmente é utilizado apenas como propedêutica para pensar, falar e escrever”. [Jetzt wird es als Propädeutik benutzt, für Denken, Sprechen und Schreiben].

⁶⁴ KSA 8, 5[107] p. „Die Befreiung kam der Wissenschaft“.

⁶⁵ EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

auto-formação ou, se quiser, experimental⁶⁶. Por outro lado, os textos póstumos entre 1880 e verão de 1882, incluindo as publicações de *Aurora* e *A Gaia Ciência*, operam uma variação semântica a partir do registro da “*passio nova*”⁶⁷ de Nietzsche, quando o espírito livre descobre que tanto o “ceticismo”⁶⁸ da época de *Humano...* quanto o próprio “impulso ao conhecimento” são uma “paixão”.⁶⁹ Em todo caso, a intenção de auto-formação ético-estética que toma o mundo e o indivíduo como obra de arte e experimento está presente em ambas variações. Vejamos como a ciência exerce influência no experimento nesses dois momentos.

A primeira premissa que devemos reafirmar é a unidade entre ciência e arte, sobretudo se relembramos da continuação do artista através do homem científico⁷⁰, bem como da função exercida pela ciência de levar adiante a arte.⁷¹ A bem da verdade, Nietzsche se preocupa inclusive com um certo preconceito que os artistas têm com os cientistas, chamados por eles de “trabalhadores espirituais”. Num fragmento do verão de 1880 Nietzsche se refere diretamente a Goethe como o arauto que vislumbra a unidade ciência e arte e, além disso, aquele que reconhece o quanto de imaginação e fantasia são pressupostos no “grande conhecimento” produzido pela ciência: “Goethe sabia o que pertence aos homens de ciência: ele é um ideal em que se unificam todas as habilidades

⁶⁶ Abel, G. *op.cit.*, p. 18s., aponta também para o fato de que, neste sentido, também “a moral deve ser reduzida à estética” [Moral auf Ästhetik reduzieren zu müsse], sobretudo porque se “desdobra praticamente” [praktisch zu entfalten].

⁶⁷ KSA 9, 6[461] p. 316.

⁶⁸ Fragmento do outono de 1880 – KSA 9, 6[122] p. 226: “Isto é uma rara paixão. O ceticismo é uma paixão” [Dies ist eine seltene Passion: die Skepsis ist eine Passion].

⁶⁹ Cf. o fragmento intitulado “*A nova paixão*” em A 429: “Mas nosso *impulso ao conhecimento* [...] transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie”.

⁷⁰ Christian Schüle, In: Ottmann (Hrgs), *op.cit.*, p. 197, se refere a essa segunda fase de Nietzsche como “período estético-crítico”.

⁷¹ Segundo Abel, G. *op.cit.*, p. 13s., a propósito dessa unidade, Nietzsche bebe da fonte de Goethe, para quem “a íntima relação de ciência e arte se evidencia a partir de um conhecimento – o de que todo conceito substancial está sob a condição da *intuição* –, que conduz precisamente para instaurar a intuição sobre os princípios fundamentais também na consideração da natureza. Essa perspectiva foi desenvolvida sobretudo por Goethe, que chegou a uma concepção de que as leis na arte e na ciência são iguais e formam uma unidade”. [Der innere Zusammenhang von Wissenschaft und Kunst tritt auch dann zutage, wenn die Einsicht, dass jeder gehaltvolle Begriff unter der Bedingung der *Anschauung* steht, dazu führt, die Anschauung zur Grundlage auch der Naturbetrachtung zu erheben. Diese Perspektive ist vor allem von Goethe entwickelt worden, der so zu seiner Auffassung gelangte, dass die Gesetze in der Kunst und in der Wissenschaft letztlich die gleichen sind und eine Einheit bilden].

humanas tal como todas as ondas no mar. Por que vocês [os artistas – JLV] os julgam [os cientistas – JLV] segundo trabalhadores espirituais?”⁷²

Para além do reconhecimento que vai ocorrer anos mais tarde em *Além do Bem e do Mal*, vale dizer, que a ciência é uma arte e, na verdade, apenas uma “arte de interpretação”⁷³, ainda nesta segunda fase Nietzsche se preocupa em indicar que arte e ciência pressupõem as mesmas forças imaginativas de criação. Isso significa que à atividade artística corresponde “não apenas forças emotivas, mas convêm igualmente forças cognitivas organizadoras e formadoras, bem como criadoras de sentido ao mundo” e, inversamente, não cabe ao conhecimento científico o olhar frio, mas “pressupõe toda uma série de momentos artísticos”.⁷⁴ Trata-se de reconhecer que arte e conhecimento⁷⁵ constroem, por ora, as bases para a criação de novas possibilidades de vida.

O espírito livre, por exemplo, é o tipo esclarecido e desprendido da tradição de tal modo que lhe “caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais”.⁷⁶ Um de seus grandes objetivos é precisamente o conhecimento. Tomado como um fim em si mesmo, porém, o conhecimento não tem um grande valor porque, por um lado, trata-se de um instrumento propedêutico para a auto-formação e, por outro lado, porque trará pouco prazer nesse conhecimento ou na experimentação consigo. Ao conhecimento é necessário acrescentar a arte em uma unidade tal que, somados, abre espaço para um certo prazer neste conhecimento: “Para ter prazer no conhecimento se deveria realmente exercer pelo menos uma ciência e uma arte, e talvez

⁷² KSA 9, 4[213] p. 153. „Goethe wußte es, was zum wissenschaftlichen Menschen gehört: er ist ein Ideal, in dem alle menschlichen Tüchtigkeiten sich vereinigen wie alle Ströme im Meer. Warum beurtheilt ihr ihn nach den Arbeitern des Geistes?“ Cf. aprofundamento dessa discussão com Goethe em Venturelli, A. *op.cit.*, p. 50-5.

⁷³ ABM 22.

⁷⁴ Abel, G. *op.cit.*, p. 14. „Der Tatsache, dass der künstlerischen Tätigkeit [...] nicht nur eine emotive, sondern eine zugleich cognitive, eine welt-, sinn-, gestalt- und form-organisierende Kraft zukommt, entspricht umgekehrt, dass wissenschaftliche Erkenntnis eine ganze Reihe künstlerischer Momente voraussetzt“.

⁷⁵ Cf. Gretić, G. *Das Leben und die Kunst*. p. 150. In: Djurić, M.; Simon, J. *op.cit.*: “Segundo Nietzsche, duas são as condições fundamentais que possibilitam a vida em comunidade: o conhecimento, que sustenta a vida de modo a poder detê-la na permanência e não naufragar na torrente incessante do múltiplo e do vir-a-ser; e a arte, que através da produção da aparência da perfeição inaugura para a vida possibilidades cada vez maiores de ultrapassar-se a si mesma”. [Es sind nach Nietzsche zwei Grundbedingungen, die in Gemeinsamkeit das Leben ermöglichen: die Erkenntnis, welche das Leben beständig, so dass es Halt am Bleibenden nehmen kann und nicht im Strom der Ungleichheit, in dem Strom des Werdens unaufhörlich versinkt, und die Kunst, die durch Erzeugung des Scheins der Vollendung je und je dem Leben Möglichkeiten des Über-sich-hinaus eröffnet].

⁷⁶ HH 34. Cf. também HH 56.

elaborar de vez em quando um romance, uma consideração filosófica, um discurso”.⁷⁷ É nessa unidade que o par ciência/arte se configura como a alavanca com a qual o espírito livre vai conseguir “pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas”.⁷⁸

Uma última consideração a fazer do par ciência/arte é quanto ao próprio estilo literário inaugurado por *Humano, demasiado Humano*. A estratégia crítica, neste caso, se volta a uma maquinaria nômade veiculada na forma aforismática, estilo este recepcionado através de várias fontes como Lichtenberg, Emerson ou mesmo Pascal. A conexão entre linguagem e experimento já ocorria desde a primavera/outono de 1873, quando Nietzsche, apesar da consciência de ainda não ter um estilo próprio, tinha certeza da linguagem como experimento: “Não temos também nenhum estilo ainda na linguagem, mas sim apenas experimentos”.⁷⁹ Essencialmente experimentação, diga-se também que os aforismos são compreendidos como ciência na “sua forma mais proba, como entrelaçamento de pensamentos e provas sem resultados e pressuposições últimas”. O aforismo, portanto, já é um mecanismo propedêutico contra as pretensões de verdade objetiva nas ciências mas, principalmente, “o aforismo é a forma artística da ciência”.⁸⁰

Outra premissa a ser reafirmada é a formulação de que não cabe à ciência ocupar o papel teórico fundante, mesmo com a relevância que ela ocupa no segundo período. Essa hipótese aparece pela primeira vez no verão/outono de 1873 (7, 29[197]), é reafirmada no verão de 1875 (8, 56[41]) e prolongada até o inverno de 1880/81 (9, 8[98]). Trata-se do definitivo reconhecimento de que “ciência funda apenas o curso da natureza, mas nunca pode *ordenar* o homem”.⁸¹ Para além da pretensão objetiva que Nietzsche já tem claro para si neste momento, resta à ciência exercer a restrita função de esclarecedora: “as ciências [...] só conseguem esclarecer, e não ordenar”.⁸²

⁷⁷ KSA 8, 23[132] p. 450. „so sollte man, um der Lust der Erkenntniss willen, wenigstens eine Wissenschaft eine Kunst wirklich ausüben, und vielleicht einen Roman, eine philosophische Betrachtung, eine Rede von Zeit zu Zeit ausarbeiten“.

⁷⁸ HH 34.

⁷⁹ KSA 7, 27[66] p. 606. „Wir haben auch in der Sprache noch keinen Stil, sondern nur Experimente“.

⁸⁰ Stegmaier, W. *op.cit.*, p. 29s. „der Aphorismus ist die Kunstform der Wissenschaft. [...] Nietzsche versteht so den Aphorismus: als Wissenschaft in ihrer redlichsten Gestalt, als Geflecht von Gedanken und Beweisen ohne letzte Voraussetzungen und Ergebnisse“.

⁸¹ KSA 8, 6[41] p. 113. „Wissenschaft ergründet den Naturverlauf, kann aber niemals dem Menschen *befehlen*“.

⁸² KSA 7, 29[197] p. 709. „Die Wissenschaften [...] vermögen nur zu erklären, nicht zu befehlen“.

Os textos que compõem essa premissa ficam claros se lidos à luz da nossa hipótese anterior, a propósito do estatuto exclusivamente propedêutico da ciência que, sob essas condições, está no genuíno horizonte das Luzes. Trata-se do caminho esclarecido em que a apropriação de si mesmo se faz com o martelo das ciências na mão⁸³, um processo gradual que através do conhecimento o espírito livre chega ao amadurecimento e, portanto, ao definitivo “poder sobre si mesmo”⁸⁴ – preocupação nuclear que Nietzsche tem nessa época com os espíritos livres. Seu desprendimento da tradição e o consecutivo retorno a si mesmo através da ciência não têm um fim em si mesmo; mais que isso, é instrumento propedêutico que dá ao espírito livre o auto-conhecimento adequado que se desdobra em auto-formação experimental, na medida em que ele toma a si e ao mundo como experimento e se converte no artista de si mesmo.

O fragmento do inverno de 1880/81(9, 8[98]) revela um detalhe importante a ser levado em conta: se por um lado a ciência traz muitos benefícios e não pode prescrever ou ordenar mas só esclarecer, por outro lado, ela só se torna útil quando já se conhece o “para onde?”.⁸⁵ Parece que esse detalhe do “para onde?”, além de concluir que a ciência ou a busca por um auto-conhecimento não tem um fim em si mesmo, revela ao mesmo tempo um desdobramento prático do auto-conhecimento, qual seja, em um processo de auto-formação ou experimentação do espírito livre com o mundo e consigo mesmo. Aí está o “para onde?": na auto-formação experimental ou na variante ético-estética do experimento. É a ciência ou o auto-conhecimento que deve indicar o “para onde?” e, neste caso, estamos falando da caríssima fórmula de Nietzsche que já aparece em *Humano...*, precisamente aquela que reza: “se *torne* aquilo que *é*,” ou seja, o anseio por traduzir o auto-conhecimento num desdobramento prático de auto-formação, num imperativo que diga: “descarregue-o em obras e ações”.⁸⁶

A unidade ciência/arte – homem e o mundo como obra de arte – e o papel exclusivamente esclarecedor da ciência – que capacita o homem a um auto-conhecimento

⁸³ KSA 8 23[160] p. 463.

⁸⁴ Cf., p.ex., KSA 9, 4[257] p. 163. „Macht über sich selbst“. Cf. também Brusotti, *op.cit.*, p. 96.

⁸⁵ KSA 9, 8[98] p. 403. „Die Wissenschaft hat viel Nutzen gebracht [...]. Sie kann *nicht befehlen*, Weg weisen: sondern erst wenn man weiß wohin?, kann sie nützen“.

⁸⁶ HH 263. Em suma, certo é que a ciência só deve exercer a função de esclarecer e jamais ordenar. Neste caso, se “devemos nos tornar novamente *bons vizinhos das coisas mais próximas*” [Wir müssen wieder *gute Nachbarn der nächsten Dinge* werden, HH II, AS 16], a boa etiqueta aconselha antes seguir pela via da ciência que conduz ao definitivo amadurecimento ou, se quiser, aos “caminhos da libertação do espírito” [Wege zur Befreiung des Geistes, KSA 8, 17[72] p. 308].

que se desdobra em processo de auto-formação – são as duas premissas a serem reafirmadas, pois elas correspondem, respectivamente, à variante estética e ética do conceito de experimento.

1.1.3. *L'Ombra di Venezia* e a virada semântica no conceito de ciência

Se a ciência era propedêutica à época de *Humano...*, em todo caso, é certo que Nietzsche passou ter um contato mais freqüente, como escrito no início deste capítulo, com as ciências a partir do verão de 1875, e que vai se revelar em *Humano, demasiado Humano*. Mas Nietzsche também registrou posteriormente que este livro expressou o monumento de uma crise.⁸⁷ Acontece que o reconhecimento desses anos de crise de *Humano* só iria ocorrer, além de *Ecce Homo*, em uma lista de 262 fragmentos inéditos intitulados como *L'Ombra di Venezia*⁸⁸, ditados por Nietzsche a Peter Gast na primavera de 1880.

Nossa hipótese é que *L'Ombra di Venezia* se configura como um divisor de águas que permite compreender as duas variantes que o conceito de ciência possui nesta segunda fase, pois além de trazer à luz o definitivo reconhecimento desses monumentais anos de crise à época de *Humano...*, delimita também o campo semântico da ciência – compreendida rigorosamente como propedêutica⁸⁹ – e abre espaço para a “*passio nova*” no outono de 1880 –, quando ciência se converterá em paixão do conhecimento. A importância desses fragmentos está no fato de que eles reforçam nossa hipótese da ciência como móbil para o conceito de experimento, principalmente porque, nesses fragmentos, ocorre pela primeira vez o reconhecimento de que se “deveriam fazer muitos experimentos de vida”⁹⁰ através da ciência. Acrescente-se ainda que a hipótese de que a ciência deve congelar ou destruir os erros consoladores da razão ocorre com mais freqüência.

⁸⁷ Essa crise data dos anos de 1876/77, precisamente a época em que Nietzsche reconhece, em definitivo, os espíritos livres. Cf. KSA 10, 4[111] p. 147. É importante registrar que essa crise também vai encontrar eco n^o *A Gaia Ciência*, quando a formulação da crise vai se desdobrar na consciência da “*media vita*”, como veremos na seção “A paixão do conhecimento na crise de *in media vita*”.

⁸⁸ Em italiano significa “sombra”. Porém, Nietzsche faz alusão ao significado vienense da palavra, lugar em que ele dita a lista de fragmentos, que significa “um copo de vinho”. Cf. KSA 14, p. 626. Os fragmentos estão reunidos no grupo 3 do volume 9 da KSA.

⁸⁹ Cf. nossa delimitação semântica no início deste capítulo, sobre as leituras de ciência natural de Nietzsche.

⁹⁰ KSA 9, 3[6] p. 48. „viele Experimente des Lebens machen soll“.

Logo no prefácio de *L'Ombra di Venezia* Nietzsche já toma partido em relação a seus escritos de juventude, imputando a eles a linguagem tipicamente dogmática dos fanáticos.

Recentemente, quando fiz a experiência de tomar conhecimento de meus antigos escritos que já tinha esquecido, espantei-me com uma marca comum a eles: esses escritos falam a linguagem do fanatismo. Por quase toda parte em que neles ocorre um discurso acerca da diferença, é feito para caluniar de modo sangrento e para tornar visível cada entusiasmo perverso, que são sinais de fanatismo – sinais odiosos que, por causa deles, não teria suportado ler esses escritos até o fim, se a mim o autor fosse pouco conhecido. O fanatismo corrompe o caráter, o gosto e, por fim, também a saúde: e quem pretender apanhar essas três coisas novamente do chão, deve se tornar cômico de uma demorada cura.⁹¹

A linguagem fanático-dogmática é principalmente a metafísica, e Schopenhauer é incluído como um de seus arautos. No fragmento preparatório ao “prefácio” de *L'Ombra...*, Nietzsche registra que tais escritos ainda prestam o “culto ao mundo invertido”⁹², num desconfortável e explícito reconhecimento de seu passado imerso em fanatismos. Neste caso, a metafísica ou o “mundo invertido” é o “ninho” (*Brutstätte*) mais adequado para o crescimento do que seja fanático, e resta apenas não mais se “afligir” com as coisas desse “mundo invertido”.⁹³

Não reconhecer, de modo esclarecido, que “todas as vantagens da vida se assentam na ciência”⁹⁴, é permanecer preso nos devaneios fantasiosos dos metafísicos e fanáticos.⁹⁵ Nietzsche reconhece aqui a importância propedêutica da ciência como libertadora, bem como aquela que o arremessa na crise que faz se voltar contra o fanatismo juvenil e, de

⁹¹ KSA 9, 3[1] p. 47. „Als ich jüngst den Versuch machte, meine älteren Schriften, die ich vergessen hatte, kennen zu lernen, erschrak ich über ein gemeinsames Merkmal derselben: sie sprechen die Sprache des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern und jene Begeisterung in der Bosheit bemerklich, welche die Abzeichen des Fanatismus sind, — häßliche Abzeichen, um derentwegen ich diese Schriften zu Ende zu lesen nicht ausgehalten hätte, wäre der Verfasser mir nur etwas weniger bekannt gewesen. Der Fanatismus verdirbt den Charakter, den Geschmack und zuletzt auch die Gesundheit: und wer diesen dreien zugleich wieder von Grund aus aufhelfen will, muß sich auf eine langwierige Cur gefaßt machen“.

⁹² KSA 14, p. 626. „Sie haben ebenfalls jenen Kultus der verkehrten Welt“.

⁹³ KSA 9, 10[E94] p. 435s. „Die verkehrte Welt: die Brutstätte des Fanatismus. [...] Man sehe erst zu, was wir thun wollen: nichts mehr und nichts weiteres als uns nicht mehr um die *verkehrte Welt kümmern*“.

⁹⁴ KSA 8, 22[12] p. 381. „Aber alle sonstigen Vortheile des Lebens ruhen auf der Wissenschaft“.

⁹⁵ Cf. fragmento do outono de 1878, KSA 8, 32[25] p. 564: “Poetas e sábios fantasiosos *sonham* que a natureza (animais e plantas) é *entendida* simplesmente a partir do amor e intuição, sem **ciência** e **método**. Assim estão ainda todos os metafísicos a propósito dos *homens*”. [Dichter und phantastische Weise *träumen* daß die Natur (Thiere und Pflanzen) ohne Wissenschaft und Methode einfach aus Liebe und Intuition *verstanden* werde. Ganz so stehen noch die Metaphysiker zum *Menschen*]. Grifo nosso.

quebra, contra o mestre – embora esses anos de crise e desprendimento não se esgotem no papel exercido pela ciência.

Se a consciência dessa crise vem em *L’Ombra di Venezia*, o texto dedicado aos espíritos livres já traz um forte cortejo de ironia em relação aos metafísicos, religiosos e aparentados. As decisões passionais da juventude, as ilusões fantasiosas e o culto do mundo invertido não poderão mais encontrar eco, tanto por uma questão de probidade intelectual quanto pelo fato da ciência, doravante, ter que conduzir à originalidade. O arremate desse reconhecimento em *L’Ombra* reza: “Nossas primeiras decisões passionais a favor ou contra, com as quais damos direção ao nosso barco da vida na juventude, são geralmente a prova de uma educação ruim, gosto imaturo e ausência de reflexões em que até então vivíamos”.⁹⁶

Atente-se, por fim, a uma importante fórmula registrada em *L’Ombra*: “a ciência é o meio de provar a necessidade da educação para a originalidade”.⁹⁷ A ciência conduz ao novo e deixa pra trás o embolorado e fanático; neste momento, ela é um instrumento privilegiado de rompimento que precisa conduzir a novas possibilidades de vida. Essa formulação, que também vai aparecer depois em inúmeros outros lugares⁹⁸, expressa o anseio de rompimento com o fanatismo juvenil e Schopenhauer.

Para além do registro dessa crise descomunal, a série de fragmentos de *L’Ombra di Venezia* carrega um aspecto importante do contato de Nietzsche com as ciências: trata-se de uma cara hipótese em que a ciência exerce o papel de congelar e destruir os ilusórios sentimentos de poder ou os erros intelectuais enraizados no homem.⁹⁹ A imensa trajetória do ser humano foi construída sobre exigências psicológicas e consoladoras, criando uma série de erros da razão que sobrevivem nas avaliações morais e religiosas. Todos esses juízos são meios de consolo que aliviam uma existência sofredora e, ao mesmo tempo, uma maneira de exercer vingança. Não por acaso *L’Ombra* reproduz em diversos momentos essa mesma hipótese, por exemplo: “A avaliação moral de homens e coisas é um meio de

⁹⁶ KSA 9, 3[62] p. 64. „Unsere ersten leidenschaftlichen Entscheidungen für oder gegen, mit denen wir in der Jugend unserem Lebenskahn die Richtung geben, sind gewöhnlich die Beweise für schlechte Erziehung, unreifen Geschmack und den Mangel an Nachdenken, in dem wir bis dahin gelebt haben“. Cf. também, KSA 9, 3[158].

⁹⁷ KSA 9, 3[151] p. 96. „Die Wissenschaft ist das Mittel, die Nothwendigkeit der Erziehung zur Originalität zu beweisen“.

⁹⁸ Cf. p.ex., HH 225-228, 231; KSA 9, 2[24]; 6[3]; 7[182].

⁹⁹ Cf. KSA 9, 3[133] p. 91 onde Nietzsche enumera seis elementos comuns nos juízos religiosos e morais, todos eles provenientes dos erros da razão.

consolo para o sofredor, o oprimido, internamente atormentado: uma forma de se vingar”.¹⁰⁰

L’Ombra di Venezia exige levar às últimas conseqüências a reflexão moral a fim de enxergar nelas uma miríade de paradoxos. Isso significa que “para quem os preconceitos habituais não soam de início um paradoxo”, é porque certamente “não pensou ainda o suficiente”¹⁰¹, e o veículo mais adequado para isso é a ciência. O sucesso da ciência implica, segundo Nietzsche, nas possibilidades de superação desses erros a fim de abrir espaço para novas possibilidades de existência. Parece-nos que o resultado disso é a presença de uma espécie de ideal em *L’Ombra*, conquistado através da ciência, de alcançar uma saudável neutralidade de sensações.¹⁰² Todos os erros intelectuais que serviram como “meio de consolo” deverão ser esvaziados pela ciência¹⁰³, até atingir a desejável “sensação neutra” que “corresponde à saúde”.¹⁰⁴

O ideal de conhecimento neutro pertence aos espíritos livres, além de revelar uma clara postura esclarecida: “para que eles não nos sufoquem devemos invocar o **espírito da ciência**, que em geral nos torna um tanto mais **frios e céticos**, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas”.¹⁰⁵ Na medida em que a ciência ensina o ponto de partida cético, Nietzsche a emprega como instrumento propedêutico que tolhe tudo o que há de fantasioso e consolador nas coisas, a fim de se alcançar um conhecimento neutro e efetivo do mundo: “Não se aprende primeiro conhecimentos nas coisas e homens, mas sim juízos de valor sobre coisas e homens; isso impede o acesso ao conhecimento

¹⁰⁰ KSA 9, 3[69] p. 65. „Die moralische Beurtheilung der Menschen und Dinge ist ein Trostmittel der Leidenden, Unterdrückten, innerlich Gequälten: eine Art Rache-nehmen“. Cf. também 3[65].

¹⁰¹ KSA 9, 3[72] p. 66. „Für wen nicht die landläufigen Vorurtheile anfangen paradox zu klingen, der hat noch nicht genug nachgedacht“.

¹⁰² É visível como essa perspectiva é posteriormente abandonada, na medida em que Nietzsche vê na ciência moderna mais uma prolongadora do ideal ascético, bem como uma produtora e consumidora de verdades absolutas. Nas obras publicadas, essa virada se inicia em *Além do bem e do mal* e o livro *V d’A Gaia Ciência*.

¹⁰³ KSA 9, 3[82] p. 68. “Finalmente, a ciência talvez tenha sucesso para negar o que é descomunal e, por fim, deverá também negar o meio de consolo que durante muito tempo foi sua existência mesma para o descomunal”. [endlich gelingt es vielleicht der Wissenschaft, die Ungeheuer zu vernichten und zu allerletzt wird sie auch noch die Trostmittel vernichten müssen, welche in der langen Zeit ihrer Existenz selber zu Ungeheuern geworden sind].

¹⁰⁴ KSA 9, 3[45] p. 59. „die Empfindung neutral und entspricht der Gesundheit“. Cf. também 3[43] e Brusotti, *M. op.cit.*, p. 103.

¹⁰⁵ HH 244. O grifo é nosso.

efetivo. Dever-se-ia, através de um ceticismo radical de valor, derrubar todos os juízos morais a fim de liberar a estrada”.¹⁰⁶

L’Ombra di Venezia corrobora com a hipótese de que através da ciência¹⁰⁷ o homem supera os erros intelectuais, alcança um conhecimento neutro, rompe com os fanatismos da juventude e abre espaço para fazer novos experimentos com a vida. A série de aforismos, além disso, também divide as duas variantes do conceito de ciência nesta segunda fase, precisamente porque até *L’Ombra* – os textos de 1875-primavera de 1880 – Nietzsche respira ainda uma atmosfera esclarecida sem que a ciência se converta em paixão e, portanto, com a tarefa propedêutica de congelamento dos erros da razão para, experimentalmente, testar novos “experimentos de vida”.¹⁰⁸

O que Nietzsche quer evitar, porém, é sua conclusão da juventude no que se refere a um certo “Evangelho”¹⁰⁹ escrito em 1875, que expressava o “germe da ética schopenhaueriana e, num outro aspecto, seu próprio ‘Evangelho’”, vale dizer, “a negação da vida e auto-desprezo como conseqüência do auto-conhecimento”.¹¹⁰ Para além da conclusão de juventude do auto-desprezo, Nietzsche anuncia já em *Humano...* “o sol de um novo Evangelho”, qual seja, o da “inocência” e “necessidade”, categorias com as quais o

¹⁰⁶ KSA 9, 3[54] p. 62. „Zuerst lernt man nicht Einsichten in die Dinge und Menschen, sondern Werthurtheile über die Dinge und Menschen; diese verhindern den Zugang zur wirklichen Erkenntniß. Man müßte durch eine radikale Skepsis des Werthes erst einmal alle Werthurtheile derrubar umwerfen, um freie Bahn zu haben“.

¹⁰⁷ Consideramos achar desnecessário abrir a discussão para uma questão dada como certa: Nietzsche abandona esse projeto de *L’Ombra*, para gradativamente amadurecer um projeto maior que será precisamente seu conceito de genealogia. Cf. GM Prefácio, 4.

¹⁰⁸ KSA 9, 3[6] p. 48. „viele Experimente des Lebens machen soll“.

¹⁰⁹ A principal formulação desse Evangelho reza: “É conhecido que não se ama aquele a quem se venera. E amaria de modo mais puro aquele que não venera em absoluto a coisa amada, mas sim que deveria desprezar. O desprezo é questão da cabeça”. KSA 8, 9[1] p. 131 [Wen man verehrt, den liebt man nicht, das ist bekannt. Und der würde am reinsten lieben, der das geliebte Ding gar nicht verehren, sondern verachten müßte. Verachtung ist Sache des Kopfes]. Neste caso, amor à vontade e desprezo do intelecto (*Kopf*) são claramente categorias schopenhauerianas aplicadas por Nietzsche. A continuação do Evangelho é cabal: “Aquele que pudesse amar a si mesmo de modo inteiramente puro e, portanto, em pleno amor-próprio purificado – seria aquele que da mesma forma desprezaria a si mesmo. Ama-te a ti mesmo e ninguém além de ti – pois podes conhecer apenas a ti mesmo; e ama aos outros se tu o podes, isto é, se estás em condições plenas de conhecê-los e desprezá-los como a ti mesmo”. KSA 8, 9[1] p. 131 [Der, welcher sich selbst ganz rein lieben könnte, — also in völlig gereinigter Selbstliebe — wäre der welcher zugleich sich selbst verachtete. Liebe dich selber und niemanden außer dir — weil du dich allein kennen kannst; und liebe die andern, wenn du es vermagst d.h. wenn du im Stande bist, sie völlig zu erkennen und zu verachten wie dich selbst]. Cf. ainda sobre o “Evangelho” Brusotti, M. *op.cit.*, p. 4. Cf. também Heller, P. *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972. p. 445ss.

¹¹⁰ Brusotti, M. *op.cit.*, p. 16: „Er will nun gerade das vermeiden, was der Kern der Schopenhauerischen Ethik und auf andere Weise seines eigenen früheren “Evangeliums” gewesen ist: Lebensverneinung und Selbstverachtung als Folgen der Selbsterkenntnis“.

espírito livre alcança uma nova inocência¹¹¹ capaz de dizer “tudo é necessidade” e “tudo é inocência”, e “o conhecimento é a via para compreender essa inocência”.¹¹²

1.1.4. A ciência propedêutica: experimento como experimento científico

O ponto de partida cético da ciência e igualmente o mote de *L'Ombra* – que pretende sensações neutras com uma crítica radical aos preconceitos do intelecto – reforçam o ceticismo esclarecido, porém, não se trata do ceticismo clássico ou algo parecido. Nietzsche tem em vista um certo “*ceticismo do experimento*”¹¹³, precisamente aquele que ultrapassa a preguiça ou a “inação do desespero”. Isso mostra também que quando Nietzsche se refere neste segundo período a experimento, remonta ao rigoroso sentido de experimento científico, obviamente, influenciado pela atmosfera esclarecida da ciência da época. Por isso é impossível prescindir de uma detalhada análise da relação entre ciência e experimento, especialmente porque ela se converte no móbil que o impulsiona: “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: ‘Experimentemos!’ Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento”.¹¹⁴

Neste aspecto, pois, uma filosofia experimental pertence necessariamente à ciência.¹¹⁵ E, se por um lado é indiferente o emprego de *Versuch* e *Experiment*, por outro

¹¹¹ Segundo Campioni, G. In: Ottmann, H (Hrsg.), p. 235, essa nova inocência ou ideal de libertação do espírito livre ainda é uma forte influência de Wagner, recebida especialmente pela obra “O anel de Nibelungen”. Na quarta extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, Nietzsche registra que toda libertação é oriunda de si mesmo: “por fim, aquele que quer se tornar livre, deve fazê-lo através de si mesmo, e que a ninguém ocorra que a liberdade seja uma dádiva milagrosa”. WB, 11 (KSA 1, p. 507). Cf. também Campioni, G. *Wagner als Histrio. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der decadence*, p. 461-88 In: Borsche, T.; Gerratana, F.; Venturelli, A. (Hrsg). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

¹¹² HH 107.

¹¹³ KSA 9, 6[356] p. 287. „Skepticismus! Ja, aber ein *Scepticismus der Experimente!* nicht die Trägheit der Verzweiflung“. O escrito preparatório a este fragmento reza: “O impulso mais próximo sob todas as circunstâncias será: ‘experimentemos!’”.

¹¹⁴ GC 51. Tradução modificada.

¹¹⁵ Cf. Kaulbach, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau, 1980. p. 15ss. e 131ss. Nietzsche emprega aleatoriamente os termos *Versuch* e *Experiment*. Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 123, registra o seguinte: “Os espíritos livres estarão sob os signos da ciência e do experimento. A partir daí, é muito mais uma maneira de falar se Nietzsche utiliza a palavra “*Versuch*” ou *Experiment*.” [Die Freigeisterei wird im Zeichen der Wissenschaft und des Experimentes stehen. Von nun an ist es mehr als eine façon de parler, wenn Nietzsche das Wort „*Versuch*“ oder *Experiment* gebraucht]. Em todo caso, o vocábulo *Versuch* é mais propriamente empregado quando se fala de experimento científico. Kaufmann, W. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974. p. 85 fala nos seguintes termos: “O ‘estilo da decadence’ é metodicamente empregado no serviço do ‘experimentalismo’ de Nietzsche. Os termos chave que Nietzsche usa freqüentemente são ora *Experiment* e ora *Versuch*; mas é

lado é correto dizer que se trata se experimentar com o mundo e a vida tal como se faz um experimento científico. Trata-se de um ceticismo experimental, próprio de *L'Ombra*, que tem por função congelar e destruir os erros intelectuais a fim abrir caminho a novas possibilidades de vida, através de um processo de auto-formação.

Num texto fundamental de Volker Gerhardt, „Experimental-Philosophie: Versuch einer Rekonstruktion“¹¹⁶, são analisados dez pontos com os quais é possível compreender o conceito de experimento em Nietzsche. Numa referência esclarecedora a propósito dessa relação entre ciência e experimento é possível ler:

Esta filosofia [filosofia experimental – JLV] tem sua particularidade, dentre outras, no fato de que ela se orienta no modelo das ciências modernas. A filosofia experimental se liga expressamente ao sucesso da ciência experimental. Não é nenhum acaso que, para Nietzsche, o método experimental se torna exemplar nesta fase da vida, em que ele se preocupa intensamente com a literatura das ciências naturais e renova planos correspondentes, sobretudo esboça um estudo dedicado à fisiologia.¹¹⁷

A ciência como instrumento nas mãos dos espíritos livres é compreendida como uma espécie de martelo com o qual os erros da razão são quebrados. Mais que isso, trata-se de lidar experimentalmente com as coisas e o mundo tal como se estivesse fazendo um experimento científico. O *modus operandi* dos espíritos livres, inclusive, é análogo ao das ciências: “Sua maneira de proceder [dos espíritos livres – JLV] era ‘análoga’ à do método das ciências naturais, não uma reprodução escrava por si mesma”.¹¹⁸ Por isso a estreita relação entre ciência e experimento.

Acrescente-se, contudo, que o conceito de experimento, ligado ao rigoroso sentido da ciência como experimentação, não se esgota nele mesmo. Lembremos que a primeira

importante ter em mente que *Versuch* não necessariamente significa apenas ‘tentativa’, mas pode ter o sentido característico de ‘experimento’ científico: é bem próprio falar em alemão de um cientista que faz uma *Versuch* (experiência – JLV). [The "style of decadence" is methodically employed in the service of Nietzsche's "experimentalism". The key terms that Nietzsche uses time and again are now Experiment and now Versuch; but it is well to keep in mind that Versuch, too, need not mean merely "attempt" but can have the characteristic scientific sense of "experiment": it is quite proper in German to speak of a scientist as making a Versuch].

¹¹⁶ In: Djurić, M.; Simon, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. p. 45-61.

¹¹⁷ Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 51s. „Ihre Besonderheit hat diese Philosophie u.a., dass sie sich am Vorbild der neuzeitlichen Wissenschaft orientiert. Experimentalphilosophie schliesst ausdrücklich an die Erfolge der experimentellen Wissenschaft an. Es ist kein Zufall, dass die experimentelle Methode für Nietzsche in eben jener Lebensphase vorbildlich wird, in der er sich verstärkt mit naturwissenschaftlicher Literatur versorgt und erneut Pläne für ein entsprechendes, vor allem der Physiologie gewidmetes Studium entwirft“.

¹¹⁸ Ottmann, H. *op.cit.*, p. 166 „Ihre Vorgehensweise war der naturwissenschaftlichen Methodik „analog“, keine sklavische Reproduktion derselben“

variação da ciência até o início dos anos 1880, período de *L'Ombra di Venezia*, é estritamente propedêutica, mas que, ao impulsionar o experimento, precisa se desdobrar na variante ético-estética que se converte num projeto de auto-formação do homem. Em todo caso, a ciência é o principal mecanismo para esse processo: “Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas [...]”.¹¹⁹ Impossível também deixar de registrar uma anotação de Gerhardt a propósito dessa dimensão do conceito de experimento, e que ele denomina de existencial no rigoroso sentido de uma filosofia que mostra essencial interesse em si mesmo e que, a nosso ver, reflete-se num projeto de auto-formação ético-estético: “Mas o indivíduo não desempenha aqui a simples função segundo a forma de uma premissa da teoria do conhecimento, mas sim ele se mostra essencialmente interessado em si mesmo. Ele se apresenta com seu grande pathos no acontecimento e em tudo procura uma *expressão de sua existência*. Por isso eu caracterizo [...] a filosofia experimental como uma *filosofia da existência*”.¹²⁰

Em suma, impulsionado pela ciência que exerce uma função propedêutica, o experimento estreita seus vínculos ao procedimento análogo ao das ciências naturais e, neste aspecto, até *Humano...*, o experimento possui intensa relação com o sentido de experimento científico. Porém, não é uma experimentação que se esgota nela mesma, ao contrário, trata-se de uma espécie de “filosofia da existência” que precisa desdobrar o conhecimento obtido propedeuticamente pelas ciências, em processo de auto-formação. Somada a esta característica propedêutica, a ciência possui outros dois instrumentos críticos fundamentais na investidura contra os erros e ilusões da razão: a história e a psicologia.

1.1.5. A ciência e seus instrumentos críticos: psicologia e história

O experimento, enquanto projeto de auto-formação ético-estético do homem, não pode prescindir da influência que a ciência exerce nesta fase. O que não significa também

¹¹⁹ A 432. Cf. também Kaufmann, W. *op.cit.*, p. 89: “Para Nietzsche o experimento não está distante do que é para vários outros filósofos ou cientistas. Sua característica distintiva, que agora devemos considerar, é o que chamaremos de qualidade ‘existencial’”. [Experiment is for Nietzsche not quite what it is for most other philosophers or scientists. Its distinguishing characteristic, which we must now consider, is what we shall call its "existential" quality].

¹²⁰ Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 56. „Das Individuum fungiert hier aber nicht allein nach Art einer erkenntnistheoretischen Prämisse, sondern es zeigt sich wesentlich an sich selbst interessiert. Es bringt sich mit seinem ganzen Pathos in das Geschehen ein und sucht in allem einen *Ausdruck seiner Existenz*. Deswegen bezeichne ich [...] die Experimental-Philosophie als eine *Existenzphilosophie*“.

dizer que ela se reduza a uma filosofia da ciência, mas é melhor dizer que ela pertence à ciência: “Na medida em que ela [a ciência – JLV] quer conhecer, na medida em que ela procura cada vez mais satisfazer a curiosidade do homem, a filosofia experimental pertence à *ciência*”.¹²¹ O imperativo dessa fase que reza: “desumanizemos a natureza!”¹²², combina tanto com o ideal de sensações neutras de *L’Ombra* quanto com a própria ciência como propedêutica. Aí está o radical ceticismo experimental de Nietzsche que relega o homem à exclusiva aparência.

O estatuto de móbil do experimento que a ciência exerce no segundo período possui alguns instrumentos com os quais atua propedeuticamente, a fim de gerar as condições para a auto-formação ético-estética do homem, a auto-formação do próprio espírito livre. Por isso que tais instrumentos são apresentados sobretudo a partir de *Humano...* até os inéditos de *L’Ombra*, visto que muitos desses instrumentos são depois abandonados ou tomam uma conotação completamente diferente.

Trata-se de alguns elementos que, somados a outros instrumentos já analisados¹²³, compõem a base teórica da ciência neste específico sentido propedêutico. Assim, em torno da influência das ciências naturais orbitam alguns instrumentos críticos que, dentre outros,¹²⁴ encontra-se a psicologia e a história, na medida em que são classificadas como ciências geneticamente esclarecedoras.

¹²¹ Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 52. „Sofern sie erkennen will, sofern sie immer auch die Neugierde des Menschen zu befriedigen sucht, gehört die Experimentalphilosophie zur *Wissenschaft*“.

¹²² KSA 9, 11[238] p. 532. „entmenschlichen wir die Natur!“. Num fragmento do final de 1876/verão de 1877, KSA 8, 23[150] p. 458, Nietzsche já indicava em que medida esse processo de desumanização da natureza, impulsionado principalmente pelas ciências, conduziria a um esvaziamento de sentido para o próprio homem: “Quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e sem sentido ela se torna para nós”. [je mehr wir die Natur entmenschlichen, um so leerer bedeutungsloser wird sie für uns].

¹²³ Como o ponto de partida cético de *L’Ombra* que pretende sensações neutras, a fim de congelar os erros da razão e experimentar novas formas de vida, bem como a necessidade de se lidar experimentalmente com as coisas do mundo, no sentido de não se ater a um único método.

¹²⁴ Duas leituras são imprescindíveis neste sentido: Kaulbach (*Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*) e Ottmann (*Philosophie und Politik bei Nietzsche*). Ambos nomeiam esse instrumento como uma espécie de “método” que Nietzsche emprega neste período, através das mãos dos espíritos livres, a fim de lidar experimentalmente com as coisas. Kaulbach denomina de “método da crítica e desmascaramento” (p. 92) (*Methode der Kritik und Entlarvung*), que objetiva oferecer “sentido-necessidade” (*Sinn-notwendigkeit*) (p. 30-37) e “sentido-esclarecimento” (*Sinn-erklärung*) (p. 90-105). Crítico e desmascarador devem ser compreendidos no rigoroso sentido de uma crítica dos erros e ilusões do intelecto, especialmente aqueles da metafísica. Assim, trata-se de um instrumento teórico que o espírito livre emprega para ser capaz de ver pensamentos superados atrás de si e, ao mesmo tempo, entrever visões superiores: “O estado superior se legitima pela prova da capacidade de ver atrás de si pensamentos superados e reconhecer motivações “verdadeiras” de pensamento e ação. O método do desmascaramento consiste então em descobrir, a partir dos erros, estados superiores nos quais o que foi ultrapassado deve ser agora constrangido à crítica de posições

Esses instrumentos críticos¹²⁵ têm um programa comum que é precisamente o de esvaziar ou congelar os erros da razão, sobretudo aqueles inventados pela metafísica e

submetidas a si mesmo e a seu lugar no mundo”. [Der überlegene Stand legitimiert sich durch den Nachweis der Fähigkeit, dem über-wundenen Denken in den Rücken zu sehen und dabei dessen „eigentliche“ Denk- und Handlungsmotivationen zu erkennen. Die Methode der Entlarvung besteht demnach darin, vom höheren Stande aus die Irrtümer, in denen der überholte, jetzt der Kritik unterworfen Stand über sich selbst und seine Stellung in der Welt befangen sein muß, aufzudecken] (idem.). Desmascarar uma crença e uma convicção não significa negá-las, mas sim despotencializá-las (Entmachtung) a fim de descobrir os reais motivos que determinavam a moral. (p. 96). O método crítico-desmascarador – próprio da filosofia experimental – torna-se propedêutico para que o espírito livre tome posse novamente de si mesmo, e reúna as condições para fornecer o que Kaulbach chama de “motivação de sentido” (Sinn-motivation) que oferece “significação para a ‘vida’” (Bedeutsamkeit für das „Leben”). (idem). O programa crítico, neste caso, tem um objetivo maior que é, segundo Kaulbach, propriamente a liberação do espírito livre da tradição e retorno novamente a si: “O ‘espírito livre’ encontrou muito mais o domínio de si mesmo e a disposição sobre toda forma de perspectiva de mundo com significativo sentido, como o sentido-necessidade de *seu* ser, isto é: reencontrou-se novamente”. [Der „freie Geist“ hat vielmehr selber die Beherrschung und Verfügung über jede Art von sinnbedeutsamer Welterkenntnis als Sinn-notwendigkeit *seines* Sein gefunden und d.h.: er hat sich wiedergefunden] (p. 98). Kaulbach também menciona, tal como já fizemos anteriormente, que esse instrumento crítico acaba desembocando na forma da *genealogia*: “O programa crítico de Nietzsche de sentido-esclarecimento de um caráter de pensamento e suas categorias, no sentido da tal necessidade para uma correspondente vontade, toma também aqui, como no caso da moral e do direito, a forma de *genealogia*”. [Nietzsches kritisches Programm der Sinn-erklärung eines Denkcharakters und seiner Kategorien im Hinblick auf dessen Notwendigkeit für einen entsprechenden Willen nimmt auch hier, wie im Falle von Moral und Recht, die Form der *Genealogie*] (p. 99). Já Ottmann denomina esse instrumento teórico de “Teoria Crítica” que tem por objetivo pensar uma “filosofia da emancipação sem ‘origem’” [kritische Theorie: Versuch einer Emanzipationsphilosophie ohne „Ursprung“] (p. 164). Trata-se de um método crítico cujo programa é um veículo de libertação e emancipação do indivíduo, sobretudo dos erros metafísicos da razão, tal como o era o método crítico e desmascarador de Kaulbach: “O esclarecimento de Nietzsche foi uma ‘teoria crítica’ porque ele deveria igualmente ser: crítico dos erros e ilusões bem como libertação prática deles”. [Nietzsches Aufklärung war eine „kritische Theorie“, weil sie beides zugleich sein sollte: Kritik von Irrtümern und Illusionen wie praktische Befreiung von ihnen] (idem). Segundo Ottmann, a teoria crítica de Nietzsche tem uma estreita relação com a atmosfera da ciência da época, visto que ele emprega frequentemente o “vocabulário das ciências naturais”, especialmente da “química”, da “física” e da “fisiologia”. Contudo, faz questão de ressaltar que isso não dá o direito de classificar Nietzsche de positivista, mas ao contrário, sua teoria crítica é essencialmente uma filosofia experimental: “Ele não era um positivista que queria elevar como critério de pensamento pessoal o método das ciências naturais. Seguramente, sua ‘teoria crítica’ deveria ser uma filosofia experimental”. [Ein Positivist, der die Methode der Naturwissenschaft zum alleinigen Maßstabe der Erkenntnis hätte erheben wollen, war er nicht. Sicher, eine Experimentalphilosophie sollte seine „kritische Theorie“ sein]. (p. 165). Se anteriormente havíamos comentado que o conceito de Experimento em Nietzsche também deve ser compreendido tal como se faz um experimento científico, face à influência das ciências da época, é precisamente porque sua maneira de proceder contra os erros da razão é análogo às ciências naturais, porém, não se confunde com elas. A esse respeito Ottmann, arremata: “Sua maneira de proceder [dos espíritos livres – JLV] era ‘análoga’ à do método das ciências naturais, não uma reprodução escrava por si mesma” [Ihre Vorgehensweise war der naturwissenschaftlichen Methodik „analog“, keine sklavische Reproduktion derselben] (p. 166).

¹²⁵ Cf. Tongeren, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier, 1989. p. 50-2. Neste texto, Tongeren localiza tanto a história quanto a psicologia como instrumentos críticos que Nietzsche direciona no desenvolvimento da crítica à moral: “História e psicologia designam uma dupla estrutura metódica, no interior da qual Nietzsche desenvolve sua crítica à moral” [Geschichte und Psychologie bezeichnen den zweifachen methodischen Rahmen, innerhalb dessen Nietzsche seine Moralkritik entwickelt].

aparentados e que devem, doravante, ser despotencializados pelas ciências através de um programa crítico:

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação **histórica** e igualmente a **psicológica**, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje.¹²⁶

Se *Humano, demasiado Humano* é o monumento de uma crise, também é o período em que os espíritos livres se utilizam experimentalmente dos instrumentos críticos da ciência, a fim de desmascarar os preconceitos e esclarecer perspectivas há muito ultrapassadas. O projeto de emancipação do indivíduo, como fala Ottmann com sua “teoria crítica”, possui na ciência seu principal veículo para congelar as ilusões metafísicas, p.ex., quando pensamos “na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação da salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, mercedores não de satisfação, mas de destruição”.¹²⁷ É importante lembrar que num dos fragmentos de *L’Ombra* (3[133]), Nietzsche registra uma série de erros ou preconceitos do intelecto em que a ciência e seus instrumentos deveriam desmascarar por serem ilusórios, bem como explicar que são todos filhos bem comportados das invenções da metafísica. Talvez aqui fique mais claro em que sentido se fala em *L’Ombra* de um ideal de sensações neutras, vale dizer, na medida em que a ciência depura do mundo e dos homens as necessidades psicológicas.

A propósito da psicologia, não se trata de investigarmos a carga semântica que ela tem em Nietzsche, mas apenas de enfatizarmos o papel que ocupa à época de *Humano...* até *L’Ombra*, para a compreendermos como instrumento crítico de uma ciência propedêutica que impulsiona o conceito de experimento nesta nossa primeira acepção.¹²⁸

¹²⁶ HH 20. Cf. também KSA 8, 22[28] p. 384. Grifo nosso.

¹²⁷ HH 27. Cf. também dois textos preparatórios do período: KSA 8, 21[74] e 22[26].

¹²⁸ No âmbito da segunda fase, a psicologia é compreendida do ponto de vista de uma investigação acerca das necessidades e dependências que caracteriza o humano, especialmente porque são fundadoras de sentimentos e erros morais, todos inventados pela sistematização da metafísica e, portanto, muito próxima de uma antropologia e uma filosofia da existência. Trata-se da hipótese de que “nós conhecemos [...] não a essência dessas coisas, mas sim *apenas nossa natureza*” (KSA 9, 6[418] p. 305) [Wir erkennen [...] nicht das Wesen dieser Dinge, sondern *unsere Natur allein*]. Volker Gerhardt, *op.cit.*, p. 55s., ao analisar o significado da

O próprio título do livro *Humano, demasiado Humano* já indica uma maneira de proceder que toma por base a observação psicológica, quer dizer, um procedimento que é experimental, pois lida experimentalmente com todas as coisas, e que tem de se livrar daquilo que não pertence à própria natureza, os erros e ilusões: “o título diz ‘onde vocês vêem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’”¹²⁹ A referência da variação erudita dessas questões que são por demais humanas feita por Nietzsche se refere à psicologia: “a observação psicológica”.¹³⁰

Num fragmento preparatório a *Humano...* do fim de 1876/verão de 1877 Nietzsche registra que dentre outras características, as “observações psicológicas”¹³¹ devem povoar as preocupações e tarefas dos espíritos livres. Se eles são os que tomam posse novamente de si mesmos, a psicologia como instrumento crítico de desprendimento é o veículo fundamental que despotencializa os erros da razão. Já se vê, pois, que o procedimento experimental empregado por Nietzsche nesta fase se dirige contra a metafísica e seus aparentados.

A metafísica é caracterizada por Nietzsche como a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem”, todos oriundos de necessidades internas e psicológicas.¹³² Por isso os espíritos livres devem ser treinados nas observações psicológicas, especialmente porque o programa teórico desses instrumentos críticos da ciência – no caso, a psicologia – carregam o fardo de desmascarar erros e ilusões. A ciência, portanto, não pode prescindir

filosofia experimental, associa-a também, em sua quinta hipótese, precisamente a uma antropologia: “Toda abstração cria continuamente apenas formas segundo a imagem do homem. [...] Portanto, a filosofia experimental como um todo é em sua origem (e conseqüência) uma *antropologia* – uma auto-interpretação do homem que em tudo encontra apenas a si mesmo”. [Alle Abstraktion schafft Gestalten stets nur nach dem Bild des Menschen. [...] Also, Experimental-Philosophie als ganze ist damit in ihrem Ursprung (und in ihrer Konsequenz) eine *Anthropologie* – eine Selbstausslegung des Menschen, der in allen nur sich selbst findet]. Parece-nos uma significação bem rasteira comparada à compreensão que Nietzsche terá nos anos 80, especialmente aquela de *Além do bem e do mal* quando Nietzsche define a psicologia como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”, responsável por indicar “o caminho para os problemas fundamentais” (ABM 23). De um modo geral, o que permanece em 1886 do sentido semântico à época de *Humano...* é precisamente o reconhecimento de que os “preconceitos e temores morais” ainda permanecem e condicionam “de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora” a natureza humana. O principal ponto de distanciamento em 1886 é que a psicologia incorpora a teoria da vontade de poder, com todo seu cortejo teórico de forças e impulsos, algo nada enfático na segunda fase. Cf. a esse respeito: Gasser, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. Assoun, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1991. Giacóia, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001. Wotling, P. *Der Weg zu den Grundproblemen: Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien, 26 (1997), p. 1-33.

¹²⁹ EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

¹³⁰ HH 35. “Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica...”.

¹³¹ KSA 8, 21[9] p. 369. „der Freigeist; psychologische Beobachtungen“

¹³² HH 18.

da tarefa crítica que exerce a psicologia: “Portanto: se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela”.¹³³

Todo o primeiro capítulo de *Humano...*, “Das coisas primeiras e últimas”, dedica-se fundamentalmente a congelar as ilusões psicológicas produzidas pela metafísica.¹³⁴ O fragmento que o inaugura, numa referência direta à química e, portanto, às ciências, esforça-se em querer mostrar que “não há opostos” como o quer a metafísica, visto que “na base dessa contraposição está um erro da razão”. Mais que isso, “graças ao nível atual de cada ciência”, trata-se de alcançar uma espécie de “química das representações e sentimentos morais”¹³⁵ que capacita o espírito livre a ver no “incondicionado” meras questões humanas, demasiado humanas ou psicológicas. No fundo, tal como dissemos anteriormente, o conceito de experimento deve estar relacionado também ao sentido de experimento científico, ou seja, a química das representações e sentimentos morais representa precisamente um tratamento experimental com as coisas do mundo e do homem, análogo ao que o cientista faz no reduto do laboratório.¹³⁶

A metafísica introduz, sub-repticiamente, “suas errôneas concepções fundamentais”, das quais “todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muito erros e fantasias”.¹³⁷ A ciência, pois, é capaz de alcançar um

¹³³ HH 38. Cf. também KSA 8, 23[114] p. 443s.

¹³⁴ Esse projeto filosófico, como veremos, desdobra-se através dos dois títulos seguintes: *Aurora* e *A Gaia Ciência*. A relação da ciência com a metafísica e seus aparentados é de uma grandeza inversamente proporcional. Num fragmento da época de *Aurora*, KSA 9, 7[257] p. 371, essa relação fica bem evidenciada: “Tão logo vocês peçam auxílio a uma crença cristã ou uma metafísica, ali onde se interrompe uma ciência, vocês pegam então as forças do heroísmo: e vossa cientificidade é *profundamente diminuída*”. [Sobald ihr den christlichen Glauben oder eine Metaphysik zu Hülfe nehmt, dort wo eine Wissenschaft aufhört, so nehmt ihr euch die Kraft des Heroismus: und eure Wissenschaftlichkeit ist *tief erniedrigt!*].

¹³⁵ HH 1.

¹³⁶ Cf. Ottmann, H. *op.cit.*, p. 166. “O discurso de Nietzsche da ‘química dos conceitos e sentimentos’ deve ser entendido como um jogo com o exemplo do método das ciências experimentais”. [Nietzsches Rede Von der „*Chemie der Begriffe und Empfindungen*“ muß als ein Spielen mit dem Beispiel naturwissenschaftlicher Verfahren verstanden werden].

¹³⁷ HH 16. Cf. 27, 37 e 133. Cf. KSA 8, 23[126] p. 448 a propósito da tarefa da ciência em dirimir esses erros da metafísica.

conhecimento tal que reconhece que a história dos sentimentos morais é a história de um erro¹³⁸, e que no fundo é psicológico. A questão é arrematada nos seguintes termos:

Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais [...].¹³⁹

O cortejo de erro, paixão e auto-ilusão que acompanha a metafísica deve ser, portanto, depurado pela observação psicológica. O programa crítico – ou como querem alguns: o método próprio da filosofia experimental – deve suscitar novamente a esquecida observação psicológica. Segundo Nietzsche, faltam leituras sobre os “grandes mestres da sentença psicológica”, “mas sobretudo falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano”.¹⁴⁰ Em virtude de uma interpretação equivocada de algumas vivências humanas, especialmente por causa de uma “determinada psicologia falsa”, os homens se tornam cativos e dependentes dos erros inventados pela metafísica. Tão logo, porém, alguém se dê conta dessas necessidades metafísicas, por uma questão de proibição intelectual, a dependência e o cativeiro devem ser definitivamente abandonados.¹⁴¹

Embora Nietzsche reconheça que foram esses “erros em domínios psicológicos que ajudaram a humanidade a seguir em frente”¹⁴², a questão é que para um processo de liberação e de auto-formação dos espíritos livres, através do programa crítico-esclarecido das ciências, exige-se o abandono incondicional de tais erros. Enfim, o programa das ciências, através do instrumento crítico da psicologia, é teórico porque exige que os erros da razão inventados pela metafísica sejam relegados ao âmbito da insignificância, mas

¹³⁸ HH 39. Cf. os preparatórios a esta hipótese em KSA 8, 19[36 e 39].

¹³⁹ HH 37. Nietzsche toma contato com dois textos de seu amigo Paul Rée: “Observações psicológicas” e “Sobre a origem dos sentimentos morais”. Como se vê, Nietzsche bebe da fonte do amigo bem como de alguns moralistas franceses, especialmente La Rochefoucauld (cf., p.ex., HH 35) através do texto “Réflexions, sentences et maximes morales de La Rochefoucauld, précédé d’une notice par Sainte-Beuve”. Cf. KSA 14, p. 126s. Sobre a influência de outras fontes mais amplas do conceito de psicologia, confira Stingelin, M. “Psychologie”. In: Ottmann, H. *Nietzsche: Handbuch*, p. 423s.

¹⁴⁰ HH 35.

¹⁴¹ HH 135.

¹⁴² KSA 8, 23[41] p. 418. „Nicht nur der Glaube an Gott, auch der Glaube an tugendhafte Menschen, Handlungen, die Schätzung ‚unegoistischer‘ Triebe, also auch Irrthümer auf psychologischem Gebiet haben der Menschheit vorwärts geholfen“.

também é prático na medida em que, por ser propedêutico, trata-se de um instrumento empregado experimentalmente pelos espíritos livres com a finalidade de auto-formação.

Outro elemento que é enfatizado a partir de *Humano...* é a história. Ao lado das ciências naturais, ela se converte em importante instrumento crítico de desprendimento do espírito livre a fim de mostrar que as coisas não possuem uma “origem miraculosa”¹⁴³ como quer sustentar a metafísica: “Como outros esclarecidos antes dele, também Nietzsche espera uma ação libertadora do conhecimento histórico”.¹⁴⁴ Logo, para o que pretendemos, as falsas invenções da metafísica e aparentados ainda são objeto do programa crítico das ciências, agora através da história, mas também instrumento de desprendimento para fins de auto-formação.

Já no segundo aforismo de *Humano...* Nietzsche menciona aquilo que considera como o “defeito hereditário de todos os filósofos”: a “falta de sentido histórico”.¹⁴⁵ Isso significa que a história deveria servir aos espíritos livres como uma espécie de instrumento sem o qual o processo de desprendimento seria impossível. Um certo “*filosofar histórico*” é incorporado pelos espíritos livres, visto se tratar de uma ferramenta imprescindível a fim de reconhecer que “*não existem fatos eternos*”, mas ao contrário, que “*tudo veio a ser*”.¹⁴⁶

¹⁴³ HH 1.

¹⁴⁴ Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 165. „Wie andere Aufklärer vor ihm, so hofft auch er auf die befreiende Wirkung historischer Erkenntnis“.

¹⁴⁵ HH 2. É imprescindível registrar que a partir de *Humano...*, especialmente o parágrafo 223 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, bem como *A Gaia Ciência* no aforismo 337, Nietzsche realiza uma virada conceitual a propósito da avaliação que fazia do sentido histórico na segunda extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Brusotti, M., *op.cit.*, p. 477, registra a propósito: “A cultura atual não sofreria tanto de um excesso de sentido histórico – tal como registrava no geral o diagnóstico da segunda *extemporânea* –, mas sim de provisória imperfeição. Para o desenvolvimento do sentimento mais poderoso, o sentido histórico poderia fortalecer e não mais enfraquecer o futuro do homem”. [Die heutige Kultur leide nicht so sehr na einem übermässigen historischen Sinn – so lautete im grossen und ganzen die Diagnose der zweiten *Unzeitgemässen* –, sondern an dessen zeitweiliger Unvollkommenheit. Zum mächtigsten Gefühl entwickelt, könnte der historische Sinn in Zukunft der Menschen stärken und nicht mehr entkräften]. Sobre o conceito de sentido histórico nos escritos de juventude de Nietzsche, confira Vivarelli, V. „Nietzsche, Goethe und der historische Sinn“. In: Borsche, T.; Gerratana, F.; Venturelli, A. (Hrsg.). *op.cit.*, p. 276-291.

¹⁴⁶ HH 2. Cf. a propósito Ottmann, H. *op.cit.*, p. 174s. e Brusotti, M. *op.cit.*, p. 471ss., mas principalmente Kaulbach, F. *op.cit.*, p. 155 em que o próprio espírito livre não pode ser caracterizado como uma forma histórica fixa e rígida, mas sim como um tipo que é o “produto final de experimentações”: “Ao tipo: ‘espírito livre’ Nietzsche não concebeu, como ele mesmo diz, enquanto forma histórica mas sim foi inventado. É um tipo no qual a crescente libertação é determinada por um programa que se distancia do conteúdo de crenças, das perspectivas de mundo e dos conceitos filosóficos da tradição, a fim de soberanamente poder dispor delas”. [Den Typus: freier Geist hat Nietzsche, wie er selbst sagt, nicht als geschichtliche Gestalt vorgefunden, sondern er-funden. Es ist der Typus, in welchem die zunehmende Befreiung durch ein Programm bestimmt wird, sich von tradierten Glaubensinhalten, Weltperspektiven, philosophischen Konzepten zu distanzieren, um souverän darüber verfügen zu können].

Com o auxílio da ciência, a história compõe o que Nietzsche denominou de projeto de “uma ciência filosófica realmente libertadora”.¹⁴⁷

Nietzsche está consciente de que o espírito livre deve incorporar em si todo o passado da humanidade. Numa espécie de arte pictórica, em que se pintam no caráter do espírito livre as várias vivências e experimentações anteriores de homens e culturas, os “estudos históricos” são precisamente os que “cultivam a qualificação para essa pintura”: “é um indício de cultura superior reter conscientemente certas fases do desenvolvimento”.¹⁴⁸ Sentido histórico, pois, implica “um *conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido”¹⁴⁹ e, sobretudo, que o próprio espírito livre se entenda como o fruto maduro deste processo descomunal de desenvolvimento cultural.¹⁵⁰

O próprio Nietzsche compreendeu sua época a partir do ponto de vista do sentido histórico, e a denominou de “era da comparação”, cujo significado se dá pelo fato de “nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas”.¹⁵¹ Neste sentido, o programa crítico da história é precisamente servir de instrumento que possibilita compreender o homem e a cultura como uma somatória unitária de vivências e acontecimentos, mas que se espera também a ação libertadora do sentido histórico.

Uma das principais fontes de influência de Nietzsche, a propósito da história, é Ralph Waldo Emerson¹⁵², com quem Nietzsche “jamais se sentiu tão em casa”¹⁵³ quanto

¹⁴⁷ HH 27. Nietzsche faz uma importante análise em HH 272, dizendo que a função do “sentimento científico”, característica marcante nos espíritos livres, é se tornar de tal modo “imperioso” e conduzir o “homem adulto à ciência e à história”, ou seja, aos “métodos mais rigorosos do conhecimento”.

¹⁴⁸ HH 274. Num fragmento preparatório a *Humano...* do final de 1876/verão de 1877, KSA 8, 23[160] p. 463, Nietzsche arremata essa questão nos seguintes termos: “Somente com a ajuda dessas experiências pessoais se pode compreender os imensos períodos da humanidade: o que é importante, pois nossa cultura repousa sobre esses períodos. É preciso entender a religião e a arte [...], a metafísica, [...] e da mesma forma a história e o relativo. Deve-se percorrer enquanto indivíduo, o curso da humanidade com grandes passos e ultrapassar os objetivos de até então”. [Mit Hilfe dieser persönlichen Erfahrungen kann man ungeheure Strecken der Menschheit erst verstehen: was wichtig ist, weil alle unsere Cultur auf diesen Strecken ruht. Man muss Religion und Kunst verstehen [...] die Metaphysik, [...] ebenso die Historie und das Relativische. Man muss in grossen Schritten dem Gang der Menschheit als Individuum nachgehen und über das bisherige Ziel hinauskommen].

¹⁴⁹ HH 25.

¹⁵⁰ Cf. Kaulbach, F. *op.cit.*, p. 154.

¹⁵¹ HH 23.

¹⁵² Segundo Brusotti, M. *op.cit.*, p. 471, especialmente a nota 161, Nietzsche toma contato com Emerson já nos tempos de Pforta, especificamente em 1862, embora tenha comprado os *Essays* (a tradução alemã é *Versuche*) apenas em 1874 (p. 471). O volume 9 da KSA traz várias anotações que Nietzsche fez no seu exemplar pessoal, nem sempre como explicações a Emerson, e foram publicados no grupo de aforismos 13. (cf. KSA 14, p. 651). Além disso, o grupo de fragmentos 17, do mesmo volume, traz enxertos que Nietzsche

esse “mestre da prosa”.¹⁵⁴ Mais do que isso, o próprio conceito de experimento tal como nós pretendemos indicar, vale dizer, como uma filosofia prática que, de um modo geral, objetiva a auto-formação ético-estética do homem, tem em Emerson o principal interlocutor e fonte de influência a Nietzsche.¹⁵⁵

Nos *Essays* podemos encontrar: “Para mim os fatos não são sagrados; não são profanos; eu simplesmente experimento, um tentador infinito sem que o passado me seja um fardo”.¹⁵⁶ O registro de que as coisas são relegadas à pura aparência, tal como elas são e sem que se depositem categorias metafísicas ou religiosas inventadas, surpreende profundamente a Nietzsche. Num fragmento do outono de 1878, Nietzsche parafraseia o ensaio “Experiência”, da segunda série dos *Essays*, cuja hipótese é a de que o valor da vida é inescrutável, quer dizer, impossível de possuir qualquer valoração sob pena de cometer injustiças.¹⁵⁷ Neste sentido, elas não podem ser sagradas nem profanas e, por conseqüência, resta ao homem apenas a simples experimentação. O fragmento reza: “O valor da vida estaria em suas capacidades *inescrutáveis*: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim”. Segundo Nietzsche essa é a

fez de sua leitura, cuja particularidade é que essas anotações foram encontradas num caderno por Eduard Baumgarten e publicados em 1957 sob o título *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*. O volume 14 da KSA traz o respectivo número de página do exemplar de Nietzsche ao lado dos fragmentos. Há uma série de textos sobre a relação Nietzsche/Emerson. Além de Brusotti, consultamos também Gilman, Sander L. „Nietzsches Emerson-Lektüre: eine unbekannte Quelle”. In: Nietzsche-Studien 9 (1980), p. 406-431; Campioni, G. „Wohin man reisen muss: über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*“. In: Nietzsche-Studien 16 (1987) p. 209-226 e Vivarelli, V. „Nietzsche und Emerson: über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft“. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), p. 227-263. Zavata, B. „Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen“. In: Nietzsche-Studien 35 (2006), p. 274-297 e Thomä, D. „Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personal Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson“. Nietzsche-Studien 36 (2007), p. 316-343.

¹⁵³ KSA 9, 12[68] p. 588. „Ich habe mich nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt als — ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe“.

¹⁵⁴ GC 92.

¹⁵⁵ Esta parte do texto, a propósito da influência de Emerson sobre Nietzsche, tem sua versão publicada, com alterações, em: Viesenteiner, Jorge L. *A leitura nietzschiana de Emerson sobre a história e seus desdobramentos na Genealogia da Moral*. In: Paschoal, Antonio E.; Frezzatti, Wilson A. (org.). *120 anos de Para Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 129-145. Agradecemos a editora Unijuí pela possibilidade que nos deu, formalmente, de fazer constá-lo também em nossa tese de doutoramento.

¹⁵⁶ Emerson, Ralph W. *Circles*. In: *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. Westminster: Modern Library, 2000. p. 260. “No facts are to me sacred; none are profane; I simply experiment, an endless seeker with no Past at my back”. Optamos por extrair as referências do texto de Emerson diretamente do seu original inglês e não da tradução para o alemão.

¹⁵⁷ Esse tema será mais bem abordado posteriormente quando analisarmos o conceito *Erlebnis*. Porém, a hipótese de que o valor da vida não pode ser avaliado já pode ser observada em *Humano...*, especialmente nos aforismos 32-34, 107 e num preparatório ao texto em KSA 8, 5[188], p. 93.

“atmosfera do andarilho”, a porta pela qual “atravessa o criador”.¹⁵⁸ Não por acaso a proposição de Emerson que considera a si mesmo “experimentador”, uma espécie análoga ao andarilho-criador de Nietzsche, tenha o influenciado tanto: “Eu não estou preocupado em me justificar. [...] Mas para que eu não devesse me iludir por nada, quando tenho minha própria cabeça e para obedecer a meus próprios caprichos, deixe-me lembrar ao leitor que sou simplesmente um experimentador”.¹⁵⁹

São muito próximas as considerações que Nietzsche faz do conceito de “sentido histórico”, em relação ao texto “História” da primeira série de ensaios de Emerson.¹⁶⁰ Algumas dessas considerações foram publicadas nos fragmentos 17[1, 4, 5 e 34], e todas elas sustentam a hipótese de que o espírito livre deve compreender a si mesmo como uma somatória unitária de vivências e acontecimentos de homens e culturas. Haja vista, por

¹⁵⁸ KSA 8, 32[15] p. 562. „Emerson meint, ‚der Werth des Lebens läge in den *unergründlichen* Fähigkeiten desselben: in der Thatsache, daß ich niemals weiß, wenn ich mich zu einem neuen Individuum wende, was mir widerfahren mag‘. Das ist die Stimmung des Wanderers. [...] der Schöpfer geht durch eine Thür hinein bei jedem Individuum“. O trecho original na íntegra de Emerson suprimido por Nietzsche, Emerson, R.W. *op.cit.*, p. 311s., é o seguinte: “Eu supus, imaginativamente, que o valor da vida estaria em suas possibilidades inescrutáveis; no fato de que eu nunca sei, se me dirijo a um novo indivíduo que talvez quisesse que ocorresse a mim. [...] Eu não entendo, se alguém alguma vez cai na armadilha de uma tal ciência, algo ainda resta ao homem dos grilhões da necessidade física. Se for dado um tal embrião, então deve se seguir uma tal história. Sobre essa plataforma se vive num chiqueiro de sensualismo e rapidamente desembocaria no suicídio. Mas é impossível que o poder criador devesse excluir-se a si mesmo. Dentro de toda inteligência há uma porta que jamais é fechada, através da qual atravessa o criador”. [I had fancied that the value of life lay in its inscrutable possibilities; in the fact that I never know, in addressing myself to a new individual, what may befall me. [...] I see not, if one is once caught in this trap of so-called sciences, any escape for the man from the links of the chain of physical necessity. Given such an embryo, such a history must follow. On his platform one lives in a sty of sensualism, and would soon come to suicide. But it is impossible that the creative power should exclude itself. Into every intelligence there is a door which is never closed, through which the creator passes].

¹⁵⁹ Emerson, R.W. *op.cit.*, “Circles”, p. 260. “I am not careful to justify myself. [...] But lest I should mislead any when I have my own head and obey my whims, let me remind the reader that I am only an experimenter).

¹⁶⁰ Campioni, G. *Wohin man reisen muss: über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche*. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), p. 217, comenta que mesmo nos textos dos anos 60, “as primeiras experimentações filosóficas de Nietzsche, que giram em torno da história, do fatum e da liberdade, são várias referências de uma reflexão sobre os temas de Emerson e, com frequência, uma paráfrase fiel de suas dissertações, dentre as quais se pode mencionar sobretudo *Fatum* (em *Die Führung des Lebens*, Leipzig, 1862). Portanto, já naquela época – e a continuidade pode surpreender – o tema central era o domínio do passado sob o pano de fundo de uma concepção energeticista, em cujo centro está a vontade humana”. [Nietzsches erste philosophische Versuche, die um die Geschichte, das Fatum und die Freiheit kreisen, sind in mancherlei Hinsicht eine Reflexion über Themen Emersons und oft eine getreue Paraphrase seiner Abhandlungen, worunter vor allem *Fatum* (in *Die Führung des Lebens*, Leipzig, 1862) zu erwähnen ist. Schon damals war also – und die Kontinuität kann überraschen – das zentrale Thema das der Beherrschung der Vergangenheit auf dem Hintergrund einer energetistischen Auffassung, in deren Mittelpunkt der menschliche Wille steht].

exemplo, o significado que Nietzsche dá neste período a “ego”: “a história abreviada de todo o devir está em cada ação. ego”.¹⁶¹

Nietzsche recebe essa influência através da concepção de “inteligência universal” (*universal mind*) de Emerson. Uma espécie de inteligência na qual todos os homens participam e estão abertos a ela, de modo que cada um possui em si todas as vivências e acontecimentos. A referência de Emerson, do ensaio “História” é a seguinte:

Há uma inteligência comum em todos os homens individuais. Cada homem é uma entrada a essa mesma inteligência e em tudo está nesta inteligência. Aquele a quem foi admitido uma vez o direito da razão se torna um homem livre de inteira propriedade. O que Platão pensou, que o pense; o que um santo sentiu, que o sintá; o que em algum momento aconteceu a algum homem, que ele o tenha compreendido. Aquele que tem acesso a esta **inteligência universal** é uma parte de tudo aquilo que é ou pode ser feito, pois ela é o agente único e soberano.¹⁶²

Embora Nietzsche abandone essa concepção posteriormente¹⁶³, ela é determinante neste período para compreender a noção de sentido histórico. No fundo, trata-se de reconhecer que todos os acontecimentos e vivências são proveitosos, de tal modo que o espírito livre disponha deles como um instrumento através do qual põe em curso o programa crítico de desprendimento: “o instinto criador da alma se mostra na vantagem que sabemos extrair da história”.¹⁶⁴

A presença de Emerson é mais incisiva n’*A Gaia Ciência*, embora o viés teórico de influência sofra uma grande variação não menos importante para a nossa reflexão. É no texto de 1882 que a influência no conceito nietzscheano de *Erlebnis* será mais direta. Não por acaso a epígrafe da edição de 1882 traz precisamente a anotação de um texto de Emerson, com uma leve variante, mas igualmente fundamental.

O texto original de Emerson é o seguinte: “Ao poeta, ao filósofo, ao santo, todas as coisas são amigáveis e sagradas, todos os acontecimentos proveitosos, todos os dias santos,

¹⁶¹ KSA 9, 17[1] p. 666. „In jeder Handlung ist die abgekürzte Geschichte alles Werdens. ego“.

¹⁶² Emerson, R.W. *op.cit.*, p. 113. “There is one mind common to all individual men. Every man is an inlet to the same and to all of the same. He that is once admitted to the right of reason is made a freeman of the whole estate. What Plato has thought, he may think; what a saint has felt, he may feel; what at any time has befallen any man, he can understand. Who hath access to this **universal mind** is a party to all that is or can be done, for this is the only and sovereign agent”. O grifo é nosso. Optamos por traduzir “mind” por inteligência a fim de evitar quaisquer referências a “espírito”, que poderia ser equivocado ou fonte de associações falsas.

¹⁶³ Segundo Brusotti, M. *op.cit.*, p. 473, Nietzsche substitui a noção de “inteligência universal” pela “noção de uma multiplicidade de perspectivas que interagem entre si” [Die Vorstellung einer Vielheit interagierender Perspektiven ersetzt bei ihm das metaphysische Prinzip des allumfassenden Geistes].

¹⁶⁴ KSA 9, 17[5] p. 666. „Der schaffende Instinkt der Seele zeigt sich in dem Nutzen, den wir aus der Geschichte zu ziehn wissen“.

todos os homens divinos”.¹⁶⁵ A referência feita por Nietzsche é textual e publicada nos textos preparatórios à série de poemas d’*A Gaia Ciência*, “Brincadeira, astúcia e vingança”.¹⁶⁶ No entanto, quando Nietzsche utiliza este mote na primeira edição d’*A Gaia Ciência*, a frase sofre uma modificação fundamental. A epígrafe passa a ser o seguinte: “aos **poetas** e aos **sábios** todas as coisas são amigáveis e consagradas, todas as **vivências** proveitosas, todos os dias santos, todos os homens divinos”.¹⁶⁷ Temos que nos atentar à síntese que Nietzsche faz de poeta e sábio, em outras palavras a arte e a ciência.¹⁶⁸ Não por acaso uma das primeiras premissas que analisamos a propósito da relação ciência e experimento, foi precisamente a hipótese de que arte e ciência em Nietzsche são praticamente indissociáveis. Neste caso, à alteração textual que Nietzsche faz se referindo ao poeta e ao sábio, corresponde precisamente à unidade formada entre arte e ciência. Outra questão é a mudança do termo *Ereignisse* para *Erlebnisse*. Como dissemos, Emerson influencia de modo determinante este último conceito. Mesmo assim, as alterações de Nietzsche são pontuais e extremamente importantes para o nosso trabalho.

O mais interessante é que a continuação do texto de Emerson – mas que Nietzsche não registra – possui estreita relação com a concepção de sentido histórico, no rigoroso sentido que ele aparece a partir de *Humano...*, vale dizer, enquanto instrumento incorporado pelos espíritos livres, que compreendem a si mesmos como somatória unitária de acontecimentos e vivências de homens e culturas anteriores, cujo mecanismo os habilita a respirarem a denominada “era da comparação”. O texto de Emerson chama atenção para a “unidade da causa” que, em outros termos, refere-se à concepção anterior de “inteligência universal”. O texto continua assim: “Pois o olho está amarrado à vida, e avalia desdenhosamente a circunstância. Toda substância química, toda planta, todo animal em seu crescimento ensina a unidade da causa, a variedade do fenômeno”.¹⁶⁹ Portanto, se por

¹⁶⁵ Emerson, R.W. *op.cit.*, p. 117. “To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine”.

¹⁶⁶ KSA 9, 18[5] p. 673. „Emerson sagt mir nach dem Herzen: Dem Poeten dem Philosophen wie dem Heiligen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Ereignisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich“.

¹⁶⁷ KSA 3, p. 351. „Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich. alle Tage heilig, alle Menschen göttlich”. O grifo é nosso.

¹⁶⁸ Cf. também Brusotti, M. *op.cit.*, p. 382, especialmente a nota 6.

¹⁶⁹ Emerson, R.W., *op.cit.*, p. 117s. “For the eye is fastened on the life, and slights the circumstance. Every chemical substance, every plant, every animal in its growth, teaches the unity of cause, the variety of appearance”.

um lado o trecho lido por Nietzsche faz indicações tanto de nossa hipótese da relação entre ciência e arte, quanto já preludia a importância da noção de *Erlebnis*, por outro lado, a continuação do texto reforça ainda mais a influência de Emerson no conceito de sentido histórico¹⁷⁰, sobretudo se o consideramos como instrumento imprescindível empregado pelo espírito livre. Esses textos apenas reforçam nossa hipótese: o espírito livre é a síntese entre o poeta e o sábio – a arte e a ciência – como também aquele que incorpora os estudos históricos, como instrumento de um programa crítico que objetiva o desprendimento da tradição.

Uma última consideração a propósito da história como programa crítico e instrumento das ciências, é quanto ao fragmento 223 do segundo volume de *Humano...*, *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado “Para onde é preciso viajar”. Esse importante parágrafo arremata a idéia de que as múltiplas forças históricas não devem mais atuar como fardo, mas ao contrário, “precisamente através do domínio e assimilação dessas forças alcançar uma forma mais elevada e rica”.¹⁷¹

Precisamos retomar a hipótese anterior de que através da ciência, o espírito livre dispõe dos instrumentos necessários com os quais alcança um adequado conhecimento de si mesmo, congelando os erros da razão bem como recobrando o domínio sobre si. O auto-conhecimento se desdobra num projeto de auto-formação prático exclusivamente experimental, que é ético “no sentido uma práxis da liberdade que entra no lugar de uma moral que se tornou obsoleta”, e que é estético no sentido de “fazer de sua própria vida objeto de uma forma de saber e arte”¹⁷², ou seja, que faz do homem e sua vida objeto

¹⁷⁰ O texto de Campioni, *Wohin man reisen muss*, p. 220, analisa dois aspectos da crítica de Nietzsche a Emerson e, portanto, motivos de distanciamento: a) a noção de que a “experiência histórica” para Emerson parece sempre querer “encontrar a eterna essência humana (a ‘alma superior’, ‘a *unidade* eterna’, etc) – e nada está mais distante de Nietzsche do que isso”. Trata-se de um certo “misticismo” que acompanha Emerson [Emerson scheint also in der geschichtlichen Erfahrung immer das ewige menschliche Wesen zu finden (die „höhere Seele“, „das ewig *Eine*“, usw.) – und nichts liegt Nietzsche ferner als das]; b) outro ponto se refere “à desconfiança em relação aos aspectos ‘românticos’ de Emerson” que “se aproxima da crítica definitiva dos aspectos determináveis já em Schopenhauer e Wagner”. [sein Mißtrauen gegenüber den „romantischen“ Aspekten Emersons nährt sich aus der endgültigen Kritik derselben, bei Schopenhauer und Wagner feststellbaren Aspekte].

¹⁷¹ Campioni, G. *op.cit.*, p. 215. „sondern gerade durch die Beherrschung und die Assimilierung dieser Kräfte zu einer höheren und reicheren Form zu gelangen“.

¹⁷² Schmid, W. *op.cit.*, p. 51. „Lebenskunst meint nur, sein eigenes Leben zum Gegenstand einer Art von Wissen und Kunst zu machen. [...] Eine Ethik im Sinne der Lebenskunst und einer Praxis der Freiheit tritt an die Stelle der Moral, die obsolet geworden ist“.

artístico. O fragmento de *Humano II...* explica que o saber histórico estaria entre as condições mais adequadas para o processo de criação de si mesmo.

O aforismo contrapõe duas formas para se viajar: aquela “como o velho pai Heródoto viajava, visitar nações [...], ir à procura dos resíduos vivos de épocas históricas”; e outra cujos propósitos são “*mais refinados*, que nem sempre fazem necessário andar de lugar em lugar e percorrer milhas e milhas”. Interessa-nos esta última forma, especialmente porque o instrumento desse nomadismo imóvel é precisamente a história.

Já o início do texto sustenta que as antigas formas de auto-conhecimento, através da “observação imediata”, são todas insuficientes¹⁷³, e que, para esse intuito, “precisamos da história, pois o passado continua a correr em nós em cem ondas”. Parece-nos que o texto só reafirma a hipótese sobre o sentido histórico como instrumento crítico, especialmente porque o espírito livre, ao dispor do saber histórico, reconhece a si mesmo como herdeiro de uma somatória unitária de vivências e acontecimentos de homens e culturas. Por isso que, mais do que nos sentirmos fluxos de um passado que nos atravessa, “nós próprios nada somos senão aquilo que sentimos dessa correnteza a cada instante”: aqui “vale a proposição de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio”. A alusão de Nietzsche à importância da história como instrumento de auto-conhecimento é explícita. Não por acaso o espírito livre deve dispor dessas forças e se colocar nessa mesma correnteza. Se o espírito livre vive para o conhecimento¹⁷⁴, as forças do saber histórico são seus principais instrumentos.

Impossível deixarmos de registrar mais uma vez a influência de Emerson. No conjunto de fragmentos sobre o autor americano, encontramos a seguinte proposição: “A história é um disparate e injúria, se ela pretende ser mais do que uma divertida narrativa e parábola do meu **ser e devir**”.¹⁷⁵ A referência de Nietzsche sobre Emerson se refere explicitamente à história como instrumento de auto-conhecimento. Ela é o instrumento crítico mais adequado para alcançar o conhecimento de si mesmo, através de um nomadismo imóvel que penetra nas várias camadas que jazem ainda em cada homem, provavelmente fluxos de devir dos “últimos três séculos” que “querem apenas ser *descobertos*”. Como dissemos antes, o espírito livre precisa reconhecer em si um depósito

¹⁷³ Segundo Campioni, G. *op.cit.*, p. 212, trata-se aqui de uma específica crítica a Schopenhauer e ao gênio.

¹⁷⁴ HH 34 e 56.

¹⁷⁵ KSA 9, 17[34] p. 671. „Die Geschichte ist eine Ungereimtheit und Injurie, wenn sie mehr sein will als eine erheiternde Erzählung und Parabel meines Seins und Werdens“. O grifo é nosso.

de história, penetrar em todos os subterrâneos e alcançar um conhecimento mais efetivo de si próprio.

De fato, a história exerce uma definitiva ação libertadora, sobretudo porque o longo e demorado exercício na arte de viajar – aquela na qual a história serve como instrumento crítico-libertador mais adequado para o auto-conhecimento –, transforma os espíritos livres em “Argos de mil olhos” capazes de acompanhar “sua *Jo* – quero dizer, seu *ego*”.¹⁷⁶ O “si-mesmo”, absolutamente distante de quaisquer identidades fixas inventadas pelos erros intelectuais produzidos pela metafísica e aparentados, é redescoberto pelo espírito livre em pleno “vir-a-ser e transformado”. É neste sentido que, segundo Nietzsche, “o conhecimento de si se torna conhecimento de tudo, em vista de todo o passado”.¹⁷⁷ Nietzsche reconhece, como esclarecido, que a noção de sentido histórico e de espírito livre que dispõe das forças históricas, “é possível através da ordenação e transformação do caos contraditório do homem moderno numa forma superior”.¹⁷⁸

O aforismo arremata a idéia da história para conhecimento de si mesmo nos mesmos moldes que interpretamos a psicologia, vale dizer, enquanto instrumento das ciências naturais cujo programa crítico disponível ao espírito livre, ao mesmo tempo em que congela os erros e recobra o domínio de si numa ação libertadora, precisa atuar também como desdobramento prático de auto-formação: “assim como, segundo uma outra ordem de considerações [...], **determinação e educação de si**, nos espíritos mais livres e de olhar mais longínquo, poderia tornar-se um dia determinação de tudo, em vista de toda a humanidade”.¹⁷⁹ A educação de si, porém, em que o homem é experimento prático de auto-formação ético-estética, só é válida se o espírito livre segue um mandamento fundamental desse projeto de auto-formação. Assim, o auto-conhecimento proveniente da utilização da

¹⁷⁶ Lembremos aqui mais uma vez da influência de Emerson, sobretudo quanto à tese de que “a história abreviada de todo devir está em cada ação. ego”. KSA 9, 17[1] p. 666. „In jeder Handlung ist die abgekürzte Geschichte alles Werdens. ego“

¹⁷⁷ Cf. KSA 8, 32[15] p. 562, a propósito “do criador que atravessa pela porta de vários indivíduos”. [der Schöpfer geht durch eine Thür hinein bei jedem Individuum]. O trecho, como se sabe, é influência de Emerson, R.W. *op.cit.*, p. 311s.

¹⁷⁸ Campioni, G. *op.cit.*, p. 222. „Dieses Ergebnis ist möglich durch die Ordnung und Umwandlung des widersprüchlichen Chaos des modernen Menschen in eine höhere Form“. No mesmo texto, nota 18, Campioni discute em que medida, segundo Emerson, Goethe seria precisamente a figura do „Chaos des Modernen“.

¹⁷⁹ Essa questão reaparecerá n’*A Gaia Ciência* 337, cuja futura “humanidade”, no sentido de natureza do que é humano e não do gênero humano, congregará em si “um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si: [...] tudo isso acolher em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas, perdas, esperanças, conquistas, vitórias da humanidade: tudo isso, afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento. [...] Esse divino sentimento se chamaria então – humanidade!”. O grifo é nosso.

ciência e seus instrumentos críticos – psicologia e história –, em que o experimento consigo é compreendido tal como se faz uma experimentação científica, precisa se desdobrar na máxima “se *torne* aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações”.¹⁸⁰ O mote que já aparece em *Humano...*, vai ocorrer novamente em *Miscelânea de opiniões e sentenças*. A experimentação ético-estética do “si-mesmo” nas naturezas mais elevadas aparece como “se pairasse diante delas o mandamento: *quer* um si-mesmo, e assim *te tornarás* um si-mesmo”.¹⁸¹

A psicologia e a história compõem os instrumentos essenciais das ciências, que por sua vez, impulsionam o conceito de experimento. Embora seja preciso, segundo Nietzsche, “lidar experimentalmente com as coisas” no sentido de não haver um “único método”¹⁸², a psicologia e história são os instrumentos mais adequados nas mãos dos espíritos livres para se tornar o que é. Se como vimos, a chave de leitura para compreendermos o experimento nesta primeira variação é tomá-lo tal como se faz uma experimentação científica, produto da atmosfera da ciência da época, nesta segunda fase, Nietzsche escreve uma série de aforismos que constroem um instrumento crítico, cujo programa é de desmascaramento psicológico e crítico-histórico.

Digamos, tal como vimos na denominação de alguns comentadores¹⁸³, que seja um método. Contudo, o programa teórico que tem na ciência seu núcleo mais importante, vai além de sua redução à teoria do conhecimento ou algo assim. Trata-se de um programa que objetiva a auto-formação do espírito livre, que por sua vez, dispõe das ciências e seus instrumentos crítico-desmascaradores. Neste caso, o programa não é apenas teórico, mas fundamentalmente prático de variação ética e estética. Essa é a estrutura que compõe a base teórica da primeira hipótese para o conceito de experimento.

¹⁸⁰ HH 263.

¹⁸¹ HH II, MS 366. In: Os Pensadores, *op.cit.*, p. 121.

¹⁸² A 432.

¹⁸³ Confira acima a nota 124.

1.2. PAIXÃO DO CONHECIMENTO E EXPERIMENTO NO ÂMBITO DE AURORA E A GAIA CIÊNCIA

1.2.1. Da ciência como propedêutica à ciência como paixão do conhecimento

O outono de 1880 marca uma virada conceitual em torno da ciência: ela deixa de ser compreendida propedeuticamente e recebe uma variação bem diferente: os espíritos livres passam a compreendê-la como **paixão**, a “*Passio nova*”.¹⁸⁴ Agora, a própria ciência se converte em “paixão do conhecimento”¹⁸⁵, assim como “o ceticismo é uma paixão”.¹⁸⁶ Além disso, a *passio nova* se impõe como meta para a vida: “A paixão do conhecimento vê a *si mesma* como *objetivo* da existência. – Se ela nega esses objetivos, então vê a *si mesma* como *resultado mais valioso* de todos os acasos. Ela negará esses valores? Não poderá afirmar **ser** o *prazer* supremo? Mas procurá-lo?”¹⁸⁷

À época de *Humano...*, quando o espírito livre¹⁸⁸ assume que o ceticismo, a história e “a ciência ou, falando honestamente, a *paixão do conhecimento*”¹⁸⁹, convertem-se em ímpeto, reconhece também que emerge uma nova condição: de inquietude, impetuosidade, atração e imprescindibilidade. Nietzsche compara a “*nova paixão*”, o “*impulso ao conhecimento*” ao “amor infeliz para aquele que ama: o qual ele não trocaria jamais pelo estado de indiferença; – sim, talvez nós também sejamos *infelizes!*”¹⁹⁰ Chamemos atenção para o desprendimento das sensações neutras e o ceticismo frio à época de *Humano...* até

¹⁸⁴ KSA 9, 7[1] p. 316. Cf. o primoroso trabalho de Brusotti, M. *op.cit.*, p. 32, especialmente a nota 1.

¹⁸⁵ Cf. a primeira ocorrência do termo em KSA 9, 7[171] p. 352. „Leidenschaft der Erkenntniß“.

¹⁸⁶ KSA 9, 6[122] p. 226. „Dies ist eine seltene Passion: die Skepsis ist eine Passion“. Mesmo a história se converte em paixão na medida em que, se por um lado ela é o instrumento mais adequado para o auto-conhecimento e retorno a si, por outro lado, o espírito livre “que se tenha encontrado a si mesmo, é preciso saber, de tempo em tempo, *perder-se*”. (HH II, AS 306. In: Os Pensadores, *op.cit.*, p. 132).

¹⁸⁷ KSA 9, 11[69] p. 467. „Die Leidenschaft der Erkenntniß sieht *sich* als *Zweck* des Daseins — leugnet sie die Zwecke, so sieht sie sich als *werthvollstes Ergebnis* aller Zufälle. Wird sie die Werthe leugnen? sie kann nicht behaupten, der höchste *Genuß* zu **sein**? Aber nach **ihm** zu suchen?“.

¹⁸⁸ Parece-nos que há uma mudança de concepção de espírito livre que, a nosso ver, corre no bojo da variação do conceito de ciência, especialmente depois que ela passa a ser considerada como paixão do conhecimento, de “*Freigeist*” para “*der freie Geist*”. A ocorrência do termo *Freigeist* é mais intensa até 1880/1. A partir do verão/outono de 1882, KSA 10, 3[1].298 p. 89 e 3[1].371b p. 98, a expressão *der freie Geist* ocorre com mais frequência.

¹⁸⁹ KSA 9, 12[96] p. 594. „Die Wiss<enschaft> oder, ehrlicher geredet, die *Leidenschaft der Erkenntniß* ist da“.

¹⁹⁰ A 429. Cf. também GC 123: “Mesmo sem esta nova paixão – refiro-me à paixão do conhecimento [...]”.

L'Ombra.¹⁹¹ Não há mais retorno: o frio estado de indiferença é abandonado pela impetuosidade da nova paixão.

Outro aspecto é o vínculo feito entre conhecimento e amor.¹⁹² O espírito livre ama o conhecimento tal como o amante que revolve suas infelicidades e se alimenta delas como seiva que nutre um amor impossível pela amada. No fragmento preparatório a este de *Aurora*, Nietzsche escreve textualmente: “impulsionemos o conhecimento à paixão”.¹⁹³ Como o amor infeliz, cabe ao espírito livre e a toda humanidade “sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão”, “acreditar-se mais sublime e consolada do que antes”. E se todo amante infeliz assume os riscos do amor impossível, aceitando inclusive morrer por ele, é bem possível que “a paixão do conhecimento tenha um fim trágico”.¹⁹⁴ Ao levar às últimas conseqüências essa paixão, Nietzsche não descarta o fato de que “talvez até que a humanidade pereça devida a essa paixão do conhecimento. [...] Não são irmãos o amor e a morte? [...] Sim, preferimos todos o fim da humanidade ao retrocesso do conhecimento”.¹⁹⁵

¹⁹¹ Os textos de *Aurora* e *A Gaia Ciência*, que operam uma guinada conceitual da ciência como móbil do experimento, também fornece aos poucos uma nova atmosfera ao espírito livre. Doravante, o espírito livre, “redimido do ceticismo”, “emerge mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados” e capaz de dizer: “E com isso aprendi novamente a *dizer Sim*” (A 477). Como se vê, algumas hipóteses de *Humano...* até *L'Ombra* são gradualmente modificadas, inclusive aquele ideal esclarecido de sensações neutras, cujo temperamento “desigual” está em completa oposição a esta nova e “*grande paixão*: esta, como uma brasa escura e quieta que mora no íntimo e ali reúne tudo de quente e cálido, [...] lhe imprime uma certa impassibilidade nos traços” (A 471). Contudo, o aforismo 543 de *Aurora* nos fornece uma indicação clara da guinada conceitual em torno da ciência, cujo divisor de águas é *L'Ombra*. Trata-se de se preocupar precisamente em “*não fazer da paixão um argumento em prol da verdade!*”. O ponto de partida cético das ciências naturais à época de *Humano...* precisa ser redimido e convertido em paixão, que por sua vez, não pode retroceder ao martírio “da santificada mentira”, a verdade. Cf. também KSA 9, 5[7] p. 182.

¹⁹² Nietzsche tem aqui uma concepção bem específica de amor. Obviamente, não se trata do amor que se confunde com altruísmo e abnegação (*Selbslosigkeit*) (cf. p.ex., KSA 12[19 e 20] p. 579). Segundo Kaulbach, *op.cit.*, p. 265, “o sentido de amor é compreendido como anseio pelo infinito e eterno”. [Der Sinn der Liebe wird als Sehnsucht nach dem Unendlichen und Ewigen aufgefaßt. Cf. também, p. 273]. De fato, em dois aforismos que Nietzsche registra que devemos “aprender a amar”, HH 601 e GC 334, ambos apontam para um certo amor ao distante, longínquo e, sobretudo, “ao estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza” (GC 334). Sem dúvida que se trata de um certo anseio de infinito e eterno, haja vista o mote maior de *amor fati*. No fundo, Nietzsche anseia por um ideal que, em último caso, é um amor semelhante à amizade, na qual “a cobiçosa ânsia de duas pessoas” dá lugar a um “ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é *amizade*”. (GC 14). O amor próprio da amizade não é o amor ao próximo, mas o que Zarathustra ensina: o “amor ao distante”. (*Za Do amor ao próximo*, p. 76s.). Além disso, quando Nietzsche se refere ao amor associado à nova paixão, freqüentemente emprega o termo *Gluth*, veemência, ardor, enfim, todo um sentido que lembre uma forte emoção que se torna cada vez incandescente. Enquanto metáfora da paixão, confira KSA 9, 6[175. 202. 338. 436], além de A 471.

¹⁹³ KSA 14, p. 221. „Trieben wir die Erkenntniß zur Leidenschaft“.

¹⁹⁴ KSA 9, 7[302] p. 381. „Die Leidenschaft der Erkenntniß kann ein tragisches Ende nehmen“. Cf. Também KSA 9, 7[171] p. 352: „Sim, vamos perecer dessa paixão“. [Ja, wir gehen an dieser Leidenschaft zu Grunde!].

¹⁹⁵ A 429.

Nesta fase, dar um sentido à existência é se sacrificar pela nova paixão e ver a própria “*vida como meio de conhecimento*”¹⁹⁶. Por isso é válido, talvez, morrer por ele. No calor desses textos, a paixão arrebatadora deve produzir o pensamento mais vitorioso: “o pensamento da *humanidade sacrificando-se a si mesma*”.¹⁹⁷ O espírito livre, agora mais “saudável” e com “instintos reconquistados”¹⁹⁸, precisa ser o homem do conhecimento, o tirano do espírito e “pensador futuro” cuja inscrição sobre sua porta reza: “Que importa eu!”¹⁹⁹ A vida não ilude e nem desengana se dedicamos a existência a trilhar os caminhos perigosos dessa nova paixão.

1.2.2. A paixão do conhecimento na crise de *in media vita*

É importante chamar atenção para o fato de que a ciência “se torna”, “se transforma e metamorfoseia” em paixão do conhecimento. Isso tem uma estreita relação com a própria crise que Nietzsche atravessava, e que, em obras publicadas, dedica um único aforismo para revelar seu estado de convalescença. Trata-se de “*in media vita*”.²⁰⁰ Uma espécie de período de auto-decisão e, ao mesmo tempo, um tempo em que Nietzsche alcança um grau elevadíssimo com sua própria doença física, visto por ele como um paradoxal instante “a um tempo *décadent e começo*”: “aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade – ainda vivia, sem no entanto enxergar três passos adiante. Então – era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia [...]”.²⁰¹

¹⁹⁶ GC 324.

¹⁹⁷ A 45. Cf. também A 146 e anteriormente em HH 34 e 56 quando o espírito livre deve viver para o conhecimento.

¹⁹⁸ A 477.

¹⁹⁹ A 547. Há uma série de outros fragmentos do período de *Aurora* e *A Gaia Ciência* em que Nietzsche está definitivamente interessado em sucumbir por esta paixão, inclusive, sem se importar consigo mesmo. O homem do conhecimento precisa aprender a não se importar consigo próprio. Ao mesmo tempo em que reconhece no final de 1880, KSA 9, 7[126] p. 344, que “esse caminho é muito perigoso” [Dieser Gang ist so gefährlich], sabe também que é imprescindível que o espírito livre seja capaz de dizer: “que importa eu!” [Was liegt an mir!]. Mesmo porque, esse mote “é a expressão da verdadeira paixão, é o estágio mais avançado para ver algo além de si”. KSA 9, 7[45] p. 326 [ist der Ausdruck der wahren Leidenschaft, es ist der äußerste Grad, etwas außer sich zu sehen]. Cf. também 7[102. 158. 181] e GC 332.

²⁰⁰ GC 324. Engraçado que num fragmento de outubro-novembro de 1888, portanto, poucos meses antes do mergulho no delírio, Nietzsche se refere mais uma vez à “*media vita*”, num claro sinal de quem só tinha a agradecer à vida com todo seu cortejo de dor, sofrimento, aflição e doença, etc.: “*In media vita*: anotações de um agradecido, por F. N.”. KSA 13, 24[2] p. 632 [*In media vita*. Aufzeichnungen eines Dankbaren. Von F. N.].

²⁰¹ EH *Por que sou tão sábio*, 1. Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 179: “O meio da vida é [...] um estado de oscilação entre duas épocas da vida. [...] ele é um tempo de decisão. Mas Nietzsche vivencia o fim do ano de 1879 – em

Nietzsche se reconhece oscilando entre dois momentos decisivos de sua vida.²⁰² Não por acaso, pois, a profunda variação semântica de conceitos, como por exemplo a ciência, bem como a formulação e abandono de outras tantas noções vão ocorrer nesta época.²⁰³ Por isso localizamos a transformação conceitual sofrida pela ciência neste período e indicamos *L’Ombra* como divisor de águas. Um novo horizonte vai se impor à frente de Nietzsche, sobretudo a partir do inverno de 1879-1880. Os anos de sofrimento deverão abrir um novo prelúdio e uma nova “aurora”.²⁰⁴

Registre-se que *Aurora* e *A Gaia Ciência* são dois textos que traduzem a convalescença do meio da vida, e que também reflete um profundo estágio de amadurecimento pessoal.²⁰⁵ A paixão do conhecimento surge precisamente neste momento. Contudo, o aspecto mais relevante da crise e transformação do meio da vida é que há o registro textual do “grande liberador”, a compreensão que Nietzsche passa a ter de que a vida poderia ser apenas experimentação, o reconhecimento que todas as ações são experimentos e, sobretudo, que propriamente “a vida poderia ser uma experiência”.²⁰⁶

Redimido do ceticismo no rigoroso sentido de tê-lo transformado em paixão, o espírito livre toma posse do pensamento liberador e dá à vida e às ações o estatuto de experimentos: “Nossas ações são experimentos, e aí somos céticos, operações com algumas

15 de outubro ele completou seus 35 anos – como o ponto mais alto da própria doença”. [Die Mitte des Lebens ist [...] ein Schwebestadium zwischen zwei Lebensepochen. [...] er ist eine Zeit der Entscheidung. Nietzsche aber erlebt das Ende des Jahres 1879 – am 15. Oktober hat er seinen fünfunddreißigsten Geburtstag begangen – als den Höhepunkt der eigenen Krankheit]. Cf. também Kaulbach, F. *op.cit.*, p. 97s.

²⁰² Numa carta a Köselitz do mesmo ano de 1879, KGB II/5, n. 880, 11-9-1879, Nietzsche registra textualmente: “Eu estou no final dos meus 35 anos; o ‘meio da vida’ [...]. Estou de tal modo ‘envolvido pela morte’ no meio da vida que ela pode me apanhar a qualquer momento”. [Ich bin am Ende des 35sten Lebensjahres; die “Mitte des Lebens” [...]. Nun bin ich in der Mitte des Lebens so „vom Tod umgeben“, daß er mich stündlich fassen kann].

²⁰³ Cf., p.ex., Kuhn, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992. p. 10ss. É o caso do niilismo. Um dos primeiros registros formais do niilismo já ocorre no outono de 1881, KSA 9, 12[57] p. 586, através da seguinte hipótese: “Em que medida todo claro horizonte aparece como niilismo”. [Inwiefern jeder hellere Gesichtskreis als Nihilismus erscheint]. Um ano antes, no verão de 1880, KSA 9, 4[103] p. 125, Nietzsche faz referência aos niilistas cultuadores de Schopenhauer, que nos indica que ele surge mergulhado em um certo pessimismo e cansaço com o mundo, desdobrando-se na exigência incondicional de “declínio do mundo”. [Untergang der Welt]. A mesma referência um pouco posterior, 4[108] p. 127s., associada aos niilistas russos.

²⁰⁴ Quando menciona o texto de *Aurora* no *Ecce Homo*, Nietzsche se refere precisamente nestes termos, ou seja, a abertura de um novo horizonte e “um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio dia*”. EH *Aurora*, 2.

²⁰⁵ Lembremos que *L’Ombra di Venezia* traduzia este amadurecimento e foi escrito na primavera de 1880 que, como dissemos, foi ditado a Peter Gast em meio a um intenso período de doença, mas que refletia sobre os anos anteriores da vida e de seus escritos (fanáticos).

²⁰⁶ GC 324.

grandezas desconhecidas – portanto muito interessante”.²⁰⁷ Na esteira dessa experimentação com a vida, *in media vita* reafirma que o pensamento do “grande liberador” considera a “*vida como meio do conhecimento*” e, portanto, “uma experiência de quem busca conhecer”.²⁰⁸ Se com a nova paixão o espírito livre retorna a si mais saudável e com instintos reconquistados, com o reconhecimento que a vida é uma experimentação e uma experiência de conhecimento, o espírito livre consegue “não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*”.²⁰⁹ O período de crise pensado sob a rubrica de *in media vita*, além de ser capaz de trazer à luz o *pathos* do conhecimento, traz também o *pathos* da leveza, dos pés ligeiros conquistados após se ter percorrido todo o longo flagelo da doença.

Tomar a vida, as ações, bem como os vícios e virtudes como experimentações, pressupõe a habilidade de ser grato à doença, em tê-la experimentado em cada estágio de sua escalada, e as considerações de Nietzsche sobre seu “meio da vida” fornecem as indicações mais adequadas para compreendermos essa fórmula. Não por acaso o texto de *L’Ombra* marca uma virada na concepção de ciência como *pathos* e, sobretudo, uma nova paixão que considera o caráter global da vida um experimento. Os abismos da crise fazem do espírito livre alguém “curtido” e “experimentado” e, por isso, retorna a si mais saudável: “para além do amor e ódio, também do bem e do mal, um enganador com boa consciência, cruel até para auto-mutilação, ocultado e sobretudo com olhos, um experimentador que vive do sangue das almas estranhas, que ama a virtude e o vício como um experimento”.²¹⁰

1.2.3. Paixão do conhecimento, experimento e a supressão da ilusão moral do mundo

Algumas questões ganham corpo e se intensificam a partir da crise de *in media vita* – pensemos agora após o outono de 1880. Como dissemos, *Aurora* e *A Gaia Ciência* são textos que revelam um estágio de amadurecimento espiritual mais elevado. Em *Aurora* –

²⁰⁷ KSA 9, 6[442] p. 313. „Unsere Handlungen sind, da wir Skeptiker sind, Experimente, Rechnungen mit einigen unbekanntenen Größen — also sehr interessant“. Cf. KSA 9, 2[8] p. 35. „jede That (Willensakt) ist ein Experiment [...]“.

²⁰⁸ GC 324.

²⁰⁹ Já num fragmento de janeiro até o meio de fevereiro de 1877, intitulado “Educação para espírito livre”, Nietzsche registra sete estágios da formação e, precisamente no último, dá indicações de que toda a educação desembocaria em objetivar o conhecimento: “Sétimo estágio: sob a intenção dominante do conhecimento”. [Siebente Stufe: unter der herrschenden Absicht auf Erkenntniss].

²¹⁰ KSA 9, 13[21] p. 622. „jenseits von Liebe und Haß, auch von Gut und Böse, ein Betrüger mit gutem Gewissen, grausam bis zur Selbstverstümmelung, unentdeckt und vor aller Augen, ein Versucher, der vom Blut fremder Seelen lebt, der die Tugend als ein Experiment liebt, wie das Laster“.

livro que Nietzsche inicia a “campanha contra a *moral*”²¹¹ – a hipótese que já estava presente em *Humano...*, segundo a qual cabe à ciência a prerrogativa de eliminar os erros da razão produzidos pela metafísica, ganha corpo e se consolida agora contra a moral e seus conceitos ilusórios, notadamente contra o conceito de culpa, que agora aparecem como “preconceitos morais”. A paixão do conhecimento, por um lado, denuncia no homem o fanatismo e, por outro lado, habilita-o a reaprender “o sentimento de espaço”, ou seja, reconhecer que ele era amplamente ocupado pelas “coisas imaginadas”, os erros da razão, e que agora deve ser “reduzido cada vez mais pela ação da ciência”.²¹² Os que reconhecem a nova paixão se sentem como que violentados e sob o “encanto que a ciência exerce sobre os espíritos passionais”.²¹³ O conhecimento os atrai de tal modo que a ciência acaba por dissipar suas ilusões e fantasias, falando como Marco Aurélio: “Deixe que a ilusão se vá! Também o ‘ai de mim’ desaparece então”.²¹⁴

Neste ponto já estamos em condições de explicar uma outra característica basilar para o conceito de experimento. Na medida em que falamos de um projeto de auto-formação com vertente ético-estética na experimentação, pressupomos também uma demorada investigação em torno daquilo que Nietzsche denominou de superação da “ordenação moral do mundo”.²¹⁵ Por isso que viemos desde *Humano...* analisando estas questões que anteriormente se situavam em torno da metafísica e agora dos preconceitos morais. Trata-se, pois, da hipótese que a intensificação dessa crítica – que precisa passar também pela *Genealogia da Moral* – desemboca na completa supressão de todo juízo, no

²¹¹ EH *Aurora*, 1. Nietzsche questiona de forma incisiva “que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* da moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’, ‘Deus’”, em suma, “a luta contra a moral da renúncia de si”. (idem, 2).

²¹² A 7. Cf. também A 270: “Vocês, justamente vocês teriam olhares irritados e fanáticos, se a ciência quisesse iluminar-lhes o rosto uma só vez com os olhos *dela*!”.

²¹³ KSA 9, 6[10] p. 196: „Ah, welche Gewalt, welchen Zauber übt die Wissenschaft auf leidenschaftliche Geister aus!“

²¹⁴ A 450. Os póstumos que preparam *A Gaia Ciência* também trazem a hipótese do rompimento e esvaziamento do espaço ocupado pelas coisas imaginárias. Num fragmento da primavera-outono de 1881, KSA 9, 11[258] p. 539, intitulado “Sobre a ‘cura do indivíduo’”, Nietzsche lista seis questões com as quais o indivíduo deveria se deparar, se quisesse fazer de sua vida pessoal uma autêntica dieta de auto-formação. Na segunda e terceira sugestões se pode ler: “2) o indivíduo deveria compreender o ritmo de seu pensamento e sentimento, seu anseio intelectual por alimentação; 3) então deveria experimentar toda forma de transformação, para primeiro romper com os costumes (muita mudança de dieta, com refinadas observações”. (2) ebenso soll er den gewohnten Rhythmus seines Denkens und Fühlens, seine intellektuellen Bedürfnisse der Ernährung begreifen; 3) Dann soll er Veränderung aller Art versuchen, zunächst um die Gewohnheiten zu brechen (vielen Diätwechsel, mit feinsten Beobachtung). Cf. também KSA 9, 11[108. 157. 201. 213] e 13[20].

²¹⁵ Cf., p.ex., Murray, Peter D. *Nietzsche’s Affirmative Morality: a revaluation based in the Dionysian World-View*. Berlin/New York, 1999, p. 149-154 e 251-53.

rigoroso sentido de uma irresponsabilidade isenta de culpa, castigo e ressentimento. Além disso, a supressão do juízo não significa a-moralidade, mas ao contrário, um imoralismo que ao cabo do prolongado processo de supressão, resta ao homem um projeto de formação baseado na experimentação de si próprio.

Ressalte-se também que quando se compreende a vida e a ação como experimentos, como faz o espírito livre, a auto-formação ético-estética que suprime o juízo não desemboca em nenhuma irracionalidade mas, sobretudo, numa reformulação da própria razão: uma razão estética. Por isso a radicalização do processo de supressão da ordem moral do mundo é sumariamente importante, e *Aurora* e *A Gaia Ciência* ocupam um papel relevante nessa trajetória. Ao trilhar o percurso da experimentação, o espírito livre aprende novamente a irresponsabilidade cuja responsabilidade é afirmar o necessário e o inocente na auto-formação, sem que para isso precise agregar ao mundo e à vida ilusões de categorias morais.

O projeto crítico de *Aurora* ataca diretamente tanto os sentimentos quanto os juízos morais.²¹⁶ No fundo, é um texto em que Nietzsche faz uma profunda retrospectiva sobre

²¹⁶ A 453. Embora não seja nosso objeto de estudo a análise da gênese da consciência moral, é importante registrarmos, no rigoroso âmbito de *Aurora*, as diferenças entre juízo e sentimento moral. O conceito de “moralidade do costume” (A 9), que Nietzsche toma como conceito presente na hipótese do período da pré-história da humanidade, grosso modo, é a obediência à “maneira *tradicional* de agir e avaliar” um costume, sendo imoral precisamente aquele que destoa dessas avaliações agindo, p.ex., em utilidade própria, uma vez que “ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo” (idem). O processo de moralização produz um imenso orgulho, ou sentimento de orgulho, e que, por isso, torna-a “a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*: em que o sofrimento era virtude, a crueldade..., a dissimulação..., a vingança..., a negação da razão..., enquanto o bem-estar era perigo..., a paz era perigo, a compaixão...” (A 18). À época da moralidade dos costumes há um forte sentimento de poder alcançado pela comunidade, de tal modo que os costumes são a tradução imediata desse sentimento de poder e orgulho. Neste sentido, Nietzsche diferencia o costume mesmo e o sentimento do costume: “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A 19). O recurso hipotético de Nietzsche sobre a pré-história da humanidade, em que imperava a moralidade dos costumes, diferencia-se de um outro período que ele chama de “história universal” (A 18). Nela, os acasos ruins como “súbita tempestade, seca ou epidemia – levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume [...] ou apaziguar um humor demoníaco” (A 33). Ocorre, pois, uma inversão de interpretação, de modo que a causa demoníaca é tomada “por pressuposto”, e as conseqüências sobrenaturais, “as chamadas punições e graças da divindade”, ganham corpo e se estabelecem na comunidade. Doravante, punições e castigos são avaliados segundo a obediência ou não aos costumes, bem como as conseqüências sobrenaturais da desobediência. Esse desenvolvimento termina por criar “*um mundo imaginário: o chamado mundo superior*” (A 33. Nos textos de Nietzsche, essa questão é ampliada principalmente na *Genealogia* e n’*O Anticristo*). Com base nisso, o sentimento se distancia do juízo moral. Na medida em que os sentimentos morais são transmitidos e “imitados”, logo em seguida e por “questão de decência”, questiona-se um “Por quê? posterior” para “uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões: Mas essas ‘fundamentações’ nada têm a ver com a origem ou o grau do sentimento: o indivíduo apenas acomoda-se à *regra* [...]. Neste sentido, a história dos sentimentos morais é muito diferente

suas condições de vida e reconhece aí “precisamente um *estado* passional”.²¹⁷ A bem da verdade, essa passionalidade precisa ser a condutora do projeto de congelamento das ilusões morais. O gradual processo com o qual o homem se torna estranho a si próprio, aquele em que o espírito livre se distancia de si ao invés de se reencontrar, produz o que Nietzsche chama de “segunda natureza” que é carregada de um cortejo de preconceitos morais, e impede o desenvolvimento e a maturação da “primeira natureza”, só descoberta quando se ousa trocar a pele: “Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou”.²¹⁸

A segunda natureza é produzida, por um lado, pelos “sentimentos morais” legados, oriundos de uma falsa interpretação do mundo e da vida²¹⁹, p.ex., quando a comunidade interpreta sua “infelicidade” e “acredita ter feito uma violação”²²⁰ em relação aos deuses, de modo que resta a ela apenas a expiação desse “*mundo imaginário*”.²²¹ Por outro lado, na medida em que o sentimento dos costumes se converte em opiniões e costumes, com o passar do tempo o “indivíduo” acaba por simplesmente se “acomodar à *regra*”, perdendo contato com a atmosfera do sentimento moral original. O resultado desse processo é que “a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais”.²²² Daí o porquê o projeto de *Aurora* se norteia em torno dos sentimentos e juízos morais.²²³ A crítica aos preconceitos e ilusões da moral, portanto, pressupõe precisamente o

da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela” (A 34). Nietzsche acrescenta ainda que, no fundo, os sentimentos são geralmente provenientes de um juízo que é “freqüentemente errado!” (A 35).

²¹⁷ KGB III/1, n. 119.

²¹⁸ A 455.

²¹⁹ Cf. A 33.

²²⁰ KSA 9, 4[13] p. 104. „Der Beweis für die Sitten liegt nicht in ihren Folgen, sondern in den Zufällen, welche eine Gemeinde treffen. Wenn Unglück sie trifft, glauben sie entweder Verstöße gemacht zu haben, oder neue Sitten sich angewöhnen zu müssen“.

²²¹ A 33.

²²² A 34. Cf. também KSA 9, 4[144].

²²³ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 231: “O espiritual médico dos pobres e esses novos médicos da alma têm tarefas em comum. Ambos se referem, respectivamente, aos juízos (espírito) e sentimentos (alma), os dois conceitos fundamentais na crítica à moral de *Aurora*”. [Der Armearzt des Geistes und diese neuen Ärzte der Seele haben verwandte Aufgaben. Die beiden verweisen jeweils auf Urteile (Geist) und Gefühle (Seele), zwei Grundbegriffe in der Moralkritik der *Morgenrothe*].

congelamento da segunda natureza, a fim de iniciar a lenta escalada nietzscheana da supressão da ordem moral do mundo.

A questão de fundo é “mudar de pele”²²⁴ e, sobretudo, livrar-se das opiniões adquiridas bem como das valorações adotadas.²²⁵ Nietzsche usa com frequência a metáfora do “deserto”²²⁶ que alude ao homem que precisa reencontrar a si mesmo, inclusive para indicar a necessidade de percorrer o próprio caminho²²⁷: “nós aprendemos antes as sentenças e opiniões dos outros do que as nossas próprias; cada uma delas são organizadas através de um longo exercício sobre nós”.²²⁸

Não por acaso a formulação da ilusão da ordem moral do mundo corre precisamente nesta esteira. Na medida em que os juízos morais atravessam e recortam os homens, resulta que não são as coisas mesmas que causam o sofrimento para o homem, mas as opiniões sobre as coisas que intensificam nele a consideração de sua eterna existência culpada. Por isso não passa de loucura e insensatez “fazer sentir a existência mesma como punição”.²²⁹ O aforismo que inaugura essa reflexão é o seguinte:

*A ilusão da ordem moral do mundo – Não há nenhuma necessidade eterna que exija que toda culpa seja paga e expiada – foi uma ilusão terrível, útil num grau mínimo, crer que tal coisas existisse –; assim como é uma ilusão que seja culpa tudo o que é sentido como tal. Não as coisas, mas as opiniões sobre as coisas que não existem, perturbaram dessa forma a humanidade!*²³⁰

²²⁴ A 573.

²²⁵ Cf. A 104. Segundo Nietzsche, “todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo”.

²²⁶ Cf. p.ex., A 178: “A esses jovens não falta caráter, nem talento, nem diligência: mas nunca lhes deixaram tempo para dar a si mesmos uma direção: pelo contrário, desde a infância foram habituados a receber uma direção. Quando estavam maduros o bastante para serem ‘enviados para o deserto’, foi feito algo diferente – foram utilizados, foram afastados de si mesmos, instruídos para serem *usados cotidianamente*, ensinados a enxergar nisso um dever”. Cf. também A 491 e EH *Humano, demasiado humano*, 1 e 3.

²²⁷ Na trajetória em que o homem precisa percorrer o próprio caminho, o conflito entre sentimento e juízo moral impede que novas experimentações sejam feitas e, conseqüentemente, que se ponha em curso o projeto de auto-formação. Por isso a imprescindibilidade da crítica ao juízo, à ordenação moral do mundo, enfim, à segunda natureza. O aforismo 19 de *Aurora*, intitulado “Moralidade e estupidez”, arremata essa questão: “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido”.

²²⁸ KSA 9, 3[24] p. 53. „Wir lernen die Ansprüche und Meinungen der Anderen eher kennen, als unsere eigenen; jene werden durch lange Übung uns anorganisirt“. Cf. também KSA 9, 5[13].

²²⁹ A 13.

²³⁰ A 563. Cf. ainda, A 13, 33, 100, 148, 202, 425 e 449 e os póstumos do vol. 9, 4[13. 143] e 5[41].

Acontece que construir a ilusão da ordenação moral pressupõe também produzir meios que, segundo Nietzsche, são os instrumentos fanáticos mais adequados para o sentimento de poder, ou antes, para a conquista de um “ilusório sentimento de poder”.²³¹ Trata-se de uma sofisticada ferramenta com a qual é possível se livrar do nojo por si mesmo²³² e, de modo ilusório, alcançar um sentimento em que o doente acredita ter

²³¹ É sumariamente importante distinguir o “sentimento de poder” do “ilusório sentimento de poder” que ocorre tanto em *Aurora* como também n’*A Gaia Ciência* (cf. 13, 14, 18, 118, 119, 136 e 137). Segundo Brusotti, M. *op.cit.*, p. 56ss., essa discussão tem início em Nietzsche a partir de sua confrontação com a teoria da vontade de J.J. Baumann. A primeira ocorrência deste debate ocorre no verão de 1880, KSA 9, 4[57], precisamente à época de *Aurora* (cf. ainda Brusotti, M. *op.cit.*, p. 79ss.). Contudo, é importante acrescentar as análises psicológicas feitas por Nietzsche em torno do tema, e que são extremamente interessantes. O presunçoso impulso para distinção que supostamente confere ao doente um sentimento de poder ilusório – aquele em que ele se sente superior aos outros –, opera com um certo excedente de sadismo sobre si mesmo, de modo que ele destrói “a força nervosa” e ensina “a menosprezar..., desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos” (A 39). Nietzsche menciona inclusive uma certa “perturbação psíquica” (A 66 e KSA 9, 4[166]) em que a crueldade se refina a ponto de dizerem: “Ela (a causa do sentimento de miséria – JLV) tem de estar no corpo! Ele ainda *floresce* em demasia!” (A 39). O excesso de sadismo sobre si ou “um supernervosismo geral e crônico foi a sina daqueles virtuosos espíritos puros: conheceram o *prazer* apenas na forma do êxtase e de outros precursores da loucura”, cujo ápice ocorre no instante em que eles se arrogam o direito de “condenar tudo terreno”. (idem). Desse modo, seja se tornando “humilde”, “piedoso”, “um grande artista” ou a santa “castidade da freira” (A 30), o excesso de perturbação que produz o anseio por distinção, gera uma equação tal que, se por um lado, “o empenho por distinção é o empenho pelo domínio do outro”, por outro lado, é o mecanismo com o qual o doente “sente o mais alto prazer em suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção” (A 113). Como se pode notar, trata-se do mesmo mecanismo que alguns anos mais tarde vai aparecer na *Genealogia da moral*, sob a forma do procedimento de cura ascético (cf. especialmente, GM III, 10, 11, 13-18), ou como já ocorre em *Aurora* “o triunfo do asceta sobre si mesmo” (A 113 e Stegmaier, W. *op.cit.*, p. 181-192). A fórmula equacionada é arrematada nos seguintes termos: “Ou seja, magoar os outros, para assim magoar *a si próprio*, para então triunfar sobre si e sua compaixão e regalar-se no poder extremo” (idem). Obviamente, as equações associadas ao empenho por distinção se referem ao ilusório sentimento de poder. Nietzsche também os denomina de “os ‘conscienciosos’”, aqueles cuja superioridade está em “ocultar ao máximo o seu interior” a fim de esconder seus “sentimentos deploráveis”, bem como o fato de que “pensam medrosamente de si e para si e têm medo dos outros” (A 233. Cf. ainda 238 e 266). A maneira de travestir a impotência e o medo em ilusória superioridade parece conferir ao doente a prerrogativa da calúnia. O excesso de presunção e de impotência travestida em distinção, termina por se converter em secreta e oculta vingança, aquela em que ele se considera no direito de condenar o mundo dizendo: “Que o mundo inteiro se acabe” (A 304. Cf. ainda 329). No entanto, há ainda um aspecto do “sentimento de poder” que não é ilusório. Trata-se do sentimento de poder alcançado pelo espírito livre, especialmente aquele em que nele fala a paixão do conhecimento. Com ela, é permitido ao espírito livre “entrar na ordem do conhecimento e lá obter ordenações mais intelectuais..., erguendo os olhos para aquele ideal de *sabedoria vitoriosa*” (A 201). Num fragmento da época de *Aurora*, KSA 9, 4[198] p. 149, Nietzsche escreve que a ciência, como paixão do conhecimento, “constrói hoje um sentimento de poder tal como os homens ainda não tiveram” [Die Macht der Wissenschaft baut jetzt ein Gefühl der Macht auf, wie es Menschen noch nicht gehabt haben]. Esse é o mais genuíno sentimento de poder, aqueles de “hábitos nobres [...] em que a *cultura* nobre respira poder, e, se com frequência seus costumes exigem tão-só a aparência do sentimento de poder, a impressão que esse jogo produz nos não-nobres, e o espetáculo dessa impressão, fazem crescer continuamente o verdadeiro sentimento de superioridade. – Essa indiscutível felicidade da cultura nobre, baseada no sentimento de superioridade, agora começa a subir um degrau mais elevado, graças aos espíritos livres...” (A 201). Cf. ainda KSA 9, 4[317. 295], 6[3], 7[182]

²³² Cf. KSA 9, 4[170] p. 144: “O fanatismo é um meio contra o nojo em si. O que tem Paulo em sua consciência moral? O pecado do corpo (sarx) o seduziu para a impureza, idolatria e feitiço (pharmakeia), inimizade e assassinato, embriagues e bonança (komoï). Todos *meios* para *sentimento de poder*”. [Der

conquistado domínio sobre si próprio.²³³ Oriundo do “sentimento da impotência e do medo”²³⁴, na seara de *Aurora*, a falsa interpretação do mundo em termos de categorias imaginárias, como culpa, castigo, pecado e afins – todos meios fanáticos de ilusório sentimento de poder –, tem por objetivo algo muito maior: o sentimento ou “*impulso para a distinção*”²³⁵, sentir-se diferente e mais elevado precisamente porque através dessa interpretação equivocada, o doente agrega a si, ou assim pretende, dar um valor muito maior do que possui: a “presunção”.²³⁶

Nietzsche também se referiu a esse “impulso para a distinção” como “refinada crueldade”, característica com a qual o impotente imputa a si mesmo o direito de condenar os outros, precisamente porque acha ter o privilégio de acessar o mundo superior das coisas imaginadas. Seu desejo oculto é que a “simples vista *cause dor* ao outro e desperte sua inveja”.²³⁷ Na base dessa equação se encontram os chamados “*sentimentos superiores*” que, se para os doentes servem de consolo, para o homem científico e passional – o homem do conhecimento – são ilusões que devem ser purificadas: “É triste, mas por enquanto *todos os sentimentos superiores* têm de ser suspeitos para o homem científico, de tal modo se acham mesclados com a ilusão e o contra-senso. Não que tenham de sê-lo em si ou para sempre: mas é certo que, de todas as graduais *purificações* que esperam a humanidade, a purificação

Fanatismus ein Mittel gegen den Ekel an sich. Was hat Paulus auf dem Gewissen? Die sarx hat ihn verleitet seduzir zu Unreinheit Bilderdienst und Zauberei (pharmakeia) Feindschaft und Mord, Trunkenheit und Gelage (komoi) Alles *Mittel* zum *Gefühl der Macht*].

²³³ Esse é o caso clássico do cristianismo, tal como explicado em A 65: “Há receitas para o sentimento de poder: primeiro, para os que conseguem dominar-se e, por isso, já estão familiarizados com um sentimento de poder; depois, para aqueles a que falta precisamente isso. O bramanismo cuidou dos homens da primeira espécie; o cristianismo, de homens da segunda espécie”.

²³⁴ A 23. Cf. também, A 65 e 113.

²³⁵ A 30.

²³⁶ Definida por Nietzsche como “um orgulho representado e fingido” (A 291) em que o presunçoso objetiva querer “significar mais do que é *ou aquilo por que é tido*” (HH 373), a presunção é uma ferramenta indispensável para o fanático e impotente alcançar o ilusório sentimento de poder. O termo ocorre com muita frequência no capítulo de *Humano...* “O homem a sós consigo” e, principalmente, no livro IV de *Aurora* onde Nietzsche faz uma verdadeira sondagem experimental da alma humana, revelando sua refinada e sutil habilidade de psicólogo. Ao lado do falso orgulho e da vaidade, a presunção exerce a função de genuíno meio de consolo. Vejamos um ilustrativo aforismo de *Humano...*, 590, intitulado “*A presunção como o último meio de consolo*”: “Quando alguém interpreta um infortúnio, sua carência intelectual, sua doença, de modo a ver nele um destino predeterminado, uma provação ou a misteriosa punição por algo cometido no passado, torna o próprio ser interessante para si mesmo e se eleva, na imaginação, acima dos semelhantes. O pecador orgulhoso é uma figura conhecida em todas as seitas das igrejas”. Não por acaso a presunção é, para Nietzsche, um dos sentimentos que mais devemos prevenir para que não seja pisoteado pelos outros com os “pés sujos” (HH 373).

²³⁷ A 30.

dos sentimentos superiores será uma das mais graduais”.²³⁸ O caráter geral dessa interpretação, baseado numa suposta superioridade moral carregada de “sentimentos superiores”, é que acaba conduzindo à gradativa “significação moral da existência”²³⁹: a ilusão da ordem moral.

O mais interessante é o modo com o qual os chamados “médicos da alma” – tal como são rubricados em *Aurora* e *A Gaia Ciência* – precisam operar a fim de oferecer uma significação moral: eles convencem a todos que o mundo é um fardo a suportar e a vida uma somatória de lamentos e enganos.

Todos os pregadores da moral, assim como todos os teólogos, têm uma incivilidade em comum: todos eles procuram convencer os homens de que estão muito mal e precisam de um tratamento duro, radical, definitivo. E, porque a humanidade ouviu esses mestres muito zelosamente..., alguma coisa dessa superstição de que ela vai mal acabou por lhe ser transmitida: de modo que hoje eles se acham muito dispostos a suspirar, nada mais encontrar na vida e fazer expressões desoladas uns para os outros, como se ela fosse realmente dura de *suportar*.²⁴⁰

A necessidade de se convencer acerca da infelicidade pessoal é apenas o início dos procedimentos dos “médicos da alma”. O passo seguinte é oferecer aos seus doentes um alívio ao sofrimento.²⁴¹ Nos textos da segunda fase se encontram inúmeros registros dos mais variados meios de consolo e paliativos prescritos ao sofredor.²⁴² Neste sentido, na medida em que os médicos receitam seus bálsamos, a consequência é fazer os doentes

²³⁸ A 33. Cf. ainda A 202.

²³⁹ Cf. A 100: “Homens nobres e sábios já acreditaram na música das esferas: homens nobres e sábio ainda acreditam na ‘significação moral da existência’. Mas um dia também essa música das esferas não será mais escutada por seus ouvidos! Eles vão acordar e perceber que seus ouvidos sonharam”. Cf. A 148, 202 e 33.

²⁴⁰ GC 326. A hipótese já havia ocorrido em *Humano, demasiado Humano* no aforismo intitulado “Perigosa solicitude”: “Há pessoas que querem tornar a vida mais difícil para os outros, pela razão única de depois lhes oferecer sua própria receita para aliviar a vida, seu cristianismo, por exemplo”. Num fragmento de setembro de 1876, preparatório ao segundo volume de *Humano...*, KSA 8, 18[30], p. 321, Nietzsche mais uma vez registra a mesma hipótese: “Cada homem tem sua receita pessoal para como a vida é suportada e, na verdade, de como ela é facilmente suportada ou tornada mais fácil de suportar, depois que se indicou o quanto ela é dura” [Jeder Mensch hat seine eigenen Recepte dafür, wie das Leben zu ertragen ist und zwar wie es leicht zu erhalten ist oder leicht zu machen ist, nachdem es sich einmal als schwer gezeigt hat]. Cf. ainda KSA 8, 16[7].

²⁴¹ Note-se que já nos textos da segunda fase é possível encontrar o germe do procedimento ascético que vai aparecer depois em *Genealogia da Moral*. Além disso, ocorre também nessa fase uma das críticas que Nietzsche fará em 1888 a Wagner, qual seja, a acusação de que o “artista da *décadence*” (CW 5) seria um “ator” por transformar a música em uma somatória de estímulos que anestesiam os cansados do mundo e da vida (CW 9) e, portanto, música cuja finalidade é meramente produzir efeito e entretenimento (CW 6). Veja-se, p.ex., A 539: “como vocês freqüentemente buscam o que produz efeito forte e o que tranqüiliza – porque estão cansados!”. Cf. também A 239, 255.

²⁴² Num aforismo intitulado “Os mais antigos meios de consolo”, A 15, Nietzsche anota duas etapas na construção desses erros: a) o fato de que o doente se convence que pode “fazer algum outro sofrer” em decorrência de “todo infortúnio e mal-estar”, e b) o sofredor vê seu mal-estar como um “castigo”, ou seja, a expiação da culpa e o meio de *livrar-se* do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada”.

sofrerem precisamente com as opiniões acerca da doença e, portanto, com as falsas interpretações do caráter global da vida. Mais ou menos como rezava a hipótese da ilusão da ordem moral do mundo, vale dizer, “não *as coisas*, mas as opiniões *sobre as coisas que não existem* [a culpa, p.ex. – JLV], perturbaram dessa forma a humanidade”.²⁴³

Trata-se do “altivo sofredor”²⁴⁴, tal como Nietzsche denomina os homens que mais sofrem em decorrência de seus erros morais. Se por um lado, tais erros e ilusões consolam e aliviam uma existência martirizada, por outro lado, os remédios acabam intensificando aquilo que deveriam eliminar:

Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofredor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar. Por desconhecimento, os recursos momentaneamente eficazes, anestésicos e inebriantes, chamados de “consolações”, foram tidos como os verdadeiros remédios, e nem mesmo se notou que o preço pago por esses alívios imediatos era freqüentemente uma piora geral e profunda do mal-estar [...].²⁴⁵

Esse procedimento cria um círculo vicioso em que os médicos fazem os doentes depender deles. É nesse sentido também que os redentores precisam conferir a si um presunçoso valor muito maior do que realmente possuem, pois precisam representar sanidade a fim de conquistar o direito de condenar e medicar, mas que, no fundo, são igualmente malogrados. Assim, na medida em que acreditam ter um elevado sentimento de poder, mesmo que ilusório, assumem a prerrogativa da condenação moral bem como o privilégio da prescrição medicamentosa. Eles são os responsáveis por inventar categorias

²⁴³ A 563.

²⁴⁴ A 425: “Devido a *erros* quanto a sua origem, seu caráter único, seu destino, e as *exigências* estabelecidas com base nesses erros, a humanidade ergueu-se alto e sempre ‘superou a si própria’: mas devido aos mesmos erros apareceu no mundo uma indizível quantidade de sofrimento, perseguição mútua, suspeita, incompreensão e ainda maior miséria do indivíduo consigo e em si. Os homens tornaram-se criaturas *sofredoras* em consequência de suas morais. [...] ‘O altivo sofredor’ ainda é, por enquanto, o mais elevado tipo humano.

²⁴⁵ A 52. Cf. ainda KSA 9, 4[318]. Num fragmento da primavera de 1880, KSA 9, 3[82] p. 68, Nietzsche registra que justamente a ciência tem a tarefa de eliminar tais meios de consolo: “Falta aos homens a invenção da alegria na soma de espírito que eles empregam na luta contra o mal; por isso nunca a humanidade como um todo precisou tanto de meios de consolo como agora; finalmente, a ciência talvez tenha sucesso para eliminar o monstruoso e, por fim, deverá ainda também negar o meio de consolo que por muito tempo se tornou monstros em sua existência”. [Die Summe von Geist, welche die Menschen auf Bekämpfung der Übel verwenden, fehlt ihnen zur Erfindung der Freude; deshalb brachte es die Menschheit im Ganzen bis jetzt nicht höher, als bis zu Trostmitteln; endlich gelingt es vielleicht der Wissenschaft, die Ungeheuer zu vernichten und zu allerletzt wird sie auch noch die Trostmittel vernichten müssen, welche in der langen Zeit ihrer Existenz selber zu Ungeheuern geworden sind].

morais com as quais o mundo e a vida ganham sentido²⁴⁶, isto é, uma forma de agregar ao caráter global da existência categorias morais que ela não possui, ou uma espécie de violentação que metafísicos, moralistas e aparentados exercem sobre as coisas na medida em que introduzem nelas falsas categorias morais.²⁴⁷ Ao interpretar a vida através de conceitos como culpa, castigo, pecado, etc., a vida mesma ganha um significado e, em consequência, inventa-se a suposta ordenação moral²⁴⁸ bem como aquela “segunda natureza”. Em suma, o certo é que há uma superestimação moral desse invólucro.

Na base de toda hipótese da ordenação moral do mundo – para além dos procedimentos dos médicos da alma –, encontra-se o sentimento de culpa. Nietzsche não elabora ainda uma detalhada análise da culpa no âmbito da segunda fase, tal como o fará na *Genealogia da Moral*. O sentimento de culpa é apenas mencionado no rigoroso sentido que estamos explicando, vale dizer, como algo que se inicia por um erro da razão e se converte em preconceito moral que ajudará a compor o cortejo de ilusões da ordenação moral do mundo. O que queremos dizer é que, a propósito do experimento, o pressuposto fundamental para a auto-formação ético-estética é precisamente a eliminação da ordenação moral do mundo e, com ela, o sentimento de culpa e seus aparentados.

Como pano de fundo de toda experimentação se encontra o programa teórico de crítica e congelamento de erros e preconceitos morais, que se inicia em *Humano...*²⁴⁹ e se

²⁴⁶ Aqui fica clara a hipótese que Nietzsche formula a partir do outono de 1885 e que já aparece em *Além do bem e do mal*, 108: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”. Cf. KSA 12, 2[165 e 190], 7[60], e mais tarde em CI Os “melhoradores” da humanidade, 1.

²⁴⁷ Cf. KSA 14, p. 227s. que é uma preparação ao aforismo 547 de *Aurora*. A respeito disso Brusotti, M. *op.cit.*, p. 105 registra: “Mas seriam especialmente os metafísicos que em suas tentativas de alcançar um poder individual através da filosofia, exerceram violência em relação às coisas”. [Aber es seien insbesondere die Metaphysiker, die in ihren Versuchen, durch Philosophie individuelle Macht zu erlangen, Gewalt gegen die Dinge ausübten].

²⁴⁸ Os erros, ilusões e preconceitos morais que compõem o conjunto da ordenação moral do mundo se desdobram em ações que, segundo Nietzsche, são igualmente atavismos. *Aurora* carrega uma refinada explicação desses atavismos, especialmente em torno de conceitos como compaixão, livre-arbítrio, etc. O grupo de aforismos 130-148 traz uma demorada reflexão em torno da compaixão e, além disso, traz a hipótese de que se trata de um sentimento que duplica do “eu” (A 137) na medida em que é preciso co-sentir o sofrimento do outro, bem como se revela um erro uma vez que é tomada como princípio da ação: “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! – [...] São os efeitos de alguns erros intelectuais” (A 148). Cf. também o grupo de parágrafos 173-186 a propósito da moralidade de “moscas da feira”, típicas de uma sociedade mercantil que desaprendeu a solidão.

²⁴⁹ Cf., p.ex., HH 133, onde Nietzsche discute de modo mais direto a relação do cortejo de ilusões da ordenação moral com o que ele chama de “erros da razão”: “Antes de expormos as outras consequências desse estado, confessemos a nós mesmos que o homem não caiu nele por sua ‘culpa’ ou ‘pecado’, mas por

intensifica em *Aurora* e *A Gaia Ciência*. A experimentação pressupõe, pois, a crítica dos sentimentos superestimados, uma espécie de esvaziamento dos chamados “sentimentos superiores” oriundos do mundo imaginário, a fim de retirar o excessivo sentimento de valor agregados às coisas e que compõem a ordenação moral, a segunda natureza.²⁵⁰

Pressupondo que se diminua o “valor, (o sentimento de seu valor)” introduzido subrepticamente nas coisas através de ilusórias categorias morais, rouba-se delas a “*má consciência*”²⁵¹ que recheia os preconceitos dos sentimentos superiores, ou ainda, assume-se a tarefa de que “um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo”, de modo que serão possíveis, segundo Nietzsche, “inúmeras experimentações novas de existência e de comunidade”.²⁵² N’*A Gaia Ciência*, certamente o texto que mais amplia possibilidades em torno de uma estética da existência, a tarefa de experimentar com novas formas de vida aparece como a necessidade de criação “de muitos novos sóis”, ou ainda, a afirmação de que “há um outro mundo a descobrir – mais do que um!”, e arremata: “embarquem, filósofos!”²⁵³

É imprescindível ter em mente que, à tarefa de reduzir o excessivo sentimento de valor introduzido nas coisas, dando a elas um valor que não possuem, pressupõe a paixão do conhecimento daquele que reconheceu que o espaço das “coisas imaginadas [...] é

uma série de erros da razão”. O final do aforismo traz uma analogia entre o cristão, “que compara sua natureza com a de Deus”, e Dom Quixote, dizendo que ambas as avaliações “pertence ao reino das fábulas”: “Acabando a idéia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus. [...] ao menos o pesar dos remorsos, o agulhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado, quando percebemos que com nossos atos violamos a tradição humana, as leis e ordenações humanas, mais ainda não colocamos em perigo ‘a eterna salvação da alma’ e sua redenção com a divindade”.

²⁵⁰ Nietzsche se refere inúmeras vezes a Tucídides como uma espécie de “ideal de espírito livre” (Ideal des Freigeist – KSA 8, 19[72] p. 347), que expressa o mais alto senso de “justiça prática” (A 168) e, portanto, que “tem o mais amplo e despreconcebido deleite em tudo o que é típico do ser humano e dos eventos” (idem). Essa justiça prática significa a capacidade de não introduzir fantasmagorias nas coisas, bem como “enxerga apenas tipos” nas pessoas; Tucídides é alguém que reconhece tudo como humano, ou ainda, que é capaz de dizer: “nada de humano me é estranho” (A 49). Cf. também KSA 9, 6[383].

²⁵¹ A 148.

²⁵² A 164. Tradução modificada.

²⁵³ GC 289. Nietzsche se refere com frequência ao experimento como uma filosofia do futuro. No texto de Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 49, o autor circunscreve a filosofia experimental de Nietzsche tanto como uma filosofia que segue “cursos trágicos” (tragische Züge), quanto também como “programa de uma filosofia do futuro” [Programm einer Philosophie der Zukunft]. O aforismo 187 de *Aurora*, intitulado “De um futuro possível”, caminha precisamente nestas trilhas, sobretudo porque registra o pressuposto de “uma legislação do futuro”, bem como o reconhecimento de que “tantos experimentos ainda devem ser feitos! Tanto futuro ainda tem de vir à luz!”.

reduzido cada vez mais pela ação da ciência”.²⁵⁴ Trata-se aqui precisamente daquele que tem o privilégio de possuir a si mesmo e que “*conquistou* definitivamente a si”, a fim de “*poder*”²⁵⁵ moldar a si próprio e experimentar novas formas de existência; daquele que tem um efetivo sentimento de poder, dos espíritos livres, esses “nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa”.²⁵⁶

Àquele a quem “o conhecimento se tornou então parte da vida mesma” e, portanto, instinto dominante, trava um dos primeiros combates entre um certo “impulso para a verdade e os erros conservadores da vida”. É preciso atentar à noção de que, na medida em que fazemos colidir paixão do conhecimento e as ilusões da ordenação moral do mundo – os “erros conservadores da vida” –, então, são dadas gradativamente as condições para a mais adequada experimentação com a vida. Nietzsche arremata: “ante a importância dessa luta [paixão do conhecimento e ordenação moral – JLV], todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento”.²⁵⁷

No gradual processo em que se subtrai às coisas toda “fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*”²⁵⁸, os juízos e os sentimentos morais – as falsas interpretações e opiniões com todo seu cortejo de “coisas imaginadas” – também são diminuídos. Trata-se da sutil tarefa para psicólogos que, ao invés de curar o doente como fazem os “médicos da alma”, é preciso antes auxiliar no desdobramento de falsos problemas ou conflitos, ilusões e preconceitos. Antes de se asfixiar com a culpa torturante, importa esvaziar as fantasmagorias que preenchem esse excesso de sentimento, ou ainda, reconhecer que “não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo”.²⁵⁹ A tarefa é anunciada por Nietzsche no parágrafo de *Aurora* intitulado “Os pensamentos acerca da doença”: “Tranqüilizar a imaginação do doente, para que ao menos, como até agora, ele não sofra

²⁵⁴ A 7.

²⁵⁵ A 437. Cf. ainda KSA 9, 8[22].

²⁵⁶ HH 637. Num póstumo da época, KSA 8, 17[66] p. 308, Nietzsche exclama: “Que vivam os nobres traidores!” [Es leben die edlen Verräther!]

²⁵⁷ GC 110.

²⁵⁸ GC 57.

²⁵⁹ A 148.

mais com seus pensamentos acerca da doença do que com a própria doença – creio que isso é algo! Não é pouco! Compreendem agora nossa tarefa?”²⁶⁰

Ora, a hipótese de psicólogo²⁶¹ é exatamente a mesma que compunha a segunda parte do aforismo analisado anteriormente, intitulado “A ilusão da ordem moral do mundo”, vale dizer, “Não *as coisas*, mas as opiniões *sobre as coisas que não existem*, perturbaram dessa forma a humanidade”.²⁶² Eis aí mais um caminho para a compreensão da fórmula nietzscheana que reza: “desumanizemos a natureza!”²⁶³

Se o pressuposto da experimentação é a supressão da ordem moral do mundo, então, para essa tarefa é preciso outro médico. Não mais aquele que prescreve narcóticos e superestima sentimentos imaginários, mas sobretudo “médicos para os quais isso que chamamos de moral prática deverá ter se transformado num aspecto de sua arte e ciência da cura”, e que ao invés de prescrever que “todo doente é culpado”, poderão dizer: “todo ‘culpado’ é doente”: “Como seria aliviado o sentimento geral da vida, se juntamente com a crença na culpa nos livrássemos do velho instinto de vingança e olhássemos como sutil inteligência dos felizes o fato de bendizer seus inimigos, como o cristianismo, e *fazer o bem* aos que nos ofenderam! Vamos retirar do mundo o conceito de *pecado* – e enviar logo atrás dele o conceito de *castigo!*”²⁶⁴. É preciso, além disso, a saudável desconfiança daquele

²⁶⁰ A 54. *Humano, demasiado Humano* já havia tocado nessa questão, sobretudo quando Nietzsche analisou a vida religiosa como meio narcótico. Neste caso, diante do “excesso doentio do sentimento” sobre o qual “agem todas as invenções psicológicas do cristianismo” (HH 114), trata-se de diminuir os meios de narcose para atacar os males e não as reinterpretações dos males: “Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (HH 108). N’*A Gaia Ciência* essa hipótese aparece na medida em que os “médicos da alma” supervalorizaram “*exageradamente*” o discurso acerca “da dor e da desgraça, como se fosse questão de boas maneiras exagerar nisso”, e arremata: “O que não fantasiaram os pregadores de moral a respeito da ‘miséria’ interior dos homens maus!” (GC 326).

²⁶¹ A propósito de empregarmos o termo psicologia, consideramos essencial registrarmos que a hipótese do sofrimento com falsos problemas, preconceitos e ilusões morais ou “sentimentos superiores”, não está em oposição ao modo como Nietzsche analisará a psicologia em *Além do bem e do mal*, 23. Ali, após tê-la definido como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”, Nietzsche se refere precisamente aos preconceitos morais que remontam também à carga ilusória atribuída às coisas como aquilo que o investigador tem de “lutar com resistências”: “A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador...”. Esvaziar as ilusões e preconceitos que povoam a somatória de sentimentos e juízos morais, ou ainda, restituir às coisas o que é seu, parece estar em total sintonia com a fórmula suprema que caracteriza a tarefa da psicologia de versar sobre o “caminho para os problemas fundamentais”.

²⁶² A 563.

²⁶³ KSA 9, 11[238] p. 532: „entmenschlichen wir die Natur!“

²⁶⁴ A 202.

“ceticismo do experimento” que só a paixão do conhecimento pode dar, na medida em que ela diminui o espaço das “coisas imaginadas” e é capaz de restituir a cada um o que é seu.²⁶⁵

Se é certo que o combate entre paixão do conhecimento e ilusões da ordenação moral abre um “novo trabalho” que é “estabelecer o caráter errôneo de todos esses motivos e toda a natureza do juízo moral até agora”, Nietzsche questiona ao mesmo tempo “se a ciência estaria em condições de *oferecer* objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los”.²⁶⁶ Não queremos dizer que a paixão do conhecimento prescreve algum objetivo para ação, mesmo porque o próprio Nietzsche responde à questão (cf. 9, 8[2]). Inclusive, como vimos anteriormente, a ciência não possui tal prerrogativa. O fundamental a ser compreendido aqui é que, por coincidência, o aforismo remonta à atmosfera da experimentação como prelúdio de resposta ao tema. Tanto o aforismo 110 quanto também o 7 d’*A Gaia Ciência* mencionam o embate paixão e ordenação e, da mesma forma, o indicativo da experimentação.

Trata-se de compreender que, a partir do confronto paixão do conhecimento e juízo, as condições para uma filosofia experimental são gradativamente fornecidas, de modo que a solução dessa disputa precisa ser feita na arena da filosofia do experimento. Em outros termos, compreendendo-se a ciência como paixão do conhecimento que trava combate com juízos e sentimentos morais, cuja tarefa é esvaziar seus erros e congelar suas ilusões, o tema do experimento entra em cena como aquela filosofia mais adequada para se testar com possibilidades de vida. Por isso que a supressão da ordenação moral do mundo está tão estreitamente vinculada ao experimento. O arremate do argumento reza: “então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de todo heroísmo, séculos de experimentação, que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o

²⁶⁵ Cf. GC 33 onde Nietzsche faz colidir novamente ciência e preconceito moral. O aforismo enfatiza que na medida em que o animal homem necessita ter uma ciência, ele também se torna mais malvado e desconfiado: “ ‘Somente agora, bem tarde e após ingente auto-superação, ele se tornou um animal *desconfiado* – sim! o ser humano é agora mais malvado do que nunca.’ ” – Não compreendo isso: por que deveria o ser humano ser mais desconfiado e malvado agora? – ‘Porque tem - necessita ter – uma ciência!’ ”.

²⁶⁶ GC 7. Cf. fragmento do inverno de 1880/81, KSA 9, 8[2] p. 384, em que Nietzsche lista seis elementos a propósito do embate entre paixão do conhecimento e juízos que, dentre outros temas podemos ler: “2) Fundamento das diferenças de juízos morais; 3) Mendacidade e ilusão do juízo moral; 4) A ciência pode oferecer metas? Não” [2) Gründe der Verschiedenheit des moralischen Urtheils; 3) Irrthümlichkeit und Wahn aller moralischen Urtheile; 4) Kann die Wissenschaft Ziele geben? Nein].

momento. A ciência ainda não ergueu as construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo”²⁶⁷

Mais uma vez, de modo algum a ciência substitui ou constrói novas possibilidades de vida ou objetivos à ação.²⁶⁸ À pergunta pelo substituto da ordenação moral do mundo, ou seja, “quem já estaria agora em condições de descrever o que *substituirá*, um dia, os sentimentos e juízos morais?”, não remonta à ciência como paixão do conhecimento, mas antes a “*estados experimentais*” na medida em que o homem reconhece a própria existência como “*provisória*”: “o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprio *reges* e fundar pequenos *estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!”²⁶⁹

O interregno é precisamente compreender a si como existência provisória, não mumificado ou com uma única natureza.²⁷⁰ Ser experimento para si mesmo não significa

²⁶⁷ GC 7. Um fragmento importantíssimo da primavera/outono de 1881, KSA 9, 11[63] p. 464s., registra precisamente a constituição de um conhecimento que seja preparatório para o experimento, ou seja, para além de uma moral que prescreve juízos universalizantes, o mais adequado é preparar um conhecimento tal que sirva como pressuposto para todo experimento: “A moral com prescrições *universais* atua injustamente com cada indivíduo. Ou, há um *meio à preparação do conhecimento que primeiramente* seja aplicável a cada ser como **pré-requisito do experimento**? – Como se relacionar com as coisas para reconhecê-las, bem como com todo ser vivente e também conosco. – Como então agir, porém, antes de termos o conhecimento ou depois de reconhecê-lo que *não podemos* conquistá-lo? E como, *se nós o compreendemos*?” [Die Moral mit *allgemeinen* Vorschriften thut jedem Individuum Unrecht. Oder giebt es *Mittel der Vorbereitung der Erkenntniß*, die auf jedes Wesen *zuerst* anwendbar sind, als Vorstufe des Experimentes? — Wie wir mit den Dingen verkehren, um sie zu erkennen, so auch mit den lebenden Wesen, so mit uns. — Aber bevor wir die Erkenntniß haben oder nachdem wir einsehen, daß wir sie *nicht* uns verschaffen können, wie dann handeln? Und wie, *wenn* wir sie erkannt haben?]. O grifo é nosso.

²⁶⁸ Num fragmento do verão de 1880, KSA 9, 4[290] p. 171, Nietzsche simplesmente reconhece o caráter fundamental da ciência para congelar erros e formas mumificadas de vida, mas jamais registrou que ela exerceria a função de prescrever algo: “Eu conheço muito pouco dos resultados da ciência. E, porém, parece-me ser este pouco *inesgotavelmente rico* para a iluminação do obscuro e a eliminação das formas anteriores de pensar e agir”. [Ich weiß so wenig von den Ergebnissen der Wissenschaft. Und doch scheint mir bereits dies Wenige *unerschöpfbar reich* zu sein zur Erhellung des Dunklen und zur Beseitigung der früheren Arten zu denken und zu handeln].

²⁶⁹ A 453.

²⁷⁰ Cf. Schmid, W. *op.cit.*, p. 52-3-60, especialmente no que se refere à alusão do autor ao desdobramento prático do experimento, isto é, à auto-formação: “No conceito dessa ética está em questão muito de responsabilidade e experimento, não de culpa [...]. Pode-se juntar a este amplo conceito: veracidade, probidade intelectual, auto-conhecimento, auto-crítica, auto-superação: o Si está no centro desta ética, assim como a capacidade para a transformação de si próprio. [...] O conceito de Si não é *idêntico*, mas *transformador*: a forma fixa do sujeito deve ser rompida através da transformação; é preciso romper a forma finita do sujeito através de uma experimentação infinita [...]. Ser sempre igual a si e sempre o mesmo, impede a irrupção do outro e impossibilita toda transformação. [...] A tentativa, o experimento é, sem dúvida, o elemento fundamental de uma ética” [Im Konzept dieser Ethik ist viel von der Verantwortung und vom Versuch, nicht aber Von Schuld [...] die Rede. Man kann weitere Begriffe hinzufügen: Wahrhaftigkeit, intellektuelle Redlichkeit, Selbsterkenntnis, Selbstkritik, Selbstüberwindung: Das Selbst steht im Zentrum dieser Ethik, sowie die Fähigkeit zur Transformation seiner selbst. [...] Der Begriff des Selbst ist kein

outra coisa a não ser tomar-se a si como objeto de auto-formação, e a paixão do conhecimento é apenas a via para isso. Trata-se dos “homens preparatórios”²⁷¹, cuja provisoriamente de caráter permite novas formações e possibilidades de vida. Na medida em que “podemos experimentar conosco mesmo”²⁷², o homem se torna “escultor” e utiliza o conhecimento como “meio” para isso. O fragmento do final de 1880 arremata o argumento:

É mitologia acreditar que encontraremos nosso Si mesmo depois que tivermos abandonado ou esquecido isto e aquilo. Assim, nos desmancharemos num retorno ao infinito: mas a tarefa é nos construirmos e ganharmos uma forma a partir de todos os elementos! Cada vez mais um escultor! Um homem produtivo! Não através do conhecimento, mas nos tornaremos nós mesmos através do exercício e de um modelo. Na melhor das hipóteses, o conhecimento tem o valor de meio.²⁷³

Para a tarefa de auto-formação, a paixão do conhecimento ocupa um papel de extrema relevância: ela colide com a dimensão da ordenação moral e prepara as condições mais adequadas à experimentação, ao próprio desdobramento prático desse conflito que é o projeto de considerar o homem escultor ou jardineiro de si próprio. Redimido da culpa, castigo e aparentados através do efeito da paixão do conhecimento, o espírito livre só precisa avançar mais um pouco no auto-conhecimento que, somado à supressão da ordenação moral, intensifica o projeto de auto-formação e, conseqüentemente, delinea ainda melhor nossa compreensão de experimento.

1.3. PAIXÃO DO CONHECIMENTO, AUTO-CONHECIMENTO E VITA CONTEMPLATIVA

A premissa indispensável nesse processo de auto-formação experimental, oriundo do confronto entre paixão e juízos, é o auto-conhecimento.²⁷⁴ O homem do conhecimento,

identischer, sondern ein transformativer: Die festgefügte Form ist zu durchbrechen durch die Transformation; die endliche Gestalt des Subjekt ist aufzubrechen durch die unendliche Erfahrung [...]. Sich selbst immer gleich zu sein und derselbe zu sein, verhindert den Einbruch des anderen und verunmöglicht jede Veränderung. [...] Der Versuch, das Experiment ist zweifellos der Grundzug einer Ethik].

²⁷¹ GC 283.

²⁷² A 501.

²⁷³ KSA 9, 7[213] p. 361. „Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden, nachdem wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück; sondern uns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten — ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! Nicht durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber! Die Erkenntniß hat bestenfalls den Werth eines Mittels“.

²⁷⁴ Apesar de ser recorrente a idéia de auto-conhecimento à época de *Aurora*, é importante registrar que Nietzsche a abandona sobretudo a partir dos textos de *Além do bem e do mal* e dos “Prefácios” de 1886,

na forma como já havíamos analisado no âmbito de *Humano...*, emprega a psicologia e a história como instrumentos críticos da ciência, por um lado, a fim de conquistar um adequado conhecimento de si mesmo e, por outro lado, para que ele o “descarregue em obras e ações”, ou seja, em auto-formação. A mesma premissa ocorre principalmente no âmbito de *Aurora* com o acréscimo de alguns elementos teóricos, como é o caso da noção de “*vita contemplativa*”, mas também um pouco n’*A Gaia Ciência*. O auto-conhecimento, pois, é essencial para a auto-formação experimental do espírito livre que gradativamente se desprende de uma suposta ordenação moral do mundo.

Os livros IV principalmente de *Aurora* mas também d’*A Gaia Ciência*, coincidentemente, revelam-se uma detalhada incursão que Nietzsche faz pelo “caos e labirinto da existência”²⁷⁵ e uma verdadeira sondagem experimental da alma humana. Ali, Nietzsche revela seu *métier* de psicólogo pondo a nu os impulsos mais sagrados e vergonhosos do homem, não para melhorá-los, mas para reconhecer essas fraquezas como essencialmente humanas e “dispor [delas] como um artista”.²⁷⁶ Nestes textos, o auto-conhecimento já começa reconhecendo as fraquezas pessoais. Nietzsche acrescenta ainda que um homem é mais bem conhecido através das situações de perigo e da mais extrema

quando o autor passa a nutrir “uma incoercível desconfiança frente à *possibilidade* de autoconhecimento” (ABM 281). Cf. também Tongeren, P., *op.cit.*, p. 231, a propósito da impossibilidade de auto-conhecimento, bem como Müller-Buck, Renate, “*Ich schreibe nur, was von mir erlebt worden ist*”: *Friedrich Nietzsches Briefe der achtziger Jahre*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie. Teil II. Technische Universität Berlin, 1998. p. 6s., onde a autora analisa como ocorre essa alteração a propósito do auto-conhecimento, vale dizer, através da mudança do primado do intelecto desde *Humano...* para o primado do corpo já a partir de alguns textos a partir de 1881, cuja mudança se relaciona com a travessia pessoal vivenciada por Nietzsche, por conta da intensificação dos anos de doença e solidão. No segundo capítulo de nossa pesquisa, porém, fica ainda mais claro o abandono da idéia de auto-conhecimento, sobretudo quando analisarmos o conceito de *Erlebnis* compreendida como *pathos*, ou seja, a concepção de que não é possível um acesso conceitual à existência, na medida em que ela é apenas *pathos*. Em todo caso, há alguns fragmentos à época de *Aurora* e *A Gaia Ciência* – sobretudo os textos de influência de Emerson – em que Nietzsche já se refere sobre a impossibilidade de avaliar o valor da vida, i.é., de termos uma compreensão conceitual da existência. Se, portanto, à época de *Aurora* o auto-conhecimento exerce ainda um papel considerável, na medida em que o conhecimento de si se desdobra em um processo de auto-formação, após 1886 essa concepção é completamente abandonada, ao ponto de lermos, em *Ecce Homo*, a seguinte anotação: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*” (EH *Por que sou tão inteligente*, 9). Sobre a relação cética de Nietzsche quanto ao auto-conhecimento, confira ainda Brusotti, M. *Tentativo di autocritica*. Genova: il melangolo, 1992. p. 20s.

²⁷⁵ GC 322. Mais tarde, n’*O Caso Wagner*, Nietzsche vai escrever que o filósofo encontraria em Wagner o guia experimentado que revela “o labirinto da alma moderna”. (CW Prólogo). Não apenas Wagner se configura como guia, mas também outros interlocutores como Rousseau e Schopenhauer. Neles se encontram os passos para decifrar e sair do labirinto da alma moderna, registrada sob o signo da *décadence*.

²⁷⁶ A 218: “*Dispor de suas fraquezas como um artista*” – Se é inevitável termos fraquezas, e devemos enfim reconhecê-las como leis acima de nós, então desejo que cada um tenha força artística suficiente para tornar suas fraquezas o pano de fundo em que ressaltam nossas virtudes, e, através de suas fraquezas, fazermos desejosos de suas virtudes: algo que, em medida excepcional, os grandes compositores souberam fazer”.

convalescença ou doença, do contrário, só se o “conhece por diletantismo”: “Aprendemos a conhecer um homem e uma situação de modo bem diferente, quando em cada um de seus movimentos há perigo com relação a bens e posses, honra, vida e morte, para nós e nossos entes queridos”.²⁷⁷ O auto-conhecimento, pois, não está na segurança e conforto, mas sim nas situações de extremo perigo e doença.

Prescindir do sofrimento e da insatisfação consigo, segundo Nietzsche, é evitar percorrer a trajetória que conduz ao conhecimento e à re-apropriação de si e, sobretudo, um “pendor moral” registrado sob a rubrica de “covardia”: “Não querem jamais ficar insatisfeitos consigo, jamais sofrer consigo [...]. Ora, um outro pode chamá-lo de sua covardia. Mas uma coisa é certa: nunca farão a viagem ao redor do mundo (**que vocês próprios são!**) e continuarão sendo um acaso em si mesmos, um pedaço de barro preso a um pedaço de terra!”²⁷⁸

A intensa preocupação de Nietzsche nestes dois textos com o auto-conhecimento, revela ao mesmo tempo sua freqüentação com um novo conceito: a *vita contemplativa*. A sondagem experimental que Nietzsche empenha nesta fase, remonta ao rigoroso sentido que ele compreende essa noção. Neste sentido, na medida em que a paixão do conhecimento agrega ao homem “impulsos nobres”²⁷⁹ para o auto-conhecimento, ele também precisa atravessar o percurso da *vita contemplativa*²⁸⁰ que, aliás, é oposto ao da *vita practica*. A

²⁷⁷ A 460. N’*A Gaia Ciência* Nietzsche vai registrar textualmente a imprescindibilidade da doença para aquele que é atraído pela paixão do conhecimento. No aforismo 120, o auto-conhecimento tem um grande pressuposto que é a “doença da *alma*”, a fim de conquistar novamente as “inúmeras saúdes do corpo”: “Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e auto-conhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia”. O tema da relação entre doença e saúde retornará no 2º capítulo, a propósito do conceito de *Erlebnis*.

²⁷⁸ A 343. Grifo nosso. No fragmento do inverno de 1880/81, KSA 9, 9[2] p. 409, Nietzsche questiona se não precisaria ser feita uma viagem que conduzisse através do deserto – o deserto da alma humana – para uma adequada sondagem da alma: „Unsere Reise durch keine Wüste führe?”. Há um cortejo de metáforas empregadas por Nietzsche a fim de designar a preocupação com o auto-conhecimento, por exemplo, o deserto e a solidão que o lembra. No aforismo 491 de *Aurora*, à pergunta se “então quer retornar ao deserto”, não significa outra coisa a não ser realizar a incursão de auto-conhecimento.

²⁷⁹ KSA 9, 6[3] p. 194. „Die Geschichte der Wissenschaft zeigt den Sieg der edleren Triebe“. Esses impulsos nobres são registrados por Nietzsche, KSA 9, 7[182] p. 354, como as autênticas virtudes da *vita contemplativa*: “clareza, limpeza, sereno-jovialidade, elegância, sobriedade” [Helle, Reinlichkeit, Heiterkeit, Schmuckheit, Nüchternheit]. Cf. também KSA 9, 4[295]

²⁸⁰ Desde *Humano, demasiado Humano* Nietzsche já chamava atenção para o fato de que a modernidade subestimava a *vita contemplativa* (HH 282). A mesma hipótese retorna n’*A Gaia Ciência* (GC 329), onde há a indicação de que a Europa poderia até mesmo se envergonhar ou sentir remorso por estar no ócio. E arremata: “Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à *vita contemplativa* sem autodesprezo e má consciência”. Em todo caso, Nietzsche parece dar a entender, no final de um caderno de anotações a

relação entre auto-conhecimento e *vita contemplativa* ocorre exatamente no livro IV d’*A Gaia Ciência*, num aforismo intitulado “A arquitetura dos homens do conhecimento”: “Foi-se o tempo em que a Igreja tinha o monopólio da reflexão, em que a *vita contemplativa* tinha de ser antes *vita religiosa*: tudo o que a Igreja construiu dá expressão a essa idéia. [...]”. Através da *vita contemplativa* a intenção é ser capaz de sondar a si próprio, percorrer os próprios labirintos, numa espécie de arquitetura que se distingue da “patética e constricta” linguagem que nada significa aos “sem-deus”: “Queremos ver *nós mesmos* traduzidos em pedra e planta, queremos passear *em nós mesmos*, ao andar por essas galerias e jardins”.²⁸¹

Na esteira do auto-conhecimento, a *vita contemplativa* se vincula a um esboço de vida teórica cuja finalidade é o **amadurecimento através do conhecimento**.²⁸² Distinguindo-se da noção antiga, o esboço de vida teórica de Nietzsche – que se incluiu entre os “homens da *vita contemplativa*”²⁸³ –, nada tem em comum com a renúncia, visto que a verdadeira abdicação seria precisamente ter de “perseverar na *vita practica*”: “Renunciar ao mundo sem conhecê-lo, como uma *freira* – isso resulta numa estéril e talvez triste solidão. Isso nada tem em comum com a solidão da *vita contemplativa* do pensador: quando ele a escolhe, não está abdicando de nada; talvez significasse renúncia, tristeza, ruína de si mesmo, para ele, ter de perseverar na *vita practica*”.²⁸⁴

Na trajetória de reconquista de si mesmo, as exigências da *vita contemplativa* giram em torno da ampliação do “poder sobre si mesmo”²⁸⁵, a fim de se liberar das ilusões morais e das opiniões externas. Isso significa que o “amigo da verdade” passa a ser agora aquele

Aurora, KSA 9, 4[311] p. 178, que a *vita contemplativa* estaria relacionada a uma espécie de cartilha ética vinculada a um esboço de vida teórica: “Vita contemplativa: indicações e itinerários” [Vita contemplativa. Fingerzeige und Wegweiser dahin]. E o fragmento seguinte, 4[312], reza: “Da vida do pensador. Questões morais” [Vom Leben der Denker. Moralische Fragen]. Coincidentemente, o fragmento 4[313] arremata nossa hipótese da *vita contemplativa* como cartilha ética, e ali se pode ler: “Vademecum Vadetecum: pensamentos sobre moralidade individual” [Vademecum Vadetecum: Gedanken über die individuelle Sittlichkeit].

²⁸¹ GC 280. No fragmento preparatório, KSA 14, p. 263, Nietzsche registra: “mas talvez poderíamos construir, ornamentar muitos de seus [da *vita contemplativa* – JLV] edifícios ao nosso lado e em nosso sentido, para nosso sentido” [vielleicht aber könnten wir viele ihrer Bauwerke neben uns in unserem Sinn, zu unserem Sinn, umbauen, umschmücken].

²⁸² Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 96.

²⁸³ A 41.

²⁸⁴ A 440. O fragmento do verão de 1880, KSA 9, 4[46] p. 110s., traz a versão preparatória da hipótese de Nietzsche de que a *vita contemplativa* não tem qualquer relação com renúncia ou abdicação: “Negar o mundo *sem* o conhecer como uma *freira* – isso resultaria numa infrutífera solidão, talvez uma solidão melancólica, abdicadora – mas a *vita contemplativa* não tem nada a ver com renúncia” [Auf die Welt verzichten, *ohne* sie zu kennen, wie eine Nonne — dies giebt eine unfruchtbare Einsamkeit, vielleicht eine schwermüthige, entsagende — aber *vita contemplativa* soll nichts von Entsagung haben].

²⁸⁵ KSA 9, 4[257] p. 163. „Macht über sich selbst“.

que é “amigo da independência”.²⁸⁶ Não por acaso o essencial auto-conhecimento da *vita contemplativa* exige que a independência e o amadurecimento sejam os objetivos perseguidos pelo homem do conhecimento. É sumariamente importante reconhecer aqui que, livrar-se das opiniões dos outros²⁸⁷ ou conquistar poder sobre si próprio, significa não mais sofrer com as opiniões acerca da doença, ou seja, com aquela premissa que compunha a ordenação moral, mas ao contrário, significa purgar ou esvaziar toda carga ilusória acrescentada às coisas: na *vita contemplativa* deve “haver elevação sem ilusões”.²⁸⁸

Nietzsche opõe claramente os homens pensadores e contemplativos – os que possuem avaliações próprias com típicas virtudes de soldado e que amam o perigo²⁸⁹ –, aos homens práticos – os que odeiam a solidão do deserto e preferem o bem-estar da redenção da ordem moral do mundo.²⁹⁰ A *vita practica* é renúncia e escravidão, fuga de si e estranhamento. Os homens práticos amaldiçoam o deserto pessoal e todo anseio é “pela dissolução num ‘fora de si’”.²⁹¹ Por isso registramos anteriormente as frequentes referências que Nietzsche faz à metáfora do deserto, numa alusão ao fato de que voltar ao deserto é precisamente um reencontro e reconquista daquele que é atraído pela paixão do conhecimento, pela *vita contemplativa*. Se os homens práticos recusam a solidão, os contemplativos fazem da solidão o retorno ao deserto: a conquista de si mesmo. Foi num fragmento do verão de 1880 que Nietzsche mais bem delineou o homem da *vita contemplativa*:

As virtudes de soldados e sua forma de serenidade vivem nos homens de ciência – neles falta a responsabilidade última. Eles são rigorosos para consigo mesmos, com os outros e não esperam pelo bem para se tornarem elogiados. São os mais valentes e possuem uma

²⁸⁶ KSA 9, 3[124] p. 87. „Freund der Wahrheit [...] Freund der Unabhängigkeit“.

²⁸⁷ Cf. KSA 9, 6[206].

²⁸⁸ KSA 9, 4[143] p. 137. „Daß es Erhebung ohne Phantasterei giebt, bitte beweist es täglich und stündlich! Freunde!“.

²⁸⁹ Cf. A 43: “O pensador necessita de fantasia, vôo, abstração, dessensualização, invenção, intuição, indução, dialética, dedução, crítica, coleta de material, pensamento impessoal, contemplação, visão de conjunto e, igualmente, justiça e amor em relação a tudo o que existe – mas todos esses meios já contaram *isoladamente* como fins e fins últimos, na história da *vita contemplativa*, e deram a seus inventores a beatitude que penetra a alma humana quando refulge um fim *último*”.

²⁹⁰ Cf. o aforismo 505 de *Aurora*, intitulado “Os práticos”: “Somos nós, pensadores, que temos de primeiramente constatar e, se necessário, decretar o *gosto agradável* de todas as coisas. As pessoas práticas terminam por adotá-lo de nós, a sua dependência em relação a nós é incredivelmente grande, o mais ridículo espetáculo do mundo, por mais que o desconheçam e orgulhosamente nos ignorem, a nós, os não-práticos: eles até menosprezariam sua vida prática, se quiséssemos menosprezá-la: – algo a que poderia nos incitar, de vez em quando, um pequeno desejo de vingança”.

²⁹¹ A 549.

preferência para o perigo, devem se tornar habilidosos para arriscar a vida ao conhecimento: eles odeiam as grandes palavras e são inofensivos, e quase que dadivosos.²⁹²

O mais importante é que o auto-conhecimento da *vita contemplativa*, pertencente àqueles homens atraídos pela paixão do conhecimento, precisa se desdobrar num imenso projeto de jardinagem em si mesmo. O pensador da *vita contemplativa*, o que retorna à solidão de seu deserto para uma gloriosa reconquista de si mesmo, precisa aprender a arte de jardinar: “Ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!”²⁹³ Quando Nietzsche exige o aprendizado da arte da jardinagem, pretende falar do imenso processo de auto-formação, da experiência de se vivenciar novas formas de vida. Trata-se de moldar a si mesmo tal como o jardineiro cuida das suas plantas: cultivando, embelezando, enfim, tomando a si mesmo como objeto de auto-formação experimental.²⁹⁴ Com forças reconquistadas, o espírito livre precisa desdobrar o auto-conhecimento em “*liberdade artística*” que cria “muitas formas”²⁹⁵, experimentando outros estilos de vida à medida em que ele se distancia da ilusão da ordenação moral do mundo, após tê-la feito esvaziar por completo graças à sua paixão do conhecimento.

Se a supressão da ordenação moral do mundo e o indispensável auto-conhecimento são fundamentais para a experimentação de novas formas de vida, mais do que qualquer outro momento, a partir daqui o homem do conhecimento precisa compreender que, em se tratando de experimentação, a paixão do conhecimento não tem nada a ver com a rígida seriedade típica dos “mestres da finalidade da existência”. Por isso que o esboço da *vita contemplativa*, no interior da paixão do conhecimento, não remonta a nenhuma exigência última como se tudo tivesse “sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser

²⁹² KSA 9, 4[317] p. 179. „In den wissenschaftlichen Menschen leben die Tugenden der Soldaten und ihre Art Heiterkeit — es fehlt ihnen die letzte Verantwortlichkeit. Sie sind streng gegen sich, gegen einander und erwarten für das Gute nicht, gelobt zu werden. Sie sind männlicher und haben eine Vorliebe für Gefahr, sie müssen sich tüchtig machen, das Leben für die Erkenntniß aufs Spiel zu setzen: sie hassen die großen Worte und sind harmlos, und etwas geckenhaft“.

²⁹³ A 382.

²⁹⁴ KSA 9, 7[30] p. 324. “Eu posso tratar a mim tal como um jardineiro às suas plantas: [...] procedendo para comigo mesmo como numa jardinagem, cuidando artisticamente ou fazendo secar” [Ich kann mich ganz so behandeln wie ein Gärtner seine Pflanzen: [...] so gärtnerhaft gegen mich zu verfahren, künstlich pflegen oder verdorren machen].

²⁹⁵ Cf. KSA 9, 6[147] p. 234. “Nós podemos moldar muitas formas a partir de nossas forças, ou também da ausência de forma. Há uma certa *liberdade artística* na apresentação de nosso ideal que podemos alcançar” [Wir können aus allen unseren Kräften viele Gestalten formen, oder auch die Absenz der Gestalt. Es giebt eine gewisse künstlerische *Freiheit* in der Vorstellung unserer Muster, die wir erreichen können].

humano”.²⁹⁶ A paixão do conhecimento do espírito livre não se confunde com uma “máquina pesada, escura e rangente” que tudo leva “à sério”²⁹⁷, mas é leve, sutil, capaz de brincar e, sobretudo, hábil em ver beleza no mundo. Queremos dizer que, através da paixão do conhecimento, o espírito livre aprende também que sua ciência e auto-conhecimento devem ser capazes de ver o belo no mundo.

Aqui, então, estamos no núcleo da seara inicial da primeira variante do conceito de experimento: a unidade entre ciência e arte. Além do auto-conhecimento indispensável à experimentação, desdobrando-se em auto-formação, a paixão do conhecimento ensina ao espírito livre a ver beleza no mundo; e não apenas naquilo que é necessário no mundo e na vida, mas inclusive na própria maldade e no feio: ou seja, a paixão do conhecimento embeleza o próprio homem.

1.4. PAIXÃO DO CONHECIMENTO E AUTO-FORMAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA

A unidade entre ciência e arte é uma hipótese que vimos reafirmando ao longo desse texto. Desde os primeiros planos de livros da primeira fase, até os textos em que Nietzsche trabalha a noção de que a ciência seria a prolongadora da arte – hipótese que marca *Humano, demasiado Humano* –, ciência e arte possuem uma estreita ligação. No âmbito de *Aurora* e *A Gaia Ciência* essa hipótese se consolida e, ao mesmo tempo, reforça a dimensão estética da noção de experimento.²⁹⁸

Os textos a partir de 1880 circundam a questão canônica que, através da paixão do conhecimento, o homem precisa tratar “de considerar e formar esteticamente o mundo”.²⁹⁹

²⁹⁶ GC 1.

²⁹⁷ GC 327.

²⁹⁸ O aforismo d’*A Gaia Ciência* 113, intitulado “A teoria dos venenos”, Nietzsche menciona precisamente a importância da coexistência entre pensamento científico, as vivências e as forças artísticas, ou seja, uma unidade entre arte e ciência, a fim de poder experimentar outras formas de vida. Trata-se da importância da mistura de venenos, quer dizer, reunir os mais variados impulsos para que coexistam no interior do homem e, dessa forma, um “sistema orgânico mais elevado” venha à luz: “E como ainda está longe o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico, em que se formará um sistema orgânico mais elevado, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador, tal como agora os conhecemos, pareceriam pobres antiguidades!”. Portanto, na medida em que ciência e estética coexistem, outras formas de vida mais ricas serão possíveis; **a experimentação, portanto, pressupõe a unidade ciência e arte.**

²⁹⁹ Brusotti, M. *Erkenntnis als Passion: Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhliche Wissenschaft*. p. 216. In: Nietzsche-Studien 26(1997), p. 199-255. „Vor allem geht es darum, die Welt ästhetisch zu betrachten und zu gestalten“. A análise da hipótese da unidade entre arte e paixão do conhecimento no âmbito de *Aurora* e *A Gaia Ciência* é amplamente devedora desse artigo de Brusotti.

Chamemos atenção ao fato de que essa hipótese ocorre no mesmo período em que Nietzsche está preocupado em pôr um fim na ilusão da ordenação moral do mundo, a fim de suprimir todo juízo e relegar aos espíritos livres a tarefa da auto-formação exclusivamente experimental. Em outros termos, na medida em que Nietzsche freqüenta com uma intensidade maior o problema de esvaziar os “sentimentos superiores” – oriundos do mundo imaginário e irreal –, a fim de congelar tanto os erros da razão (*Humano...*) quanto suprimir a ordenação moral do mundo através da paixão do conhecimento (*Aurora* e *A Gaia Ciência*), ao mesmo tempo ele se aproxima cada vez mais de um tratamento estético do homem e do mundo.

Embora se possa considerar que o tratamento exclusivamente estético não alcança sua completude nesta segunda fase, em todo caso, Nietzsche esboça explícito interesse em reduzir a moral à estética, quer dizer, para além da ilusão moral o espírito livre aprende a considerar esteticamente tudo o que há de “necessário” no mundo e no homem. Esse argumento é registrado no fragmento da primavera/outono de 1881, preparatório à *Gaia Ciência*:

O belo, o grotesco, etc. é o juízo antigo. Tão logo se reivindique a *verdade absoluta*, o juízo estético se transforma em *exigência* moral. Tão logo *negamos* a verdade absoluta, devemos renunciar a toda *exigência absoluta* e recolhermo-nos a um *juízo estético*. *Esta é a tarefa* – lutar com os *mesmos direitos por uma abundante* avaliação de valores estéticos: como fato último para cada um dos indivíduos e a medida das coisas. *Redução da moral à estética!!!*³⁰⁰

O texto acima termina com um mote que lembra bastante um panfleto político, numa clara alusão a certo engajamento na luta pela supressão da ilusão da ordenação moral: “redução da moral à estética!!!”. É assim que Nietzsche vai se aproximando cada vez mais da consideração estética do mundo.

³⁰⁰ KSA 9, 11[79] p. 471. „Das Schöne, das Ekelhafte usw. ist das ältere Urtheil. Sobald es die *absolute Wahrheit* in Anspruch nimmt, schlägt das *aesthetische Urtheil* in die *moralische Forderung* um. Sobald wir die *absolute Wahrheit leugnen*, müssen wir alles *absolute Fordern* aufgeben und uns auf *aesthetische Urtheile* zurückziehen. *Dies ist die Aufgabe* — eine Fülle *aesthetischer gleichberechtigter Werthschätzungen* zu creiren: jede für ein Individuum die letzte Thatsache und das Maaß der Dinge. *Reduktion der Moral auf Aesthetik!!!*“. Abel, G. *op.cit.*, p. 19 ao analisar o estatuto do texto d’*A Gaia Ciência*, toma-o no rigoroso sentido de uma “ciência *estética*” na medida em que ele considera não haver qualquer separação entre ciência e arte: “Se a moral deve ser reduzida neste rigoroso sentido à estética, então a *Gaia Ciência* deve ser necessariamente uma ciência *estética*” [wenn Moral in dem skizzierten Sinne auf *Ästhetik* reduziert werden muß, dann muß fröhliche Wissenschaft notwendigerweise *ästhetische* Wissenschaft sein].

Se a supressão de toda avaliação moral não toma pleno corpo nesta segunda fase, porém, como se vê, o interesse de Nietzsche para isso é explícito. Além disso, numa anotação do outono de 1881, em torno do fragmento de preparação ao aforismo 276 d'*A Gaia Ciência* intitulado “Para o Ano Novo”, Nietzsche repete mais uma vez a mesma intenção de redução da moral à estética, ou ainda, assumir a tarefa de aprender a ponderar as coisas com uma balança menos moral e mais estética: “**Meu desejo é que se arriscasse avaliar menos com balanças morais e muito mais com as estéticas**, e que, por fim, a moral fosse sentida como o monumento de um tempo que foi deixado para trás e da incapacidade estética”.³⁰¹ A maior aproximação com a estética fica mais bem compreendida através do papel que a paixão do conhecimento ocupa nesta fase e, sobretudo, o efeito que ela exerce retirando as fantasmagorias do real.

Dessa forma se estreitam os laços entre paixão do conhecimento e estética, cuja relação confere ao espírito livre a habilidade de considerar o mundo e o homem como fenômenos estéticos, isto é, a ver beleza no mundo. A continuação do fragmento de preparação a “Para o Ano Novo” arremata a questão: “Aprendamos a ver beleza nas coisas e a nos deleitarmos com isso: assim tornaremos belas as coisas –, mas sem conduzir uma guerra contra o feio!”.³⁰² Porém, não se trata de mera oposição belo/feio, tal como procedem os metafísicos. Se assim o fosse, talvez Nietzsche estivesse caindo nas armadilhas dos “sentimentos superiores” da ilusão moral do mundo. Só através da paixão do conhecimento e seu efeito de esvaziamento dos narcóticos sobre o mundo é que se compreende em que medida é possível tornar as coisas belas: o “conhecimento passional, enfim, também conduz ao pensamento que confere uma significação estética à existência”.³⁰³

³⁰¹ KSA 14, p. 262. „Vs.: Mein Wunsch ist, daß immer weniger mit moralischen Wagschalen und immer mehr mit ästhetischen gewogen werde und daß man zuletzt die Moral als Merkmal der zurückgebliebenen Zeit und der ästhetischen Unfähigkeit empfinde!“. O grifo é nosso.

³⁰² KSA 14, p. 262. „Vs: Lernen wir die Dinge schön sehen und uns immer dabei wohlfühlen: so werden wir die Dinge schön machen – aber führen wir keinen Krieg gegen das Häßliche!“.

³⁰³ Brusotti, M. *op.cit.*, p. 216. „leidenschaftlicher Erkenntnis führt also schließlich zu dem Gedanken, der dem Dasein eine ästhetische Bedeutung verleiht“. É importante observar a gradativa aproximação de Nietzsche com o pensamento mais abismal: o sim ao destino, *amor fati*, o eterno retorno. O livro IV d'*A Gaia Ciência* é inaugurado precisamente pelo pensamento do *amor fati* e termina com a alusão ao “maior dos pesos”. (Cf. EH *Assim falou Zarathustra*, 1). Num fragmento da primavera/outono de 1881, KSA 9, 11[141], Nietzsche esboça, pela primeira vez, um plano para o eterno retorno. Dentre os mais variados temas se encontram precisamente as questões que viemos trabalhando até o momento, p.ex., “a incorporação dos erros fundamentais”, “a incorporação das paixões”, a “incorporação da paixão do conhecimento”, a “inocência: o

O ponto de partida, porém, é precisamente a hipótese de que a paixão do conhecimento reduz o espaço das coisas imaginadas e acaba por purificar os chamados “sentimentos superiores”. Em face de um “supersticioso temor”, o oprimido que é arrebatado pela ordenação moral das coisas evita levar às últimas conseqüências todas as possibilidades de se extrair da vida aquilo que ela tem de mais intensa e, por conseqüência, acaba estragando “seu próprio sentido e gosto pelo que é real”.³⁰⁴ Através da paixão do conhecimento, contudo, as fantasmagorias são esvaziadas e o espírito livre pode novamente “se alegrar” com o real, ou melhor, **com um novo saber acerca do real**. Em suma, o espírito livre reaprende o prazer e a alegria com o real na medida em que a paixão do conhecimento opera congelando a ilusão da ordenação moral do mundo. No aforismo de *Aurora* intitulado “Alegria com o real”, encontramos a hipótese de que a alegria só emerge depois de muito nos deleitarmos com as coisas irreais, ou seja, com o excesso de coisas imaginadas ou com os “sentimentos superiores”: “Nossa atual inclinação para a alegria com o real – quase todos a temos – pode ser compreendida apenas por termos tido alegria com o irreal durante muito tempo e até nos saciarmos. Tal como agora se apresenta, sem escolha e sutileza, não é uma inclinação inócua: – seu menor perigo é a falta de gosto”.³⁰⁵

Para evitar quaisquer confusões, a alegria com o real não significa uma espécie de redução às coisas mesmas; no âmbito de *Aurora* e *A Gaia Ciência* significa se alegrar com um saber acerca do real, alcançado precisamente através da paixão do conhecimento: “Portanto, aqui é especificado que a felicidade dos homens do conhecimento não consiste

indivíduo como experimento” e, por fim, o “maior dos pesos: o eterno retorno”. Note-se que já à época d’*A Gaia Ciência* Nietzsche registra num caderno de notas a ocorrência do eterno retorno, como aquele tema que “precisaria de ‘milênios’ a fim de se tornar algo” (KSA 14, p. 231). Sobre o tema da relação entre moral e amor fati, cf. também Azeredo, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

³⁰⁴ A 33.

³⁰⁵ A 244. Uma noção recorrente em torno da alegria com o real é o riso, que por sua vez, é capaz de equipar o espírito livre com a mais intensa leveza diante do mundo e da vida. A gravidade do “espírito de peso” (Zaratustra) dará lugar à leveza do imoralismo daquele que converteu sua razão em razão estética. Em todo caso, queremos deixar registrado que Nietzsche já trata da questão do riso como redentor do absurdo na sua segunda fase de produção, especialmente em *Humano, demasiado Humano* e *A Gaia Ciência*. À essa época o riso encontra felicidade precisamente onde “existe prazer no absurdo [...], pois nos liberta momentaneamente da coerção do necessário, do apropriado e experimentado” (HH 213). Cf. ainda Schmid, W. *op.cit.*, p. 59: “Duas formas marcantes do procedimento da arte da vida, que ele [Nietzsche – JLV] pratica e reflete, são o riso... e o silêncio” [Zwei markante Verfahrensweisen der Lebenskunst, die er praktiziert und reflektiert, sind das Lachen... und das Schweigen]. A última parte de nossa pesquisa voltará ao tema do riso, e nossa conclusão à questão do silêncio.

na felicidade com a realidade, mas sim num *saber acerca da realidade*”.³⁰⁶ Trata-se, pois, de corresponder à alegria com o real a alegria com o saber acerca da realidade, a fim de compreender em que sentido os espíritos passionais possuem a felicidade: “Portanto, deve-se acreditar que a felicidade que hoje nos é própria está no realismo, em sentidos o mais agudos possível e apreensão o mais fiel possível do real, ou seja, não na realidade, mas no *saber acerca da realidade*”.³⁰⁷

Depois que a paixão do conhecimento reduziu o espaço das coisas irreais e imaginadas da ilusão moral, dando ao espírito livre a capacidade para se alegrar novamente com o saber acerca da realidade, ele está, finalmente, preparado a considerar como belo tudo o que há de necessário no mundo. Isso significa que a paixão do conhecimento produz uma “nova forma de vida passional” que, muito além de apenas se alegrar com o real, é capaz de considerá-lo belo, bem como ver beleza em tudo o que é necessário no mundo. Como se vê, a arte depende claramente da paixão do conhecimento, especialmente porque o espírito passional cria as condições para aumentar o gosto pelo mundo e a vida, através da ação da paixão do conhecimento e seus efeitos, inclusive, sabendo agora que o “erro é condição da vida”: “A paixão do conhecimento é a condição fundamental para dar um significado estético à existência, e aumentar *nosso gosto* por ela”.³⁰⁸

Os primeiros registros da hipótese que a ciência deve ver beleza e pôr beleza no mundo datam da época de *Aurora* – início de 1880. Como vimos anteriormente, *L’Ombra di Venezia* marca uma virada na compreensão de ciência nesta segunda fase: da ciência como propedêutica para ciência como paixão do conhecimento, quando os espíritos passionais começam a aprender a “arte de jardins” como fala Nietzsche. Não por acaso, a propósito da relação entre conhecimento e estética, os textos em torno de *Aurora* introduzem a primeira premissa para os homens passionais, os filósofos do conhecimento:

³⁰⁶ Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 266. „Hier wird also präzisiert, daß das Glück des Erkennenden nicht in der Realität, sondern im *Wissen um die Realität* besteht“.

³⁰⁷ A 433. Segundo Nietzsche, os artistas são os porta-vozes dessa nova concepção do real. Ora, se por um lado a paixão do conhecimento conduz à alegria com o saber acerca do real, por outro lado, são os “artistas do século” e o assim chamado “*realismo*” na arte que comunicam as “bem-aventuranças da ciência” (A 433). No fragmento preparatório a esse aforismo, KSA 14, p. 222, Nietzsche registra que somente os “artistas estariam tão realisticamente alegres, ao passo que os homens não se sentem tão bem em sua realidade” [Vs. wären die Künstler jetzt zu aller Freude so realistisch – während doch die Menschen sich gar nicht in ihrer Realität wohl befinden]. Isso reafirma ainda mais em que medida os artistas, poetas, etc. serão, doravante, os arautos das novas virtudes.

³⁰⁸ KSA 9, 11[162] p. 504. „Irren die Bedingung des Lebens [...]. Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, *unseren Geschmack* an ihm mehren, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß“.

começar embelezando a própria ciência, ou seja, retirar tudo o que nela havia de “feia, seca, desconsolada, morosa, difícil” a fim de “nela misturar tanta indeterminação, desrazão e devaneio que se possa nela passear ‘como na natureza selvagem’, mas sem esforço e tédio”.³⁰⁹

Numa carta à época de *Aurora*, KGB III/1, n. 119, Nietzsche reconhece em si mesmo atravessar um lento e prolongado “estado passional”. Parece que a frieza da ciência à época de *Humano...* se transfere à passionalidade de *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Por isso mesmo que os filósofos passionais precisam começar embelezando a própria ciência: “Os filósofos hoje, como artistas-decoradores da ciência, eles dispõem com o máximo de efeito <<a>> natureza”.³¹⁰ Os filósofos que aprenderam a arte de jardins e, portanto, que embelezam o mais vulgar, restabelecem beleza à ciência inclusive ali onde ela é mais feia. O argumento é assim arrematado: “ ‘Retorno à ciência! À natureza e naturalidade da ciência!’ – com o que talvez *principie* uma época que descubra a mais forte beleza justamente nas partes ‘feias, selvagens’ da ciência”.³¹¹ Em suma, a tarefa dos homens do conhecimento de embelezar a ciência combina plenamente com a função mesma da ciência, mas só quando ela é compreendida como paixão do conhecimento.

Ao tornar a ciência passional, o espírito livre ou o homem do conhecimento já tem os meios adequados para considerar as coisas belas: “De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são?”.³¹² A resposta é evidente: a paixão do conhecimento.³¹³ Se a mais suprema forma de felicidade para o homem do conhecimento é precisamente o “*saber acerca da realidade*” – depois que a paixão do conhecimento esvaziou as ordenações morais e criou novamente as condições de alegria com o real –, na medida em que a felicidade aumenta, a beleza no mundo se intensifica na mesma grandeza. A diferença mais básica, portanto, entre o homem passional

³⁰⁹ A 427.

³¹⁰ KSA 9, 4[54] p. 112. „Die Philosophen jetzt als Dekorationskünstler der Wissenschaft, sie arrangiren effektvoller <<die>> Natur“.

³¹¹ A 427. No fragmento preparatório a esse aforismo, curiosamente Nietzsche menciona A. Comte como o filósofo que mais bem cumpriu a tarefa de embelezar a ciência: “embelezamento da ciência (Comte)” [Verschönerung der Wissenschaft (Comte)].

³¹² GC 299.

³¹³ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 270: “a ciência (e com ela Nietzsche), avalia esteticamente o feio enquanto tal. Aí, o conhecimento da realidade mais feia é sentida como belo [...]” [die Wissenschaft (und mit ihr Nietzsche) wertet das Häßliche als solches ästhetisch auf. Da die Erkenntnis auch der häßlichsten Wirklichkeit als schön empfunden wird [...]].

que conhece e os outros é que estes últimos “pensam que a realidade é feia”, ao passo que os primeiros sabem que “o conhecimento até da realidade mais feia [é] seja belo..., que quem sabe muito esteja bem longe, enfim, de achar feio o imenso conjunto da realidade, cuja descoberta sempre lhe deu felicidade”.³¹⁴

Há um detalhe que é acrescentado por Nietzsche nesse mesmo aforismo de *Aurora*. A paixão do conhecimento não apenas vê beleza em torno do mundo; mais do que isso, na medida em que a felicidade do homem que conhece aumenta, ele aprende também a pôr beleza nas próprias coisas. Além de se alegrar novamente com o real vendo beleza nas coisas mais feias, o espírito passional dá um passo além e também **aprende a pôr beleza nas coisas mesmas do mundo**: “A felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há; o conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas* coisas; – que a humanidade vindoura dê testemunho dessa afirmação!”.³¹⁵

O tema da unidade entre ciência e arte – ou paixão do conhecimento e estética – alcança seu ponto máximo n’*A Gaia Ciência*, especialmente no aforismo já mencionado por nós intitulado “Para o Ano Novo” que introduz o Livro IV. Ali, além de ocorrer o debate em torno da ponderação com a balança estética e não mais moral, ocorre também a mesma formulação que aparecia em *Aurora*, i.é., aprender a considerar e pôr beleza no mundo. A diferença cabal é que no texto de 1882 Nietzsche traz o registro do *amor fati* pela primeira vez em obras publicadas. Isso significa que Nietzsche intensifica a compreensão da alegria com o real e, além disso, a própria consideração que o espírito livre precisa fazer a respeito do mundo. Não basta, pois, apenas considerar e pôr beleza em torno das coisas, mas considerar como **necessárias** todas as coisas do mundo enquanto ato do mais supremo amor para, daí sim, aprender a considerar beleza na própria necessidade do mundo:

Também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo

³¹⁴ A 550. Num fragmento do verão de 1880, KSA 9, 4[44] p. 110, que se relaciona com o 550 de *Aurora*, ao falar da relação felicidade/conhecimento, Nietzsche dialoga novamente com Schopenhauer e o gênio, embora no aforismo publicado este diálogo não apareça. Se, como vimos, o gênio e a genialidade de Schopenhauer já haviam sido criticados em *Humano...*, precisamente porque faltava ao gênio “o espírito científico” (HH 635), à época de *Aurora* essa crítica é feita na medida em que falta em Schopenhauer a habilidade de tornar as coisas belas através do conhecimento passional.

³¹⁵ A 550.

que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!³¹⁶

Quando o espírito livre atinge o ponto mais alto da existência, a sua “providência pessoal” – quando ele também considera belo “o próprio caos da existência” –, o espírito passional é atravessado por uma das liberdades mais intensas: alegrar-se não só com o real, mas **alegrar-se com a necessidade de todas as coisas da realidade**, consciente de que para se tornar o que é pressupõe reconhecer que “tudo se revela como algo que ‘tinha de acontecer’”, e que “todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*”.³¹⁷ A consideração estética do mundo, pois, depende sumariamente da paixão do conhecimento e seus efeitos. Só depois de restituir às coisas o que é seu e, portanto, alegrar-se diante do real e sua necessidade, a considerar inclusive o “tinha de acontecer” como belo, reconhecendo beleza na própria necessidade, o espírito livre apanha o fruto maduro desse processo: a leveza. Uma espécie de somatória de sabedoria prática e teórica cujo auto-conhecimento teórico-passional tem um desdobramento prático tanto de auto-formação quanto de embelezamento do mundo.

A conseqüência da estreita relação entre paixão do conhecimento e estética é a ampliação do “reino da beleza”. Isso significa que além da alegria e do prazer com o real, o espírito livre aprende também outra alegria: “o prazer pelo estranho como alimento”³¹⁸, em que estranho é entendido aqui enquanto alegria com os homens.³¹⁹ A paixão do conhecimento, pois, mais do que habilitar o homem que conhece a considerar as coisas do mundo como belas, faz com que o próprio homem seja compreendido como obra de arte e, neste caso, como necessariamente belo. Tal como o conhecimento que torna belas todas as coisas, a mesma paixão precisa fazer manifestar a beleza pessoal de cada homem:

³¹⁶ GC 276. Cf. a variação deste aforismo no fragmento do outono de 1881, KSA 9, 15[20] p. 643: “Primeiro o necessário – e isso da maneira mais bela e perfeita que podes! ‘Ama aquilo que é necessário’ – amor fati” [Zuerst das Nöthige — und dies so schön und vollkommen als du kannst! „Liebe das, was nothwendig ist“ — amor fati].

³¹⁷ GC 277.

³¹⁸ KSA 9, 6[450] p. 315. „Zur Nahrung haben wir die Lust am Fremden“.

³¹⁹ Num fragmento do final de 1880, KSA 9, 7[291], Nietzsche registra que aprender a tornar belas também as coisas humanas começa transfigurando o próprio sofrimento em arte: “ver seu sofrimento interno como um drama é um grau mais elevado do que simplesmente sofrer” [wie ein Drama sein Inneres leiden sehen ist ein höherer Grad als nur leiden]. Trata-se de considerar a si mesmo como auto-espectador, mais ou menos como a “compensação de poeta” que sente “prazer em expressar” o “seu sofrimento” [Compensation des Dichters, seine Leiden und die *Lust* des Ausdrucks derselben – KSA 9, 7[292]].

Assim como vagueamos na natureza, astutos e alegres, para descobrir e como que flagrar a beleza própria de cada coisa [...], assim também deveríamos vaguear entre os homens, como seus descobridores e observadores, tratando-os bem e mal, para que sua beleza própria se manifeste, que neste se desenvolve de maneira solar, naquele, de maneira tormentosa, e num outro, somente na penumbra e com céu chuvoso.³²⁰

Parece que essa formulação subscreve a questão anterior que rezava ponderar as coisas com uma balança menos moral e mais artística. Além disso, intensifica nossa hipótese de que o experimento pressupõe o esvaziamento da ilusão da ordenação moral do mundo. Para que além do mundo, também o homem seja considerado belo, como algo que deve manifestar sua beleza pessoal, a balança do juízo e do sentimento moral deve ser substituída pela balança artística da paixão do conhecimento. Considerar o homem e o mundo como obra de arte, a fim de tornar belas as coisas e os homens, implica no congelamento dos erros da razão e da própria ilusão da ordenação moral. Para que o experimento possua um desdobramento estético, o juízo moral precisa ser reduzido. Nietzsche quer inverter a antiga máxima de enxergar a beleza apenas no moralmente bom, para mostrar que o homem do conhecimento passional vê beleza até na maldade, de modo que é “proibido” a ele introduzir qualquer anteposto que ajuíze. A continuação do aforismo sugere precisamente essa inversão e, portanto, a ampliação do reino da beleza estendendo-o do mundo até os homens:

Então é proibido *fruir* os homens *maus* como uma paisagem selvagem, que tem suas próprias linhas e efeitos de luz ousados, se o mesmo homem surge a nossos olhos como uma distorção e caricatura e nos faz sofrer como uma mancha na natureza quando se faz de bom e obediente à lei? – **Sim, é proibido:** até agora permitiu-se apenas buscar a beleza no *moralmente bom* [...]. Tal como é certo haver, entre os maus, cem tipos de felicidade de que os virtuosos não suspeitam, neles também se acham cem tipos de beleza: e muitos ainda não foram descobertos.³²¹

Através da paixão do conhecimento, tanto o mundo quanto o homem são considerados belos; o espírito passional põe beleza em tudo o que há de necessário no mundo, bem como vaga pelos homens como descobridores de suas belezas pessoais, fruindo-a inclusive na maldade.

Como se vê, nos textos de *Aurora* e *A Gaia Ciência* se consolida a unidade entre estética e conhecimento. Graças a essa relação, a alegria do espírito passional com o mundo aumenta. Congeladas as ilusões da ordenação moral e conquistado o desejável auto-

³²⁰ A 468.

³²¹ A 468. O grifo é nosso.

conhecimento, o espírito livre pode novamente se alegrar com o real a fim de pôr beleza em tudo o que há de necessário nas coisas. A paixão do conhecimento é a via que conduz à consideração artística. Seja no estreitamento de laços entre moral e estética ou mesmo na redução da moral à estética, seja na consideração artística do mundo, dos sofrimentos internos e maldades pessoais do homem, a paixão do conhecimento ocupa uma função canônica de preparar as condições mais adequadas para a auto-formação do homem.

Mas é preciso dar um passo a mais. Para completar as condições do experimento, a paixão do conhecimento exerce um outro papel: ela ensina o espírito livre a considerar a si mesmo como experimento e, sobretudo, oferecer-se à experimentação. Além de considerar o mundo artisticamente, o espírito passional considera-se criador, poeta-autor da própria vida e, sobretudo, objeto de experimentação.³²² Em outros termos, significa precisamente intensificar a hipótese do experimento como auto-formação, pois na medida em que a paixão do conhecimento ensina o homem tomar-se a si como experimento, a auto-formação é corolário dessas condições estabelecidas.

Mais uma vez, o pano de fundo dessa hipótese é o efeito que a paixão do conhecimento exerce sobre a ilusão da ordenação moral. O aforismo de *Aurora* intitulado “Almas mortais!” traz a explicação de que a maior conquista do conhecimento foi precisamente o esvaziamento ou congelamento dos chamados “sentimentos superiores” que, neste caso, refere-se ao abandono da “crença numa alma imortal”³²³, que por seu turno é mais um elemento daquelas coisas irrealis que o homem ilusoriamente se alegrou durante muito tempo. Na medida em que o efeito da paixão do conhecimento é a diminuição do espaço das coisas irrealis, como a alma imortal, a ilusão da ordenação moral do mundo é substituída por “*estados experimentais*”, quer dizer, quando o espírito livre leva às últimas conseqüências a consideração da vida como “*existência provisória*”.³²⁴

Segundo Nietzsche, a substituição do juízo por estados experimentais cria a condição mais adequada para readquirir “a boa coragem” de novamente experimentar. A

³²² É preciso dizer que considerar a si mesmo como experimento, significa o mesmo que fazer o homem reconhecer a si próprio como obra de arte. A análise do homem como obra de arte também retornará no próximo capítulo, onde estará estreitamente associada com *Erlebnis*. A intensificação da auto-formação do homem pressupõe vivências, ou seja, na medida em que o homem acumula uma somatória de “eus” e é capaz de trocar frequentemente de fantasias, ascende à consciência do espírito livre a consideração de si mesmo como fenômeno estético e obra artística. O acúmulo de vivências implica na auto-consideração artística.

³²³ A 501.

³²⁴ A 453.

partir da “perda da crença” nas coisas imaginadas, segue-se um “movimento inverso”: “a interrupção do medo, da autoridade, da confiança, da vida conforme um instante, conforme metas toscas, conforme o mais evidente”. Segundo esse fragmento do outono de 1880, trata-se de conquistar uma nova confiança, qual seja, a confiança de uma nova “tentativa, uma experimentação, um sentimento de irresponsabilidade, de prazer na anarquia!”. Não por acaso, o arremate do fragmento registra que a “ciência” é o instrumento que atua “a serviço” da experimentação.³²⁵ As conquistas feitas pela paixão do conhecimento, portanto, inserem o homem na rota da experimentação; e não apenas o homem, mas sim a humanidade como um todo:

[...] e justamente por isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com o céu e o inferno. **Podemos experimentar conosco mesmos!** Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos – sim, antes teria sido blasfêmia e perda da salvação eterna apenas *pressentir* idéias como as que agora antecedem o nosso agir.³²⁶

A partir de *Aurora* a reivindicação de Nietzsche por uma filosofia do experimento se torna mais cada vez mais freqüente.³²⁷ Em partes isso se explica, como vimos, porque a partir de 1880 a noção de paixão do conhecimento ocupa um papel de extrema relevância nas considerações que Nietzsche faz sobre a ciência que, diga-se de passagem, é o móbil que impulsiona o conceito de experimentação.

Atente-se, por exemplo, a um detalhe importante do aforismo acima: “Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos”. Trata-se de compreender que o homem se lança ao sacrifício de si mesmo, por um lado, porque passa a reduzir a importância excessivamente pessoal que agrega a si mesmo e, por outro lado, porque se torna capaz de se converter em experimento para si próprio. Neste caso, somente depois que o homem passional é capaz de dizer “que importa eu!”³²⁸, é que se intensificam as condições para o experimento, de modo que tanto o homem quanto a humanidade inteira

³²⁵ KSA 9, 6[31] p. 200. „Aber der Verlust des Glaubens wird rüchbar unter allen Übrigen — und nun folgt nach: das Aufhören der Furcht, der Autorität, des Vertrauens, das Leben nach dem Augenblick, nach dem größten Ziele, nach dem Sichtbarsten: eine umgekehrte Bewegung leitet sich ein. Das Vertrauen ist noch am größten für das, was dem früheren Ziele am entgegengesetzt<est>en ist! Ein Versuchen und Experimentiren, ein Gefühl der Unverantwortlichkeit, die Lust an der Anarchie! [...] Die Wissenschaft tritt in ihren Dienst“.

³²⁶ A 501. Cf. também A 453, 547 e Kaufmann, W. *op.cit.*, p. 85, especialmente a nota 14. O grifo é nosso.

³²⁷ Cf., p.ex., A 187: “Tantos experimentos ainda devem ser feitos! Tanto futuro ainda tem de vir à luz!”.

³²⁸ A 547.

podem se converter em objeto de experimentação.³²⁹ Como não há uma finalidade para o homem, como “não importa o quanto a humanidade possa ter evoluído” e como “para ela não há transição para uma ordem mais alta”³³⁰, resta apenas considerar a si própria objeto de experimento. É como se disséssemos que o homem e a humanidade conquistam uma nova liberdade: aquela da auto-experimentação, da disposição para considerar-se objeto de tentativa e experimento.

Como se vê, essa é uma hipótese muito freqüente nos textos a partir de 1880: fazer com que o homem, através dos efeitos da paixão do conhecimento³³¹, considere a si próprio como cobaia e, sobretudo, que experimente possibilidades de vida tal como o pesquisador que faz experimentos com a ciência: “examinar sua vivência de modo rigoroso e verdadeiro, como um experimento científico”.³³² Na medida em que a paixão do conhecimento atua sobre o homem fazendo com que ele se ofereça em sacrifícios e experimente consigo mesmo, a própria experimentação se converte em “uma questão de consciência para o conhecimento”. Quando os espíritos passionais se tornam “intérpretes” das experimentações, do experimento consigo e com possibilidades de vida, eles reconhecem a si como objeto mesmo de experimento, ou seja, cobaias para si próprios: “Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências de modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”.³³³

Já registramos que, a partir do embate entre a ilusão da ordenação moral do mundo e a paixão do conhecimento, são dadas as condições mais adequadas para a

³²⁹ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 282: “Ao homem do conhecimento estão abertos o experimento e a auto-experimentação. [...] A liberdade para o experimento é igualmente a disposição para grandes sacrifícios. [...] Precisamente porque se suprime o forte interesse pessoal na salvação da alma, a filosofia experimental surge, de certa forma radical, pronta para grandes sacrifícios” [Dem Erkennenden steht nun jeder Versuch und Selbstversuch offen. [...] Die Freiheit zum Experiment ist zugleich Bereitschaft zu den größten Opfern. [...] Gerade weil das starke persönliche Interesse an der Rettung der Seele entfällt, entsteht eine derart radikale, zu den größten Opfern bereite Experimentalphilosophie]. Ressaltemos ainda que, segundo Brusotti, a própria ciência exige o “caráter experimental” [experimenteller Charakter] e, sobretudo, que o homem do conhecimento seja capaz de oferecer a si mesmo em sacrifício ao conhecimento, bem como se lançar incondicionalmente ao risco [unbedingte Risikobereitschaft] (idem, p. 281).

³³⁰ A 49.

³³¹ Cf. o fragmento do inverno de 1880/81, KSA 9, 8[103] p. 404, no qual Nietzsche faz uma das primeiras alusões “à longa sombra do cristianismo (e também a filósofos como Sócrates)” [Die langen Nachschatten des Christenthums (auch die Philosophen wie Socrates)], como as estruturas que mais contribuíram para produção das coisas irreais e imaginadas, cujo esvaziamento é “tarefa da ciência” [Aufgabe der Wissenschaft].

³³² KSA 9, 6[323] p. 280. „Sein Erlebniß so streng und wahrhaftig ansehen, wie ein wissenschaftliches Experiment“.

³³³ GC 319.

experimentação, ou seja, para oferecer-se em sacrifício ao conhecimento e à experimentação: “então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de toda espécie de heroísmo, séculos de experimentação, que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o momento”.³³⁴ Porém, não se trata girar de em falso numa experimentação sem fim. Na medida em que a paixão do conhecimento e seus efeitos abrem espaço para a experimentação – atuando dessa forma como móbil para o conceito de experimento –, oferecer-se ao sacrifício e ao experimento consiste em levar a termo precisamente o processo de auto-formação. Por isso não é mera experimentação mas, sobretudo, experimento que é essencialmente prático cuja finalidade é tornar-se o que se é. Dessa forma, a ciência ou paixão do conhecimento não habilita o homem ao experimento que conduz à “verdade”, mas sim à “forças constitutivas criadoras e formadoras”.³³⁵ Neste caso, se por um lado o experimento está numa seara muito próxima da experimentação científica, por outro lado não se trata de uma investigação teórica sobre a verdade, mas sim, um conceito essencialmente prático que torna o homem quem ele é.

A relação do experimento não com a verdade, mas com forças constitutivas e criadoras deve remontar novamente à influência exercida por Emerson sobre Nietzsche. À cara hipótese de Nietzsche que reza que o valor da vida não pode ser avaliado, encontra pleno eco nos escritos de Emerson.³³⁶ O fragmento do outono de 1878, por exemplo, reza: “Emerson pensa: ‘O valor da vida estaria em suas capacidades *inescrutáveis*: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim’. Esta é a atmosfera do andarilho”, “a porta”, acrescenta Nietzsche, pela qual “atravessa o criador”.³³⁷ Para além do embate com E. Dühring a propósito do valor da vida³³⁸, quando Nietzsche circunda o tema em torno da impossibilidade de avaliá-la, pretende fazer a indicação de que o processo experimental de se tornar quem se é está para além dos juízos

³³⁴ GC 7. Ressaltamos uma vez mais que isso não significa que a paixão do conhecimento tenha prerrogativa de prescrever algo.

³³⁵ KSA 9, 15[7] p. 635s. „Ist es denn „die Wahrheit“, welche allmählich durch die Wissenschaft festgestellt wird? [...] sie ist eine schaffende bildende constitutive Gewalt und kein Gegensatz...“.

³³⁶ Cf., p.ex., Emerson, R.W. *op.cit.*, p. 311s.

³³⁷ KSA 8, 32[15] p. 562. „Emerson meint, „der Werth des Lebens läge in den unergründlichen Fähigkeiten desselben: in der Thatsache, daß ich niemals weiß, wenn ich mich zu einem neuen Individuum wende, was mir widerfahren mag.“ Das ist die Stimmung des Wanderers [...] – der Schöpfer geht durch eine Thür hinein bei jedem Individuum“.

³³⁸ Cf. o extenso fragmento do verão de 1875, KSA 8, 9[1], onde Nietzsche discute diretamente a questão com Dühring.

que se fazem acerca do valor da vida. Não cabe produzir opiniões sobre doenças ou narcóticos sobre o mundo e a vida, ou melhor, não cabem ilusões de ordenação moral que agregam pseudo-valores à vida; ao contrário, na auto-formação ético-estética do homem, cabe a ele simplesmente oferecer-se em sacrifício à experimentação.

Se Nietzsche fala na esteira de Emerson que a vida é impenetrável e que seu valor é indizível sob pena de injustiça, isso significa que ao espírito passional resta apenas a experimentação de novas formas de vida, resta a ele a aplicação de forças constitutivas e criadoras e não forças cujo objetivo é dizer o valor da vida, avaliá-la segundo um modelo.³³⁹ Num fragmento do início de 1880 à época de *Aurora*, Nietzsche arremata essa questão quando se refere aos espíritos livres: “Os espíritos livres experimentam outras formas de vida, **não-avaliáveis**. Os homens morais murchariam o mundo. As estações de experimento da humanidade”.³⁴⁰ Avaliar o valor da vida pressupõe querer melhorá-la posteriormente, ou se converter nos presunçosos que se arrogam o monopólio da virtude. Para além de quaisquer avaliações ou acesso conceitual à vida, tornar-se o que se é ganha paulatinamente o estatuto de *pathos*.

Os espíritos livres precisam reconhecer que a vida pulsa com mais intensidade ali onde ela está para além da avaliação e, portanto, puramente *pathos*; e que o experimento com novas formas de vida já pressupõe os efeitos da paixão do conhecimento que suprimem a ilusão da ordenação moral do mundo e da vida; ou ainda, precisam reconhecer que a vida é essencialmente experimento, e que devem fazer da “vida um experimento e um monumento à tua experimentação”.³⁴¹ Em suma, na medida em que se somam aos efeitos da paixão do conhecimento – especialmente aqueles no tocante à supressão da ordenação moral – a hipótese nietzscheana de que o valor da vida não é avaliável, resta ao espírito livre apenas se lançar em sacrifício, quer dizer, levar a termo o projeto em que toma a si mesmo como experimento a fim de pôr em curso forças constitutivas e criadoras de novas possibilidades de vida.

³³⁹ O segundo capítulo da nossa pesquisa aborda este tema, em especial quando a idéia de ‘tornar-se o que se é’ passa a ser compreendida diretamente como *pathos*, através da *Erlebnis*.

³⁴⁰ KSA 9, 1[38] p. 14. „Freie Geister versuchen andere Arten des Lebens, unschätzbar! die moralischen Menschen würden die Welt verdorren lassen. Die Versuchs-Stationen der Menschheit“. O grifo é nosso. Cf. também KSA 9, 11[182].

³⁴¹ Fragmento de novembro de 1882/fevereiro de 1883, KSA 10, 4[266] p. 183: „Dein Leben ein Versuch und Denkmal deines Versuchs“.

Ao falar de experimento, pois, referimo-nos à noção cuja finalidade é precisamente “experimentar outras formas de vida” e, portanto, que objetiva tornar-se o que se é. Idéia que carrega em si a habilidade do espírito livre em “trocar de pele”, em oposição àqueles que sequer ousam mudar de opinião.³⁴² Nos espíritos passionais, os arrebatados pela paixão do conhecimento, as novas esperanças e possibilidades de vida pressupõem já terem experimentado inúmeras auroras, bem como mudado freqüentemente de pele, quer dizer, a experiência de “possuir algo de brilho, ardor e Auroras em sua própria alma”.³⁴³

Quando o espírito livre reconhece que ciência é paixão do conhecimento, de tal modo que seus efeitos se impõem diante dele, há também o reconhecimento de que além de compreender a si mesmo como experimento, a paixão do conhecimento pode transformá-lo em artista, ou como eles dizem, em “poetas-autores de nossas vidas”.³⁴⁴ Diga-se, além disso, que também os artistas são capazes de tornar as coisas belas e, somando-se à paixão do conhecimento, além de experimento, o espírito livre se converte em artista e poeta da própria vida, o criador por excelência de si mesmo, aquele que conquistou o privilégio de transformar a beleza que põe no mundo e na vida em auto-formação. Essa idéia aparece no fragmento da primavera/outono de 1881 nos seguintes termos: “Amar a ciência sem pensar em suas utilidades! Mas talvez ela seja um meio de tornar os homens artistas, num sentido inaudito. A isso ela deveria *servir* até aqui. – Uma sucessão de belos experimentos é um dos prazeres teatrais mais elevados”.³⁴⁵

Tanto em *Aurora* quanto n’*A Gaia Ciência* Nietzsche insiste na característica do espírito livre em mudar de pele e quebrar a casca, a fim de sempre ser outro. Se quisermos, é quase uma antecipação da fórmula poética que diz: “viver é ser outro”.³⁴⁶ Até na relação do espírito livre com o erro – pois ele inclusive reconhece que o erro e a falsidade são condições fundamentais da vida –, Nietzsche enfatiza a atuação do experimento. Na medida

³⁴² A 573. “A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos”. Cf. A 455.

³⁴³ KSA 14, p. 264, fragmento preparatório a GC 286: „*Vs*: Dies alles ist für solche gesagt, die in ihrer eigenen Seele etwas Glanz und Gluth und Morgenröthe haben“.

³⁴⁴ GC 299.

³⁴⁵ KSA 9, 11[23] p. 451. „Die Wissenschaft lieben, ohne an ihren Nutzen zu denken! Aber vielleicht ist sie ein Mittel, den Menschen in einem unerhörten Sinne zum Künstler zu machen! Bisher sollte sie *diene*n. — Eine Reihenfolge schöner Experimente ist einer der höchsten Theatergenüsse“.

³⁴⁶ Pessoa, F. *Livro do desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 124. Cf. também o poema “Estética do Artificio” onde o poeta diz: “Vivo-me esteticamente em outro”. (idem, p. 138s.).

em que o espírito livre aprende que “agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade”, ele também precisa aprender que não foi uma vitória da razão que o auxiliou na empreitada, ao contrário, “foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão”.³⁴⁷ Neste aspecto, os erros cometidos no passado não devem significar tortura ao espírito livre, mas sim uma mudança de pele e acúmulo de novas auroras, cujas experimentações atuam quebrando invólucros que impediam o espírito livre de ser outro: “Mas talvez esse erro, quando você era outro [...], lhe fosse tão necessário quanto as suas ‘verdades’ de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver”.³⁴⁸

Fazer vir à luz outras formas de vida, quebrando as cascas que a impedem de germinar, significa outrar-se, ser outro, ou seja, lançar-se continuamente ao experimento de novas formas de vida, mesmo porque é o próprio Nietzsche quem assim fala ao espírito livre: “você é sempre outro, aliás”.³⁴⁹ Mais uma vez, não se trata aqui de um experimento que conduz à verdade, mas sim a novas formas de vida, cujo móbil principal é o encanto que a paixão do conhecimento exerce sobre os homens do conhecimento. Trata-se, pois, de converter forças criadoras não apenas em obras, mas “em si como obra”: “E, assim, talvez o mais belo continue a se dar na escuridão, afundando, apenas nascido, na noite eterna – ou seja, o espetáculo daquela força que um gênio não emprega *em obras*, mas *em si como obra*, isto é, na sua própria domaçoão, na depuração de sua fantasia, na escolha e ordenação do afluxo de tarefas e idéias”.³⁵⁰

Através da experimentação conquistada com a paixão do conhecimento, o espírito livre utiliza a própria negação e renúncia não mais como abnegação de si, mas instrumento de elevação e dinâmica para se tornar o que é, a querer ser sempre outro, a outrar-se.³⁵¹ Para

³⁴⁷ GC 307.

³⁴⁸ No texto preparatório ao aforismo 307 d’*A Gaia Ciência*, KSA 14, p. 268, Nietzsche situa o erro como um mecanismo dinâmico que serve como “princípio da vida”, de tal modo que podemos ser “arbitrários” (willkürlich) ou extrairmos pouca intensidade de vida, se por acaso “afastamos um erro como se fosse uma pele morta” [Irrthum wie eine todte Haut abstoßen]: “Nossos erros aparecem enquanto tais segundo novos princípios de vida – é um sinal de vida” [Unsre Irrthümer erscheinen als solche nach neuen Lebensprinzipien – es ist ein Zeichen des Lebens].

³⁴⁹ GC 307.

³⁵⁰ A 548.

³⁵¹ Cf. GC 285 intitulado “Excelsior!” (cada vez mais alto!), no qual Nietzsche se refere ao “homem da renúncia” como aquele que, depois de renunciar ao repouso da “confiança infinita”, “a sabedoria última”, ao fato de que não há “um constante guardião e amigo”, “nenhum aperfeiçoador final” e, sobretudo, afirmador “do eterno retorno da paz e da guerra”, passa a ser aquele que “sobe cada vez mais”: “Talvez justamente essa

além da razão ansiosa por portos seguros, a paixão do conhecimento é uma força que pulsa quebrando as cascas e trocando a pele do espírito livre, de modo que se há negação é apenas para fazer viver e afirmar formas de vida ainda ocultas: “Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!”³⁵²

Ser experimento para si mesmo significa ser criador de si, aquele capaz de moldar a si próprio, e é também n’*A Gaia Ciência* que a hipótese é arrematada nesta segunda fase. No aforismo 335 d’*A Gaia Ciência*, intitulado “Viva a física!”, há uma retomada de uma série de questões que vimos analisando ao longo desse texto, notadamente a hipótese de que a supressão do juízo – a idéia de que a vida não pode ser avaliada e, portanto, a noção de que não há um acesso conceitual à existência, mas apenas como *pathos* –, ou da ilusão da ordenação moral é um pressuposto para o experimento, bem como a importância fundamental do auto-conhecimento a fim de moldar a si próprio.

Logo no início o tema do auto-conhecimento é situado nos seguintes termos: “Quantas pessoas sabem observar? E, entre as poucas que sabem – quantas observam a si mesmas?”³⁵³ O ponto de insistência de Nietzsche é precisamente conferir ao mundo e à vida o caráter de ordenação moral – agregando a eles um valor que no fundo eles não possuem, mesmo porque a própria vida é inescrutável –, de tal modo que a ação precisa corresponder a esta ilusão, exigindo que cada um sinta seu juízo como se fosse universal. É

renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*”.

³⁵² GC 307.

³⁵³ GC 335. Embora nossa intenção seja demarcar a importância do experimento no texto, neste aforismo Nietzsche embate com alguns temas já marcantes de *Aurora*, e nos cabe aqui uma rápida consideração. O tema é logo acrescido da situação paradoxal que, se por um lado, “o fato de a auto-observação estar em situação assim desesperadora”, por outro lado cada pessoa está mais convicta ao falar “sobre a essência do ato moral”. A questão é desdobrada a partir da hipótese do completo desconhecimento da origem do juízo moral – tema central, como foi visto, de *Aurora*. Na medida em que o desconhecido de si ouve sua “voz da consciência”, ele imediatamente conclui que se assim fala seu “imperativo categórico”, logo é porque “*isso está certo*” e, portanto, “*tem de acontecer*”, ou seja, a “essência do seu ato é *moral*”. A essa pseudo-lógica Nietzsche circunda a questão se remontado precisamente ao desconhecimento mesmo da origem do ato moral, bem como a inaptidão para conhecer a si próprio: “Mas que você ouça este ou aquele juízo com voz da consciência, isto é, que sinta algo como certo, pode ser devido a que você nunca tenha meditado sobre si e tenha cegamente acolhido o que desde a infância lhe foi designado como certo. [...] A *firmeza* do seu juízo moral poderia ser prova justamente da mesquinhez pessoal, de falta de personalidade, sua ‘força moral’ poderia nascer de sua teimosia”.

preciso compreender que o caráter fundamental do experimento fornecido pela paixão do conhecimento é que, no espírito livre, novas formas de vida querem quebrar a casca e vir à luz. Se o espírito livre reconhece que o valor da vida não pode ser avaliado, também “a ação, contemplada ou reconsiderada, é e continua a ser algo impenetrável”, e isso se justifica “porque toda ação é incognoscível”.³⁵⁴ Exigir, pois, a universalidade da ação é o sintoma mais intenso do completo desconhecimento de si: “Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como uma lei universal [...], porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo. [...] Quem ainda julga que ‘assim deveriam agir todos nesse caso’, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento”.³⁵⁵

Para o espírito livre, tanto a vida quanto a ação não podem ser avaliadas, e por isso é possível a ele se lançar em sacrifício, em experimento, sobretudo porque são capazes de dizer que também “nossas ações, e aí somos céticos, são experimentos”.³⁵⁶ Avançar no auto-conhecimento é intensificar ainda mais a implosão do juízo moral e, sobretudo, radicalizar n’*A Gaia Ciência* o projeto iniciado em *Aurora* de esvaziar os erros da razão e a ilusão da ordenação moral do mundo e da vida: “Portanto, *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações”, ou ainda, é preciso reconhecer que “fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto!”.³⁵⁷

Mais uma vez, o que está em questão com a importância do auto-conhecimento e a supressão do erro da ordenação moral, no rigoroso sentido que analisamos anteriormente, não é a verdade acerca da vida, do mundo e do homem, mas antes, a criação de si mesmo, o experimento que se desdobra em tornar-se o que se é. E neste caso, segundo Nietzsche, o espírito passional precisa aprender a ser físico e desdobrar o auto-conhecimento em ação, em experimento cujo processo leva a termo a característica de ser poeta-autor da própria vida.³⁵⁸ No fundo, os espíritos livres precisam dizer: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam

³⁵⁴ GC 335.

³⁵⁵ GC 335.

³⁵⁶ KSA 9, 6[442] p. 313. „Unsere Handlungen sind, da wir Skeptiker sind, Experimente...“. Cf. KSA 9, 2[8] p. 35. „jede That (Willensakt) ist ein Experiment [...]“.

³⁵⁷ GC 335.

³⁵⁸ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 444. “Ciência e probidade estão estreitamente vinculadas. Entretanto, através da ambicionada síntese entre conhecimento e arte, elas devem servir à ‘*criação de novas tábuas pessoais de valor*’ e à auto-formação” [Wissenschaft und Redlichkeit gehören zusammen. Sie müssen allerdings in der angestrebten Synthese von Erkenntnis und Kunst der ‘*Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*’ und der Selbstgestaltung dienen].

a si mesmos”.³⁵⁹ Não basta apenas ser para si experimento; é preciso desdobrá-lo em criação e em auto-formação, a mesma idéia que finaliza o aforismo: “E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos* para podermos ser *criadores* neste sentido”.³⁶⁰

O ganho fundamental do espírito livre com a relação entre paixão do conhecimento e experimento é a independência³⁶¹, ou antes, uma espécie de “*liberdade* artística” a fim de poder experimentar “*muitas formas*”: “Nós podemos moldar *muitas formas* a partir de nossas forças, ou também da ausência de forma. Há certa *liberdade* artística na apresentação de nosso ideal que podemos alcançar”.³⁶² Ora, ser para si cobaia e experimento é propriamente desfrutar do mais intenso sentimento de liberdade que renuncia

³⁵⁹ GC 335.

³⁶⁰ GC 335. Vale uma importante consideração neste ponto. Enfatizemos que a mesma tarefa que Nietzsche confere aos físicos, ele também a relega aos poetas, numa clara e estreita alusão à relação entre ciência e estética. Neste sentido, por um lado, é preciso ser físico para ser criador de si mesmo, porém, por outro lado, Nietzsche relega aos poetas e, portanto, à arte, a tarefa de também testar novas possibilidades e fontes de valor, bem como novas formas de vida. A dimensão ética do conceito de experimento talvez fique mais clara neste ponto, principalmente se a compreendemos no interior da ciência ou paixão do conhecimento: “Posto que a ciência fortaleça seu prestígio e domine: ela deveria experimentar inventar uma avaliação da mentira e a capacidade para tal, como nunca antes!” [Gesetzt die Wissenschaft kräftigt ihr Ansehen und herrscht: ihr sollt eine Schätzung der Lüge und der Fähigkeit zu erdichten erleben, wie noch nie! – KSA 9, 8[36] p. 390]. Sua atração, inclusive, transforma os homens em “sonhadores” e principalmente em “poetas” (A 450). Fica a cargo também desses últimos a tarefa de experimentar consigo, ser jardineiro de si mesmo ou poetas-autores de nossas vidas, embora sem a necessidade de seguir um cânon. O tratamento das “virtudes futuras” é feito no âmbito do possível, coincidentemente aquele que os poetas experimentam e, além disso, os que detêm, segundo Nietzsche, a tarefa das virtudes futuras. O que não significa estabelecer utopias ou uma moral ideal. Neste último fragmento do final de 1880 é registrado que para o exercício de se tornar aquilo que se é basta o “exercício” e um “modelo”, ou seja, o âmbito do possível. Aí está a tarefa dos poetas – os “*videntes* que nos dizem algo do que é *possível!*”: “Oh, se os poetas voltassem a ser o que devem ter sido outrora [...] Agora, em que o real e o passado cada vez mais são e têm de ser-lhes retirado das mãos – pois acabou o tempo da inocente falsificação da moeda! Se nos fizessem perceber antecipadamente algo das *virtudes futuras!* Ou de virtudes que jamais existirão na Terra, embora já pudesse haver em algum lugar do mundo – de constelações purpúreas e grandes Vias Lácteas do belo! Onde estão vocês, astrônomos do ideal?” (A 551). Neste caso, arte e ética estão relacionadas ou, no nosso caso, a estreita relação entre ética e estética no experimento. Trata-se, sim, de se tornar o que se é através do exercício sobre si e de um modelo ou ideal, mas um ideal que precisa ser compreendido no rigoroso sentido de poder dizer algo sobre o possível, tal como fazem os poetas: “a moral individual: formar nossos impulsos segundo *nosso* ideal e com ajuda da ciência (*criar* nosso ideal tal como os artistas)”: [Die individuelle Moral: unsere Triebe nach *unserem* Ideal formirt und mit Hilfe der Wissenschaft. (Als Künstler unser Ideal *schaffen*) – KSA 9, 8[2] p. 384]. Ou seja, “como os artistas” significa como os poetas que criam ideais no âmbito do possível. No fundo, estamos falando de exercitar a criação de si mesmo, cuja condição, como vimos, é dada pelo confronto da paixão do conhecimento e ordenação moral do mundo. Neste sentido que, ao lado dos físicos – representando a ciência – também os poetas – representando a arte – são os criadores e experimentadores de novas formas de vida.

³⁶¹ Cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 154ss.

³⁶² Cf. KSA 9, 6[147] p. 234. “Wir können aus allen unseren Kräften viele *Gestalten* formen, oder auch die Absenz der Gestalt. Es giebt eine gewisse künstlerische *Freiheit* in der Vorstellung unserer Muster, die wir erreichen können“.

a quaisquer parasitismos e, sobretudo, significa compreender que o experimento é um conceito, em Nietzsche, fundamentalmente prático.³⁶³

Na medida em que a ciência congela e esvazia os erros da razão e que posteriormente se converte em paixão do conhecimento, habilitando o espírito livre a superar a ilusão da ordenação moral e, sobretudo, ensinando a ver beleza em tudo o que há de necessário no mundo e no homem, bem como tomar a si próprio como experimento, o espírito livre está pronto para acumular uma somatória de eus, de carregar atrás de si muitas trocas de pele e fantasias e, sobretudo, a reconhecer que intensificar o experimento significa acumular *Erlebnisse*. Seu anseio é por ter debaixo de si um imenso acúmulo de vivências e andanças, a fim de também desdobrá-las num processo de auto-formação.³⁶⁴ Em suma, o espírito livre está pronto para reconhecer a si próprio como obra de arte, pronto para o “grande desprendimento”.

³⁶³ Cf. Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 58, a propósito do experimento como um conceito essencialmente prático, precisamente em vista da necessidade do desdobramento do experimento num processo de auto-formação: “em sua expressiva ligação com a vida, em seu direcionamento ao desdobramento da existência, a filosofia experimental não pode ser outra coisa a não ser uma filosofia *prática*” [In ihrer ausdrücklichen Bindung na das Leben, in ihrer Ausrichtung auf die Entfaltung des Daseins kann die Experimental-Philosophie gar nichts anderes sein als eine *praktische* Philosophie].

³⁶⁴ Cf. HH 627, intitulado “Vida e vivência”: “Se observamos como alguns indivíduos sabem lidar com suas vivências – suas insignificantes vivências diárias –, de modo a elas se tornarem uma terra arável que produz três vezes por ano”.

SEGUNDO CAPÍTULO: ‘VIVÊNCIA’ E ‘TORNAR-SE O QUE SE É’

2.0. *ERLEBNIS*: GÊNESE, SIGNIFICADO E RECEPÇÃO EM NIETZSCHE

A ocorrência da palavra vivência, *Erlebnis*, aparece no vocabulário alemão pela primeira vez a partir da primeira metade do século XIX, e ganha estatuto filosófico só em meados do mesmo século.¹ Substantivado a partir do verbo *erleben*, *Erlebnis* significa “estar ainda presente na vida quando algo acontece”², e seu uso lingüístico geral remonta à literatura de caráter biográfico que surge inicialmente com o texto de Dilthey sobre a vida de Schleiermacher.³

O uso geral da palavra *Erlebnis* originalmente possui três aspectos principais: 1) vivência tem o caráter de ligação imediata com a vida (*Unmittelbarkeit*), de modo que não se vivencia algo através do legado de uma tradição e nem através de algo que “se ouviu falar”, mas sim *Erlebnis* “é sempre vivenciada por um Si” efetivamente, “cujo conteúdo não se deve a nenhuma construção”⁴, por isso o caráter de “**imediatez**” da vivência com a vida. 2) Além disso, o que é vivenciado deve ter uma intensidade de tal modo significativa, cujo resultado confere uma importância que transforma por completo o contexto geral da existência: “Ao mesmo tempo, a forma ‘o que se vivenciou’ ” classifica o que, no curso da vivência imediata, ganhou duração e **significabilidade** para o todo de um contexto de vida,

¹ Cf. Cramer, K. “*Erleben, Erlebnis*”. In: Ritter, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 702. A prova mais antiga do uso da palavra parece ser uma carta de Hegel de 1827 (Briefe, Ed. Hoffmeister, III 179), na qual ele escreve a palavra *Erlebnis* – como gênero feminino ainda –, referindo-se a um acontecimento pessoal: “toda minha vivência” [meine ganze Erlebnis]. A filosofia do século XVIII ainda não estabelece uma diferença entre “‘vida’ e ‘experiência’ ” [‘Leben’ und ‘Erfahrung’], “e para Kant e os kantianos, Schelling e Hegel, a palavra não indica nenhuma função conceitual” [bei Kant und den Kantianern, Schelling und Hegel nicht in begrifflicher Funktion nachweisen] (Idem, p. 703).

² Cramer, K. *op.cit.*, p. 703: „noch am Leben sein, wenn etwas geschieht“.

³ Gadamer, Hans-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. p. 66: “Sua introdução no uso lingüístico geral está relacionado, ao que parece, com sua utilização na literatura biográfica”. [Seine allgemeine Einführung in den allgemeinen Sprachgebrauch hängt, wie es scheint mit seiner Verwendung in der biographischen Literatur zusammen]. O livro de Dilthey sobre a biografia de Schleiermacher surge em 1870 já utilizando o vocábulo *Erlebnis*. Depois dele são publicadas ainda a biografia de Winckelmann por Justi (1872), bem como a biografia de Goethe por Hermann Grimm em 1877.

⁴ Cramer, K., *op.cit.*, p. 703. „Das Erlebte ist stets das Selbsterlebte, dessen Gehalt sich keiner Konstruktion verdankt“. Cf. também Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 66.

enquanto seu produto mediato”.⁵ Que alguém ainda tenha que vivenciar algo significa não apenas que esse alguém estará ligado à vida de forma imediata, mas também que a vivência deve ter uma tal significabilidade, a ponto de conferir importância decisiva ao caráter global da vida daquele que vivencia.⁶ Imediatez e significabilidade constituem, pois, o substrato que o emprego geral da palavra *Erlebnis* ganha a partir da primeira metade do século XIX. A idéia filosófica posterior que remonta à *Erlebnis* como condição última para toda teoria, deriva, como se vê, das duas características correntes na literatura alemã.⁷

O terceiro significado do uso do vocábulo *Erlebnis* se refere ainda precisamente ao conteúdo daquilo que se vivencia. Trata-se da impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da vivência⁸, de modo que a noção de *Erlebnis* deve sempre ser pensada do ponto de vista estritamente estético. Esse terceiro é compreendido à luz do contexto ao qual a palavra *Erlebnis* surge na literatura alemã, vale dizer, como oposição intransigente à frieza da especulação metafísica e ao racionalismo da *Aufklärung*: “A cunhagem da palavra ‘Erlebnis’ evoca abertamente a crítica ao racionalismo da *Aufklärung* [...]. Em oposição à

⁵ Cramer, K., *op.cit.*, p. 703. „Zugleich bezeichnet die Form ‘Das Erlebte’ solches, was im Fluß des unmittelbaren Erlebens als der aus ihm ermittelte Ertrag Dauer und Bedeutsamkeit für das Ganze eines Lebenszusammenhangs gewonnen hat“.

⁶ Cf. Gadamer, H-G. *op.cit.*, p. 67: “A essência da biografia, especialmente a de artistas e poetas do século XIX, deve compreender a obra a partir da vida. Sua produtividade consiste em mediar ambas as direções de significados que diferenciamos, ou seja, reconhecer na vivência um contexto produtivo. Algo se torna *Erlebnis* na medida em que não foi apenas vivenciado, mas sim que essa vivência tenha tido uma especial impressão a ponto de emprestar um significado permanente a ela”. [Das Wesen der Biographie, insbesondere das der Künstler- und Dichterbiographie des 19. Jahrhunderts, ist ja, aus dem Leben das Werk zu verstehen. Ihre Leistung besteht gerade darin, die beiden Bedeutungsrichtungen, die wir am ‚Erlebnis‘ unterscheiden, zu vermitteln bzw. als einen produktiven Zusammenhang zu erkennen. Etwas wird zum Erlebnis, sofern es nicht nur erlebt wurde, sondern sein Erlebtheit einen besonderen Nachdruck hatte, der ihm bleibende Bedeutung verleiht].

⁷ Apesar de não elaborar sistematicamente uma teoria da *Erlebnis*, Fichte já evocava a vivência como um dado último para toda teoria. Cramer, K., *op.cit.*, p. 703 informa que, segundo Fichte, “a vida e a vivência originalmente dada são por isso o dado último para toda teoria; a forma do dado real da vida e da vivência, porém, não limitam a teoria, mas abrem precisamente a possibilidade e a necessidade de sua construção conceitual, como uma ‘série superior da vida e da realidade’ ”. [Das ursprünglich gegebene Leben und Erleben ist daher das Letztgegebene für alle Theorie; die Gegebenheitsweise von Leben und Erleben begrenzt jedoch nicht, sondern eröffnet gerade die Möglichkeit und Notwendigkeit seiner begrifflichen Konstruktion in der Theorie als einer ‚höheren Reihe des Lebens und der Wirklichkeit‘].

⁸ Cf. Visser, Gerard. *Erlebnisdruk: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. p. 62: “Esse é o motivo para diferenciar um terceiro tema: a impossibilidade de esgotar o conteúdo da vivência através de meios racionais”. [Das ist der Anlaß, ein drittes Motiv zu unterscheiden: die Unmöglichkeit, den Gehalt des Erlebten mit rationalen Mitteln auszuschöpfen]. Gerard Visser é o autor que escreve o verbete “Erlebnis” no doravante 2º volume do *Nietzsches Wörterbuch*.

abstração do entendimento e igualmente contra a particularidade da sensação ou representação, o conceito implica uma ligação com a Totalidade, com a Infinitude”.⁹

O anseio por uma relação imediata entre o homem e o mundo, cuja linguagem fosse capaz de exprimir a abundância de sentimento dessa *Erlebnis* não permite o uso de meios racionais que expliquem tal conteúdo. As reflexões sobre a “particularidade da poesia e da estética na época do *Sturm und Drang* e do romantismo alemães”¹⁰ exerceram, como se vê, papel decisivo na incomensurabilidade do conceito *Erlebnis*. Desde o século XVIII os poetas já buscavam uma palavra que pudesse expressar a totalidade da vida e seu cortejo de sensações.¹¹ Trata-se de encontrar uma linguagem que, além de ultrapassar os limites da racionalidade, seria responsável por trazer à luz a linguagem dessa Totalidade através de um duplo papel: a) expressar imediatamente a relação homem-mundo, cujo substrato remonta exclusivamente às vivências atravessadas pelo autor, sob pena de esvaziar conteúdo dessa linguagem¹², bem como b) indicar o caráter estritamente auto-biográfico do autor, na medida em que a expressão de suas vivências através de tal linguagem ganharia o aspecto “de uma grande confissão”.¹³

⁹ Cf. Gadamer, H-G. *op.cit.*, p. 68s. „Die Wörtprägung ‘Erlebnis’ evoziert offenkundig die Kritik am Rationalismus der Aufklärung [...]. Gegenüber der Abstraktion des Verstandes ebenso wie gegenüber der Partikularität der Empfindung oder Vorstellung impliziert dieser Begriff die Verbindung zur Totalität, zur Unendlichkeit“.

¹⁰ Cf. Visser, G. *op.cit.*, p. 62. „Eine wichtige Rolle spielte zudem die Besinnung auf die Eigenart des Poetischen und Ästhetischen in der Zeit des Sturm und Drang und in der Romantik“.

¹¹ Não apenas os poetas, mas obviamente a filosofia já buscava outros pressupostos que estivessem para além da fria especulação abstrata, típica da tradição filosófica alemã. Segundo Cramer, K., *op.cit.*, p. 704, Schlegel “desenvolve uma ‘filosofia da vida’ como ciência da experiência interior que, em oposição à predominância unilateral da faculdade dialética da abstração, enfatiza como exclusivo objeto de pensamento filosófico ‘a espiritual vida interior em toda sua plenitude, e não apenas essa ou unicamente aquela força’”. [Schlegel entwickelt eine ‘Philosophie des Lebens’ als innere Erfahrungswissenschaft, die gegenüber der einseitigen Bevorzugung des dialektischen Vermögens der Abstraktion das ‚geistige innere Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben‘ zum alleinigen Gegenstand der philosophischen Denkart erhebt].

¹² Cf. Dilthey, W. *Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 177: “Poesia é a representação e expressão da vida. Ela expressa a vivência e representa a realidade externa da vida”. [Poesie ist Darstellung und Ausdruck des Lebens. Sie drückt das Erlebnis aus, und sie stellt die äußere Wirklichkeit des Lebens dar]. In: Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 68. Dilthey se refere ainda ao “conceito de vivência como um conceito puramente gnosiológico”: “O conceito de vivência forma as condições gnosiológicas para todo conhecimento do objetivo” [So zeigt sich bei Dilthey [...], der Begriff des Erlebnisses zunächst als ein rein erkenntnistheoretischer Begriff. So bildet der Begriff des Erlebnisses die erkenntnistheoretische Grundlage für alle Erkenntnis von Objektivem]. In: Idem, p. 71. Cf. ainda Goethe, *Jubiläumsausgabe* 38: “Perguntem apenas por uma poesia que contenha algo vivenciado”. [Fragt Euch nur bei jedem Gedicht, ob es ein Erlebtes enthält]. In: Idem, p. 68.

¹³ Cf. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. Zweiter Teil. In: Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 67.

A concepção de que *Erlebnis* não tem seu conteúdo determinado racionalmente confere ao conceito uma dimensão **estética**, além de significar o substrato a partir do qual a obra de arte é criada, sobretudo pela sua transmissão via romantismo alemão.¹⁴ A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, “sentido na pele”, como evoca a expressão no português. A dimensão estética da *Erlebnis* está em plena sintonia com as duas características anteriores de ‘imediatez’ e ‘significabilidade’. *Erlebnis*, ‘sofrer na pele’, alude à presença imediata de alguém que vivencia algo efetivamente, bem como se refere ao caráter estritamente individual de toda vivência, representando, por isso, sua significabilidade para aquele que vivencia. Toda vivência é sempre “minha” vivência exclusivamente individual, e isso significa “não apenas que *eu* sinto, mas também que eu incondicionalmente *sinto*”.¹⁵ Expressar algo através das *Erlebnisse* pressupõe revelar algo daquilo que alguém efetivamente sentiu e, neste aspecto, a dimensão estética da *Erlebnis* “não é apenas uma forma de *Erlebnis* ao lado de outras, mas ela representa a forma essencial de toda *Erlebnis* em geral”.¹⁶ O conteúdo daquilo que é sentido de modo inteiramente imediato-individual e significativo em uma vivência, não exige uma determinação racional¹⁷, ao contrário, pois “como *sensação*, *Erlebnis* se refere ao âmbito global do sentimento”.¹⁸

¹⁴ Cf. Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 76: “Na medida em que a vivência estética determina exemplarmente o conteúdo do conceito ‘*Erlebnis*’, fica claro que o conceito de vivência se torna determinante para a fundamentação da perspectiva da arte”. [Sofern das ästhetische Erlebnis den Gehalt des Begriffes ‘*Erlebnis*’ exemplarisch darstellt, ist verständlich, daß der Begriff des Erlebnisses für die Begründung des Standpunktes der Kunst bestimmend wird].

¹⁵ Visser, G., *op.cit.*, p. 25. „Denn was bedeutet es, daß ein Erlebnis das meine ist? Nicht nur, daß *ich* es fühle, sondern auch, daß ich es unbedingt *fühle*“.

¹⁶ Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 75. „Das ästhetische Erlebnis ist nicht nur eine Art von Erlebnis neben anderen, sondern repräsentiert die Wesensart von Erlebnis überhaupt“.

¹⁷ A diferença entre *Erlebnis* e *Erfahrung* (experiência) pode ser observada com base na primeira elaboração do verbete *Erlebnis* em um dicionário da língua alemã – “Encyklopädische Lexikon in bezug auf die neuste Literatur und Geschichte der Philosophie” –, organizado por Wilhelm Traugott Krug em 1838. O verbete reza: “*Erlebnis* significa tudo o que propriamente se vivenciou (sentiu, presenciou, pensou, quis, fez ou permitiu). Tais vivências, pois, são as **condições** da própria experiência, se através daí se entende extrair certos resultados” [E. heißt alles, was man selbst erlebt (empfunden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat. Solche E. sind also die Grundlage der eigenen Erfahrung, wenn man dadurch richtige Ergebnisse zu ziehen versteht] (Cramer, K., *op.cit.*, p. 705). *Erlebnis* consiste nas condições para toda *Erfahrung*, na medida em que esta última é constituída por uma mediação especificamente lógica. Enquanto *Erlebnis* tem seu estatuto determinado pelo caráter imediato naquilo que ocorre, carregando pois seu cortejo de sentimentos, *Erfahrung* implica em constituição lógica através desse cortejo de *Erlebnisse*: “*Erlebnisse* não são as estruturas que constituem a própria *Erfahrung* como tal, mas apenas as condições. *Erfahrung* só é constituída através das mediações especificamente lógicas, e que na verdade se relacionam sem exceção com as *Erlebnisse*, mas ela não tem o caráter da imediatez que tem a *Erlebnis*. [...] *Erlebnisse* não são condições subjetivas da *Erfahrung*, mas representam verdadeiramente a realidade daquilo que se chama *Erfahrung*. [E.

A tripla significação da pré-história do conceito de *Erlebnis* – a relação imediata entre homem-mundo, a significabilidade do vivido e o substrato não racional de seu conteúdo, ou seja, sua dimensão estética – traria resposta ao anseio poético por uma linguagem que referisse imediatamente os sentimentos do homem, para além da fria abstração e da mera compreensibilidade entre homem e homem através de conceitos universais. Só uma linguagem que se baseia nas vivências e não na consciência estaria em condições de expressar a grandeza humana.¹⁹

Essa breve consideração acerca da “pré-história romântica e panteísta” da palavra *Erlebnis* na literatura alemã nos dá a exata dimensão da recepção do conceito feita por Nietzsche. A semelhança cabal da palavra na literatura alemã, bem como seu emprego nos textos de Nietzsche, salta aos olhos nas obras de juventude, especialmente no texto da “Extemporânea”, *Richard Wagner in Bayreuth*. É importante que se diga, porém, que Nietzsche nunca sistematizou o conceito de *Erlebnis*, apesar da palavra ocorrer sob as mais variadas significações em diferentes textos e épocas. Em todo caso, a palavra chegou a Nietzsche acompanhada da carga semântica que recebeu a partir da primeira metade do século XIX, e se desdobrou em seus textos até meados da década de setenta.

sind nicht die Strukturen, die eigene Erfahrung als solche ausmachen, sondern nur deren Grundlage. Erfahrung wird erst durch spezifische logische Vermittlungen konstituiert, die sich zwar durchgängig auf E. beziehen, selbst aber nicht den Charakter der Unmittelbarkeit von E. haben. [...] E. sind nicht subjektive Grundlage der Erfahrung, sondern repräsentieren die eigentliche Wirklichkeit dessen, was Erfahrung heißt]. O autor do verbete *Erlebnis*, no doravante 2º volume do *Nietzsches Wörterbuch*, também faz uma diferença entre *Erlebnis* e *Erfahrung*. Com base em expressões alemãs – que a meu ver encontram sim correspondências no português –, *Erfahrung* tem a característica de uma doutrina cujo significado é “prático-moral”, ou seja, só depois que se tem a *Erfahrung* mesma é possível extrair uma avaliação do que se experimentou: “Agora você experimentou por contra própria!”. Essa *Erfahrung* tem um significado prático-moral, ela é uma doutrina”. [„Jetzt hat du selbst die Erfahrung gemacht!“ Diese Erfahrung hat hier eine praktisch-moralische Bedeutung, sie ist eine Lehre] (Visser, G., *op.cit.*, p. 25). *Erlebnis*, ao contrário, tem um “significado estético-individual”. Quando se trata de vivência, a expressão alemã ocorre quando se pergunta: “Como te agradou essa vivência?”, e não “agora você mesmo vivenciou”. [Das ist bei einem Erlebnis weniger deutlich. “Jetzt hast du es selbst erlebt!”. An eine solche Feststellung schließt sich nämlich die Frage an: „Und wie hat es dir gefallen?“. An die Stelle einer praktisch-moralischen Bedeutung tritt die einer individuell-ästhetischen]. Em suma, *Erlebnis* tem significado estético-individual, enquanto *Erfahrung* prático-moral.

¹⁸ Visser, G., *op.cit.*, p. 25. „Ausdrücklicher als *Empfindung* verweist *Erlebnis* auf den ganzen Bereich des Fühlens“.

¹⁹ Dilthey elabora sistematicamente a partir de 1880 o conceito de *Erlebnis*. Todo conteúdo da consciência é pensado por ele também como vivência: “Objetos e idéias tão bem quanto sentimentos são primeiramente vivência em minha consciência”. [Gegenstände und Ideen so gut als Gefühle sind zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein] Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*. Band XIX, p. 52. In: Visser, G. *Op.cit.*, p. 63.

De um modo geral, Wagner teria conseguido reconhecer “a loucura dos conceitos universais”²⁰, a fim de opor à linguagem das convenções a linguagem da música, a única em condições de expressar o que há de mais próprio e interno em cada vivência: “em toda parte a *linguagem* adoece e a pressão dessa monstruosa doença oprime todo o desenvolvimento humano”.²¹ Na medida em que a linguagem sofria com um mero acordo de palavras sem um “acordo do sentimento”, Wagner teria adivinhado “a linguagem reencontrada do correto sentimento”²², que por sua vez, seria tanto “inimiga das convenções” como também um “retorno à natureza” e sua purificação.²³

A correta união entre “*música e vida* ou *música e drama*” expressa imediatamente o anseio por uma linguagem procurada originalmente pelos poetas entre homem e mundo. Wagner foi capaz de tornar compreensível através da música o que há de mais próprio e interior nas suas vivências: “seja a arte em geral apenas a capacidade de comunicar a outro algo que se vivenciou, contradiz toda obra de arte em si se ela não consegue se fazer compreensível: nisso deve consistir toda a grandeza de Wagner, do artista, precisamente na comunicabilidade daimonística de sua natureza, que fala de si da mesma maneira em todas as línguas e deixa reconhecer com a mais elevada clareza sua **Erlebniss** interior e mais própria”.²⁴

Analisando-se a pré-história da palavra *Erlebnis* com essas passagens sobre Wagner se compreende a dimensão da recepção do conceito por Nietzsche. Até o início de julho de 1876, data da publicação da Extemporânea sobre Wagner, Nietzsche emprega o termo no rigoroso sentido de sua pré-história, ou seja, o anseio por uma linguagem imediata capaz de exprimir a totalidade das sensações e, sobretudo, do que é vivenciado, uma vez que *Erlebnis* passa a ser o substrato que se opõe à fria linguagem da racionalidade ou doentia das convenções. Num fragmento preparatório à *Richard Wagner in Bayreuth* do início de

²⁰ Co. Ext. IV, *Richard Wagner in Bayreuth*, 5. In: KSA 1, p. 455: „der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe“.

²¹ Idem. „überall ist hier die *Sprache* erkrankt, und auf der ganzen menschlichen Entwicklung lastet der Druck dieser ungeheuerlichen Krankheit“.

²² Co.Ext. IV, *Richard Wagner in Bayreuth*, 5. In: KSA 1, p. 458: „meine Musik als die wiedergefundene *Sprache* der richtigen Empfindung wahrsagt“.

²³ Idem, 5. KSA 1, p. 455.

²⁴ Idem, 9. KSA 1, p. 484s.: „Ist die Kunst überhaupt eben nur das Vermögen, Das an Andere mitzuteilen, was man erlebt hat, widerspricht jedes Kunstwerk sich selbst, wenn es sich nicht zu verstehen geben kann: so muss die Grösse Wagner's, des Künstlers, gerade in jener dämonischen Mittheilbarkeit seiner Natur bestehen, welche gleichsam in allen Sprachen von sich redet und das innere, eigenste *Erlebniss* mit der höchsten Deutlichkeit erkennen lässt“. O grifo é nosso.

1875/primavera de 1876, Nietzsche se refere novamente à idéia da obra de arte como comunicação imediata do vivenciado, remontando-se obviamente à música de Wagner: “pois a arte é igualmente a força de *comunicar* o que realmente se vivenciou, e nada além!”.²⁵ Em suma, a extemporânea sobre Wagner é partidária da música do compositor que teria sido capaz de fazer reviver o mundo oculto de nossos sentimentos e anseios.²⁶

No verão de 1878, porém, o próprio Nietzsche anuncia sua mais recente vivência: “meu erro foi ter ido a Bayreuth com um ideal: tive então que vivenciar a mais amarga decepção. A abundância de feiúra, deformações, saturações me repeliu violentamente”.²⁷ O domínio da linguagem adoecida das convenções se espalha não apenas pela ciência, política, nos motes de liberdade, democracia ou trabalho, mas inclusive na arte e, definitivamente, na arte de Wagner.²⁸ Bayreuth marca um ponto de virada na filosofia de Nietzsche que, para nossa pesquisa, é importante: por um lado, como escreve Nietzsche, “vivenciamos o declínio da **última arte** – Bayreuth me convenceu disso”²⁹ e, por outro lado, a semântica do conceito de *Erlebnis* se altera se analisado intra-textualmente e, neste caso, sobretudo após os textos do início da década de 80. Mesmo assim, o pano de fundo da tríplice semântica do conceito vai permanecer latente nos textos ainda após o rompimento com Wagner, o que não significa que Nietzsche desdobre o anseio romântico-panteísta até seus últimos escritos. Como veremos, o emprego do conceito por Nietzsche ganhará contornos bem próprios, mas é bem claro o solo a partir do qual ele recepciona a noção *Erlebnis*.

²⁵ KSA 8, 11[15]: „Denn die Kunst ist eben die Kraft, das wirklich *mitzuteilen*, was man erlebt hat, weiter nichts!“. Ainda num fragmento de 1880/primavera de 1881, KSA 9, 6[244], portanto já depois do rompimento com Wagner, Nietzsche se refere à “proibidade na arte” que revelaria a capacidade do artista em “não receber mais nenhum efeito sobre si, mas sim apenas *imitar* sua vivência (o efeito efetivo)”. [keinen Effekt auf sich machen, sondern das Erlebnis (den wirklichen Effekt) *nachahmen*].

²⁶ Cf. Visser, G., *op.cit.*, p. 31: “Se a linguagem está doente tal como Nietzsche afirma com Wagner, a cura pode ser encontrada na música de Wagner [...]. Com Bayreuth teriam sido criadas as condições para a criação de uma cultura em que a palavra volta a viver”. [Wenn die Sprache krank ist, wie Nietzsche mit Wagner behauptet, ließe sich Heilung in Wagners Musik finden [...]. Mit Bayreuth hätte die Grundlage für eine Kultur geschaffen werden können, in der das Wort wieder lebt].

²⁷ KSA 8, 30[1]: „Mein Fehler war der, dass ich nach Bayreuth mit einem Ideal kam: so musste ich denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die Überfülle des Hässlichen Verzerrten Überwürzten stieß mich heftig zurück“.

²⁸ Cf. Burnett, Henry. *op.cit.*, especialmente os capítulos “Música popular, poesia e linguagem” e “Aquela música se não canta não é popular”, para compreender em que medida faltou a Wagner precisamente a vivência da música popular, vivência esta que sobrou em Bizet. Cf. também o fragmento da primavera de 1871, KSA 7, 12[1], traduzido por Oswaldo Giacoia, In: Discurso 37 (2007), p. 167-181.

²⁹ KSA 8, 30[139]: „Untergang der **letzten Kunst** erleben wir — Bayreuth überzeugte mich davon“.

Além da relação entre o anseio por uma linguagem imediata capaz de exprimir a totalidade oculta dos sentimentos humanos, os textos de Nietzsche reverberam ainda tanto a hipótese da significabilidade como a dimensão estética da *Erlebnis*, inclusive após sua vivência com Wagner.

Em um fragmento de 1880 até a primavera de 1881, portanto já à época de *Aurora*, Nietzsche se refere precisamente à extrema significabilidade de uma *Erlebnis* ao contexto geral da vida. Não basta vivenciar, como um querer vivenciar; é preciso que cada vivência altere durante um longo período e de modo significativo a própria vida, tal como a vivência pessoal que Nietzsche experimentou com Wagner, cujos estreitos laços vão deixar marcas significativas em seus escritos posteriores: “a riqueza das relações cresce continuamente e *tudo* o que vemos e vivenciamos se *torna profundamente significativo*”.³⁰ A intensidade de cada *Erlebnis* se torna de tal modo importante que toda observação carrega consigo a significabilidade daquilo que se vivenciou, cujo substrato apesar de intensos, são inconscientes: “Os homens vêem gradativamente um valor e um significado na natureza que, em si, ela não tem. O camponês vê seu campo com uma emoção de valor, o artista suas cores, o selvagem carrega seu medo e nós a nossa segurança; é um constante e peculiar simbolizar e equiparar sem consciência. Nosso olho vê uma paisagem com toda nossa moralidade e cultura e costumes”.³¹

A noção de significabilidade da vivência confere a ela o status de algo exclusivamente individual, de modo que cada vivência é estritamente pessoal e sentida diferentemente por cada um. Cada vivência constrói a roupagem própria de cada pessoa, absolutamente única e individual: “*Cada* ação continua a criar a *nós* mesmos, ela tece nossa colorida roupagem. Cada ação é livre, mas a roupagem é necessária. Nossa *vivência* – eis aí

³⁰ KSA 9, 6[239] p. 261. „Die Fülle der Relationen wächst fortwährend, *alles* was wir sehen und erleben, *wird bedeutungstiefer*“.

³¹ Idem. „Die Menschen sehen allmählich einen Werth und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat. Der Landmann sieht seine Felder mit einer Emotion des Werthes, der Künstler seine Farben, der Wilde trägt seine Angst, wir unsere Sicherheit hinein, es ist ein fortwährendes feinstes Symbolisiren und Gleichsetzen, ohne Bewußtsein. Unser Auge sieht mit all unserer Moralität und Cultur und Gewohnheiten in die Landschaft“. N^o *A Gaia Ciência* 114, Nietzsche reitera a idéia de que, na medida em que somos capazes de vivências significativas, torna-se impossível qualquer observação neutra, seja moral, sensitiva, etc: “Ao vermos uma nova imagem, imediatamente a construímos com ajuda de todas as experiências que tivemos, *conforme o grau* de nossa retidão e equidade. Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível”. Cf. ainda A 119 e KSA 12, 1[58].

nossa roupagem”.³² A radical individualidade das vivências, de modo que “elas são pra mim algo diferente do que são a você”³³, atuam alterando significativamente o contexto da vida. “Em homens profundos todas as vivências duram muito tempo”³⁴, ou seja, precisam queimar como madeira verde, num lento e gradual processo que se desdobra e modifica a própria vida, cujo significado remonta à intensidade que a *Erlebnis* representa “e não apenas ao conteúdo originalmente experimentado como tal. O que denominamos de enfático na *Erlebnis* significa, pois, algo tão inesquecível e insubstituível que ela é fundamentalmente inesgotável para a determinação compreensiva de seu significado”.³⁵

Originalmente, o conceito de *Erlebnis* tem ainda uma dimensão estética. Isso significa que o conteúdo da vivência não é determinado através de meios racionais, mesmo porque *Erlebnis* representa o rigoroso instante em que “sentimos” algo. Como explicamos em uma nota acima (cf. 17), desde a primeira ocorrência do termo *Erlebnis* em um dicionário, a palavra já traz uma diferença em relação a *Erfahrung*, que por sua vez, pressupõe a **mediação** lógica com as *Erlebnisse*, que são sua condição de possibilidade. Enquanto *Erlebnis* é imediatamente sentida, *Erfahrung* é a **mediação** lógica que tem na *Erlebnis* sua condição de possibilidade, porém *Erfahrung* não tem o caráter da relação “imediate” com a vida, tal como tem a *Erlebnis*. Rigorosamente individuais, as *Erlebnisse* nos são sempre inconscientes e racionalmente não-determináveis.³⁶ Segundo Nietzsche,

³² KSA 10, 5[1]208 p. 211 . „Jede Handlung schafft uns selber weiter, sie webt unser buntes Gewand. Jede Handlung ist frei, aber das Gewand ist nothwendig. Unser *Erlebniß* — das ist unser Gewand“. Cf. a mesma noção da individualidade de cada vivência em um fragmento do verão de 1872 – início de 1873, KSA 7, 19[241]: “Nossas vivências determinam nosso indivíduo, e na verdade de tal modo que ele é determinado até a última célula segundo cada impressão de sentimento”. [Unsre Erlebnisse bestimmen unser Individuum, und zwar so, daß, nach jedem Gefühlseindruck, unser Individuum bis in die letzte Zelle hinein bestimmt ist].

³³ KSA 9, 6[239] p. 261. „sie sind für mich etwas anderes als für dich“.

³⁴ KSA 10, 5[1]156 p. 204. „und bei tiefen Menschen dauern alle Erlebnisse lange“. Cf. ainda KSA 10, 5[33].

³⁵ Gadamer, Hans-G., *op.cit.*, p. 73. „... und nicht nur in dem ursprünglich erfahrenen Inhalt als solchen. Was wir emphatisch ein Erlebnis nennen, meint also etwas Unvergeßliches und Unersetzbares, das für begreifende Bestimmung seiner Bedeutung grundsätzlich unerschöpflich ist“. Cf. ainda Visser, G., *op.cit.*, p. 25: “*Erlebnis* mostra então que uma *sensação* só declara algo, atua sobre algo, se ela se insere na roupagem, no texto da vida”. [*Erlebnis* zeigt, daß eine *Empfindung* erst dann etwas aussagt, etwas bewirkt, wenn sie sich in das Gewebe, das Textum des Lebens einfügt].

³⁶ O importante em uma vivência é simplesmente que nela alguém “sente”. Em vários textos tanto de juventude quanto nos últimos escritos, Nietzsche emprega indistintamente a palavra *Erlebnis* e *Empfindung* e, em alguns casos, inclusive como sinônimas, p.ex., em HH 211: “É sempre como foi com Aquiles e Homero: um tem a *Erlebniss*, a *Empfindung*, o outro as *descreve*”. Ou ainda em ABM 268: “Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados, para *Empfindungen* recorrentes e associadas, para grupos de *Empfindung*”. Cf. ainda a mesma hipótese em *Sobre a verdade e mentira o sentido extra-moral*, KSA 1, p. 879 e KSA 11, 34[86]. Cf. ainda Visser, G., *op.cit.*, p. 23: “Para o jovem Nietzsche, *Empfindung* tem claramente um âmbito de contexto especial, com sensibilidade estética.

“um psicólogo nato se guarda, por instinto, de ver por ver; e o mesmo se pode dizer de um pintor”, pois de outro modo *Erlebnis* perderia seu caráter de relação imediata com a vida: “O ter vivências quando é um *querer-ter-vivências* –, não resulta bem. Na vivência não é *lícito* olhar para si, toda visão se converte então em ‘maldade do olho’ ”.³⁷ Em suma, *Erlebnis* é radicalmente estética-individual-imediata, cujo conteúdo permanece sempre *pathético* e não racional.

A característica estética da *Erlebnis* ocorre desde a “Extemporânea” sobre Wagner. Como estética – ou *pathos* como veremos – “todas as vivências nos são conscientes só de sobressaltos”.³⁸ Contudo, não significa que elas não atuem, como vimos, de forma determinante no indivíduo: “A grande parte de nossas vivências é *de incerteza* e atua”.³⁹ O que é enfatizado por Nietzsche nas vivências é que há “toda a vida orgânica”⁴⁰ e não um suposto “eu” por trás da vivência. Não se pode perder de vista que a “consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”⁴¹, cujo tema é caríssimo a toda filosofia de Nietzsche. Nas vivências não se trata apenas que “eu” as sinto (*empfinde*), mas sobretudo que eu as “**sinto**”, e só depois é possível torná-las “conscientes” ou expressá-las através de signos de comunicação, vale dizer, em conceitos.⁴² Toda vivência é, pois, *pathos* que só se torna pessimamente consciente – logo, imensamente simplificada através da linguagem – depois de um tempo de digestão:

Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém que divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivenciamos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois,

[...] Também nos textos tardios Nietzsche emprega os conceitos de *Empfindung* e *Erlebnis* um ao lado do outro”. [*Empfindung* hat für den jungen Nietzsche deutlich einen speziellen, mit ästhetischer Empfindsamkeit zusammenhängenden Klang. [...] Auch in späteren Texten verwendet Nietzsche die Begriffe *Empfindung* und *Erlebnis* nebeneinander].

³⁷ *CI Incursões de um extemporâneo*, 7. Cf. fragmento semelhante do outono de 1887, KSA 12, 9[110].

³⁸ Co. Ext. IV, *Richard Wagner in Bayreuth*, 7. In KSA 1, p. 471. „All-Erlebnisse, deren wir uns mit Schrecken bewusst sind“.

³⁹ KSA 11, 25[359] p. 107. „Der größte Theil unserer Erlebnisse ist *ungewußt* und wirkt“.

⁴⁰ Cf. KSA 11, 26[94] p. 175.

⁴¹ GC 11.

⁴² Cf. Visser, G., *op.cit.*, p. 24: “*Erlebnis*, ao contrário, afirma que todo sujeito da sensação, da percepção e da cada ação é sempre o organismo, a vida orgânica, e não um Eu consciente”. [*Erlebnis* hingegen besagt, daß das Subjekt der Empfindung, der Wahrnehmung und jedweder Handlung immer der Organismus, das organische Leben ist, und nicht das bewußte Ich].

como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* – ah! E contamos errado...⁴³

O aforismo de *Aurora* intitulado *Erleben und Erdichten*⁴⁴ parece arrematar a incomensurabilidade da vivência. Nietzsche enfatiza novamente a característica da *Erlebnis* estreitamente ligada à vida orgânica e seus impulsos, que por sua vez, tem as “leis de sua *alimentação*” inteiramente desconhecidas de nós. Nietzsche se refere à idéia de que as *Erlebnisse* são desprovidas de quaisquer nexos racionais, de tal modo que a “alimentação” dos impulsos nas vivências são inteiramente obras do acaso, ou seja, completamente inconscientes e sem determinação racional de seu conteúdo; inclusive quase não será possível nomear esses impulsos:

Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros a eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também **obra do acaso**: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer **nexo racional** com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos. [...] Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos **com a mão cega** [...].⁴⁵

O aforismo de *Aurora* pertence à época em que o primado do intelecto em *Humano...* é substituído pela primazia do corpo, evento decisivo que ocorre já nos textos de *Aurora*. Apesar disso, a incomensurabilidade da *Erlebnis*, como vimos, não é prerrogativa apenas dos textos posteriores a 1880.⁴⁶ Em todo caso, Nietzsche enfatiza outra vez que os “pensamentos conscientes nos são os mais superficiais”⁴⁷, pois vêm à luz somente pela

⁴³ GM Prólogo, 1. Tradução modificada. Cf. ainda HH II, Prefácio, 1 e ABM 285.

⁴⁴ A 119.

⁴⁵ A 119. O grifo é nosso.

⁴⁶ Cf. Müller-Buck, Renate, “*Ich schreibe nur, was von mir erlebt worden ist*”: *Friedrich Nietzsches Briefe der achtziger Jahre*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie. Teil II. Technische Universität Berlin, 1998. p. 6s.: “Em *Humano, demasiado Humano* o instinto está subordinado ao intelecto, o pensamento inconsciente ao consciente. Isso muda com *Aurora* e é possível perguntar, se a mudança de pensamento de Nietzsche em *Aurora* não tem também algo a ver com a mudança na sua forma de vida. [...] O primado do intelecto é substituído precisamente nessa situação de ruptura através do primado do corpo. Já em *Aurora* se trata da dedução da razão e da moral a partir dos impulsos e sentimentos originais”. [Der Instinkt ist in *Menschliches, Allzumenschliches* dem Intellekt untergeordnet, das unbewußte Denken dem bewußten. Das ändert sich mit der *Morgenröthe*, und es bleibt zu fragen, ob nicht Nietzsches veränderte Denkweise von der *Morgenröthe* an auch etwas mit seiner veränderten Lebensweise zu tun hat. [...] Der Primat des Intellekts wird genau in dieser Umbruchsituation abgelöst durch den Primat des Leibes. Schon in der *Morgenröthe* geht es um die Herleitung von Vernunft und Moral aus ursprünglichen Trieben und Gefühlen].

⁴⁷ KSA 11, 26[94] p. 175. „Gedanken sind das Oberflächlichste“.

vulgarização ou empobrecimento do todo da *Erlebnis*, sobretudo quando é comunicada através de signos de comunicação. Seu conteúdo, pois, nos é racionalmente obstruído.

A propósito da tentativa de tornar consciente ou compreender o conteúdo de uma vivência, o aforismo de *Aurora* relaciona *Erleben* e *Erdichten*. Obviamente, a compreensão do conteúdo de uma vivência só pode resultar em pura “linguagem figurada”, ou seja, em *Erdichten*. A palavra no português não possui a correspondência semântica do alemão: *Erdichten* significa mais do que meramente “inventar”, e a palavra pode ter tanto uma conotação positiva quanto negativa; ela está próxima do sentido de “poetar”, mas não se confunde com ele, pois no caso de *Erdichten* se trata de uma invenção inteiramente fantasiosa que não deve ser levada a sério.⁴⁸ Em relação ao aforismo, as tentativas de tornar conscientes ou racionalizar o conteúdo da *Erlebnis* resultam, necessariamente, em invenções fantasiosas “*muito livres*, muito arbitrarias” do substrato de impulsos que compõe a *Erlebnis*: “que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico **de nós desconhecidos**, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém **sentido?**”.⁴⁹

A última parte do aforismo se refere a uma “vivência trivial”, como diz Nietzsche: trata-se de uma situação em que “um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós”. Na sequência, o texto traz à luz dois elementos aos quais já mencionamos: por um lado, alude à restrição da fundamentação racional de toda *Erlebnis* e, por outro lado, como a mesma “vivência trivial” é de tal modo radicalmente individual, a ponto de ser diferentemente vivenciada por cada pessoa – segundo a configuração de seu grupo de sensações –, e cujo significado deverá ser obliterado ou achatado quando for comunicado de forma compreensiva aos outros. Não por acaso nos referimos à *Erlebnis* como um conceito estético-individual que, para além de qualquer determinação racional só tem sentido se pensada como *pathos*. Porém, dado que o anseio humano em fixar um conteúdo

⁴⁸ O termo é enfatizado na literatura alemã à época de Goethe. Neste aspecto, cf. o verbe „Erdichten“, In: Schadewaldt, Wolfgang. *Goethe-Wörterbuch*. Band 3. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1998: “não deveria temer, | que você mais uma vez está mentindo pra nós e inventando de forma fantasiosa tais nomes?”. [sollt' ich nicht fürchten, | Daß du uns wieder belügst und solche Namen erdichtest?].

⁴⁹ A 119. O grifo é nosso.

racional à *Erlebnis* é também inevitável, no sentido de torná-la compreensível ou consciente, Nietzsche conclui o aforismo perguntando se toda *erdischtetes* vivência não seria mera fabulação inventiva: “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Vivenciar não seria poetar fantasiosamente?”⁵⁰

Nietzsche recepiona visivelmente o conceito de *Erlebnis* através da sua tríplice significação que, originalmente, determinou seu uso no vocabulário da literatura alemã. Seja a imediatez homem-mundo, a significabilidade para o contexto geral da vida e ainda a impossibilidade de comensurar racionalmente o conteúdo da vivência, ou seja, sua dimensão estética, todas elas encontram eco nos textos de Nietzsche. Frise-se, porém, que se trata apenas da recepção do conceito. Do ponto de vista intratextual, *Erlebnis* tem ainda outros significados para além da etimologia da palavra. Doravante, resta-nos compreender em que consiste *Erlebnis* intratextualmente e, sobretudo, o papel que ela exerce na trajetória em que alguém se torna o que é.

2.1. *ERLEBNIS* COMO “CRÍTICA DA ‘RAZÃO DA MINHA VIDA’ ”

A partir do início dos anos 80, Nietzsche passa por um processo de profunda transformação e amadurecimento. Além do rompimento com suas duas principais doenças espirituais – Schopenhauer e Wagner – ele também atravessa uma grande convalescença física. Esses eventos são determinantes para inaugurar uma nova forma de reflexão filosófica, cujos temas centrais são pautados pela solidão e doença. Solidão em virtude do distanciamento dos principais mestres; e doença diante da intensificação de suas péssimas condições físicas de saúde.⁵¹ Ambas temáticas ganham estatuto filosófico e estarão presentes em seus textos e cartas⁵², que por sua vez revelam a frequência com que

⁵⁰ A 119. Tradução modificada.

⁵¹ Cf. Müller-Buck, R. *op.cit.*, p. 43: “Mais do que quaisquer outras, duas fundamentais experiências existenciais dos anos oitenta marcam o todo da existência corporal e espiritual de Nietzsche: solidão e doença”. [Zwei existentielle Grunderfahrungen prägen Nietzsches gesamte leibliche und geistige Existenz der achtziger Jahre mehr als alles andere: Einsamkeit und Krankheit].

⁵² As freqüentes alusões às cartas que fazemos neste capítulo também devem ser compreendidas, do ponto de vista metodológico, como instrumento genealógico, que por sua vez, fornecem condições para compreender como se desdobraram certas vivências pessoais do próprio Nietzsche. Obviamente não se trata de legitimar um argumento filosófico através das cartas, mas utilizá-las apenas como instrumento ou semiótica para construirmos nosso próprio argumento. Sobre essa consideração, seguimos a mesma metodologia

Nietzsche se refere tanto à solidão quanto à doença: “Isto é solidão: – não tenho ninguém que tivesse em comum comigo meu Não e meu Sim”⁵³, escreve a Reinhart von Seydlitz; ou ainda: “Se mesmo minha saúde corporal vem à luz, a quem eu devo isso? Eu era em todos os pontos meu próprio médico; e como um tal médico que não tem nada separado, tenho alma/espírito e corpo em unidade e tive que tratá-los com os mesmos meios”.⁵⁴

Os dois conceitos estão relacionados diretamente à *Erlebnis* do próprio Nietzsche, ou melhor, ambos se referem a uma efetiva vivência atravessada por Nietzsche a partir do início dos anos 80, e as ocorrências estão espalhadas em textos publicados e cartas. Além disso, a ênfase dada às suas vivências pessoais está presente nos fragmentos póstumos dessa época e, de um modo geral, aludem à idéia de que é preferível falar ou escrever sobre coisas às quais efetivamente se tenha vivenciado: “Que tímida infelicidade falar de alguma coisa como erudito, da qual se poderia falar como ‘vivenciador’ [*Erlebter* – JLV]”.⁵⁵ Com idêntico teor, Nietzsche escreve ainda em uma carta de 15 de outubro de 1885 a Heinrich von Stein, a propósito do recém publicado livro de Paul Rée: “Ontem eu vi o livro de Rée sobre a consciência moral: – quão vazio, chato e falso! Deveríamos falar apenas de coisas que já tenhamos vivenciado”.⁵⁶ No caso de Nietzsche, a vivência da solidão e da doença passa a ser o substrato a partir do qual seu pensamento é elaborado, cujos temas surgem da efetiva vivência pessoal de desprendimento em relação a Schopenhauer e Wagner (solidão), e da convalescença física da travessia dos anos 80 (doença). No entanto, essas vivências são apenas o solo de seus pensamentos, mas não os explicam em absoluto.

Independente da temática, porém, o certo é que Nietzsche utiliza o conceito de *Erlebnis* com mais intensidade nos anos 80, cuja ocorrência caracteriza a hipótese da

compreendida por W. Stegmaier, in: *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007), p. 80-94, especialmente p. 89-91.

⁵³ KGB III/3, n. 768. A carta é de 26 de outubro de 1886. „Dies ist Einsamkeit: – ich habe Niemanden, der mit mir mein Nein und mein Ja gemein hätte“.

⁵⁴ KGB III/1, n. 267. Carta à Erwin Rohde de meados de julho de 1882. „Wenn selbst meine leibliche Gesundheit zum Vorschein kommt, wem verdanke ich denn das? Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen“.

⁵⁵ KSA 11, 34[17] p. 427. „Welche unglückliche Schüchternheit, von einer Sache als Gelehrter zu reden, von der ich hätte als ‚Erlebter‘ reden können“. Uma das poucas ocorrências do termo *Erlebnis* anterior aos anos 80 e que carrega a idéia da importância da vivência para poder falar sobre algo, ocorre no fragmento do verão de 1878, KSA 8, 30[60], quando Nietzsche se refere aos historiadores: “Nossos historiadores são chatos, pois se põem a falar e ajuizar sobre tudo; inclusive de coisas que nada vivenciaram”. [Unsere Litterarhistoriker sind langweilig, weil sie sich zwingen, über alles zu reden und zu urtheilen, auch wo sie nichts erlebt haben].

⁵⁶ KGB III/3, n. 634. „Gestern sah ich Rée’s Buch über das Gewissen: – wie leer, wie langweilig, wie falsch! Man sollte doch nur von Dingen reden, worin man seine Erlebnisse hat“.

vivência compreendida como “razão da vida” ou **crítica da razão das suas condições de vida**. É importante frisar novamente que Nietzsche nunca sistematizou o conceito de *Erlebnis*.⁵⁷ Em todo caso, tomados em seu conjunto, os textos publicados, as cartas e os fragmentos póstumos do período em questão nos revelam alguns motivos para elaborarmos uma teoria da vivência em Nietzsche, cuja primeira hipótese denominamos como crítica “da **razão da vida**”.⁵⁸ Nossa hipótese está em oposição à mera consideração autobiográfica de seus textos, apesar de ambas remontarem a um mesmo fator teórico decisivo do início dos anos 80, vale dizer, a consideração nietzscheana de corpo ou a filosofia como interpretação do corpo.

Erlebnis representa um conceito que se origina a partir do solo da própria travessia espiritual experimentada por Nietzsche, que por sua vez forma mais ou menos o substrato existencial dos seus textos. Analisar o conceito *Erlebnis* é realizar a crítica da “razão da vida” de Nietzsche, em que “razão da vida” significa **analisar sob que condições de vida emergem e se transformam suas teorias**. É imprescindível enfatizar que não

⁵⁷ Em toda a *Nietzsche-Forschung* há apenas dois textos que elaboram de forma mais ou menos sistemática o conceito de *Erlebnis* em Nietzsche. O primeiro é um pequeno e valioso prefácio que Marco Brusotti escreveu na coletânea reunida de prefácios, escritos por Nietzsche 1886 – Brusotti, M. *Tentativo di autocritica*. Genova: il melangolo, 1992. O segundo é apenas o primeiro capítulo do livro de Gerard Visser, *Erlebnisdruck*, que já foi citado a propósito da etimologia do conceito. Ambos os autores possuem posições diferentes sobre o conceito de *Erlebnis*. Brusotti considera que o conceito *Erlebnis* representa a base da componente autobiográfica dos textos de Nietzsche, presentes sobretudo nos “Prefácios” de 1886: “Certo é que todos os seus textos filosóficos são sim, desde o início, ricos em motivos e referências autobiográficas. Uma intensificação da componente autobiográfica, apoiador da nova forma literária do aforismo, podia já ser registrada nos textos do citado período intermediário. Tal intensificação era uma consequência da separação de Wagner e da profunda crise com a qual Nietzsche entra no estado por ele chamado de “*in media vita*”. Brusotti, M., *op.cit.*, p. 9. [Certo, tutti i suoi scritti filosofici sono sin dall’inizio ricchi di motivi e riferimenti autobiografici. Un’intensificazione della componente autobiografica, favorita anche dalla nuova forma letteraria dell’aforisma, si poteva registrare già negli scritti del cosiddetto período intermedio. Tale intensificazione era una conseguenza della separazione da Wagner, della crisi profonda con la quale Nietzsche entra nello stadio da lui chiamato “*in media vita*”]. Apoiado principalmente nas cartas do período de redação dos “Prefácios”, Brusotti se refere à *Erlebnis* como a “história de um desenvolvimento” que sobrevive como pano de fundo dos “Prefácios”, cujo esclarecimento “teria função propedêutica para o potencial leitor de *Zarathustra*” (idem, p. 13s.) [Nietzsche definisce qui la propria evoluzione personale come un “*Erlebnis*”. Il chiarimento di questo *Erlebnis* e della sua intrinseca necessita avrebbe funzione propedeutica per il potenziale lettore dello *Zarathustra*...]. Visser, ao contrário, define de forma mais objetiva a noção de *Erlebnis* e sequer menciona o caráter autobiográfico do conceito. Tendo por fio condutor a etimologia da palavra *Erlebnis*, Visser escreve que o conceito possui uma tríplice significação: 1) *Erlebnis* é resultado corpóreo da “vida orgânica”, na medida em que as experiências ocorrem “no próprio corpo”; 2) *Erlebnis* revela a “*particularidade* – a *radical individualidade* de uma sensação”; e 3) *Erlebnis* é o conceito que mais bem expressa a concepção de que o homem deve ser considerado como obra de arte e, neste caso, o terceiro significado do conceito é “*estético*”. (Visser, G., *op.cit.*, p. 24ss.). Em suma, *Erlebnis* consiste em uma tríplice definição orgânica-inconsciente-estética da vida.

⁵⁸ A expressão é usada por Nietzsche em um fragmento de outubro/novembro de 1888, KSA 13, 24[8] p. 634, quando ele se refere ao *Ecce homo*: “da razão de minha vida” [von der Vernunft meines Lebens].

consideramos a noção *Erlebnis* como sinônimo de autobiografia, ou seja, um conceito que meramente narra o “sr. Nietzsche” e suas andanças: *Erlebnis* não é narrativa ou descrição de si mesmo, e antes de ser autobiografia, trata-se de uma autogenealogia. No *Ecce Homo* Nietzsche faz questão de distinguir entre texto e autobiografia: “uma coisa sou eu, outra são meus escritos”.⁵⁹ Na medida em que Nietzsche enfatiza que é melhor escrever apenas sobre o que se vivenciou, obviamente ele próprio se revelará através dos textos, mas Nietzsche nunca teve por objetivo narrar suas aventuras, ou seja, seus textos não são diários de viagem. A travessia espiritual do início dos anos 80, sobretudo solidão e doença, são sim as condições espirituais sobre as quais seus textos e teorias emergem, mas os textos não são a mera descrição autobiográfica dessa *Erlebnis*: “Por tudo isso Nietzsche não fala de sua vontade, mas apenas de suas condições de vida e seu ‘destino’. Mesmo quando sua vida revela uma forte força da vontade, Nietzsche considera seus escritos como consequência e não como intenção de sua vida”.⁶⁰ Portanto, *Erlebnis* como “razão da vida” não significa autobiografia, mas sim a tentativa de compreender as teorias a partir das suas condições de vida; ou melhor, pressupondo-se que é preferível escrever somente do que se tenha vivenciado, para que o texto não se torne “vazio, chato e falso!”, como livro do Paul Rée, o conceito *Erlebnis* é a crítica das condições de vida ou da travessia espiritual vivida por Nietzsche, sobre as quais suas teorias vêm à tona e se transformam.⁶¹

⁵⁹ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 1.

⁶⁰ Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. p. 343: „Bei alledem spricht Nietzsche nicht von seinem Willen, nur von seinen Lebensbedingungen und seinem ‚Loos‘. Auch wenn sein Leben eine starke Willenskraft verrät, betrachtet Nietzsche seine Schriften als Folgen, nicht als Absichten seines Lebens“.

⁶¹ Cf. o texto de Stegmaier, W., *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: Zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“*. In: Nietzsche-Studien 21 (1992) p. 163-183. Stegmaier não considera o conceito *Erlebnis* como meramente autobiográfico. Ele se refere, p.ex., a uma carta que Nietzsche escreve ao editor Naumann de 06.11.1888, onde explica sobre seu novo livro *Ecce homo*, cujo texto é “a última tentativa de compreender a si mesmo”: “O escrito não aparece mais, tal como Colli imagina, como uma narrativa autobiográfica; não se trata do ‘sr. Nietzsche’. A carta citada ao editor prova isso claramente. Ele teria resolvido, assim Nietzsche escreve ali, ‘a mais extrema e pesada tarefa de narrar a mim mesmo, meus livros, minhas opiniões’, portanto igualmente uma genealogia de suas teorias, e só ‘fragmentariamente – o quanto fosse exigido para isso – falar da *minha vida*’. O que ele narra são as condições de vida de seu pensamento”. (p. 168) [Die Schrift erscheint so nicht mehr, wie Colli angab, als eine autobiographische Erzählung; es geht darin nicht um den Herrn Nietzsche. Der gennante Brief an den Verleger belegt das klar. Er habe, schreibt Nietzsche dort, die „extrem schwere Aufgabe“ gelöst, „mich selber, meine Bücher, meine Ansichten“, also gleichsam eine Genealogie seiner Lehre, und nur „bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war, *mein Leben* zu erzählen“. Was er erzählt, sind die Lebensbedingungen seines Denkens].

Importante é não perder de vista que as *Erlebnisse* se tornam o critério ou a base epistemológica essencial para a comunicação de qualquer teoria.⁶² Seja o sábio, o historiador ou o filósofo, é preciso reunir um adequado substrato de vivências a fim de não esvaziar o próprio discurso: “O inconveniente que impele os eruditos a regiões onde se requer liberdade, sutileza e ausência de hesitação, está no fato de que eles não conseguem olhar para *além de si* — que eles não têm olhos, ali onde não têm vivências”.⁶³ Da mesma maneira, em um dos fragmentos em que Nietzsche toma partido contra um “mau entendido” de sua juventude, do verão/outono de 1884, quando ainda “não tinha se desprendido por completo da metafísica”⁶⁴, ele se impõe a exigência de “despertar a maior desconfiança” contra si próprio, a fim de “falar apenas de coisas *vivenciadas* e não de meras imaginações”.⁶⁵ Acrescente-se, porém, que remontar ao substrato de vivências não significa construir um método para universalizar o discurso, de modo a reivindicar a fria pretensão de objetividade. Com as vivências, Nietzsche não tem qualquer pretensão de fundar uma teoria objetiva, ao contrário, o próprio substrato das “vivências internas”, inclusive nas “valorações”, já significa resistência a toda exigência incondicional por “*demonstração*”, “*método*” ou “fria impessoalidade” que caracterizava a “cientificidade” da sua época.⁶⁶

A hipótese do conceito *Erlebnis* como crítica da “razão da vida” revela uma estreita ligação em relação ao significado original que o termo recebe na língua alemã. Em Nietzsche, essa hipótese emerge na medida em que ele enfatiza a exigência de escrever apenas sobre coisas realmente vivenciadas, cuja condição se intensifica a partir do início dos anos 80 e resulta de sua própria travessia espiritual. Em uma carta ao antigo editor Ernst Schmeitzner do início de setembro de 1882, Nietzsche inaugura pela primeira vez o

⁶² Cf. Brusotti, M. *Tentativo di autocritica*, p. 28. [Se la presenza o meno dell’*Erlebnis* alla base di uno scritto diviene quindi un criterio di valore anche in quanto garanzia epistemologica, Nietzsche non propugna in ogni caso una semplice metodica dell’immedesimazione].

⁶³ KSA 11, 34[147] p. 469: „Der Übelstand, den es hat, Gelehrte auf Gebiete zu treiben, wo Freiheit, Feinheit und Unbedenklichkeit noth thun, liegt darin, daß sie nicht über *sich* hinaus sehen können — daß sie dort kein Auge haben, wo sie keine Erlebnisse haben“.

⁶⁴ KSA 11, 27[78] p. 294: „Mißverständniß meiner Jugend: ich hatte mich noch nicht ganz von der Metaphysik losgemacht“.

⁶⁵ KSA 11, 27[77] p. 293: „Ich will das höchste Mißtrauen gegen mich erwecken: ich rede nur von *erlebten* Dingen und präsentire nicht nur Kopf-Vorgänge“.

⁶⁶ KSA 11, 35[32] p. 522s.: „ich wehre mich gegen alle Tartüfferie von Wissenschaftlichkeit: 1) in Bezug auf die *Darlegung*; [...] 2) in den Ansprüchen auf *Methoden*; [...] 3) in den Ansprüchen auf Objektivität, auf kalte Unpersönlichkeit, wo, wie bei allen Werthschätzungen, wir mit zwei Worten von uns und unseren inneren Erlebnissen erzählen“.

laço entre vivências e as condições de surgimento das teorias: “eu escrevo *apenas* o que foi por mim **vivenciado**”.⁶⁷ A partir dessa data, a ocorrência da relação entre textos e vivências se torna mais freqüente, sobretudo nos textos até 1886.

No entanto, é preciso compreender corretamente o significado da relação entre *Erlebnis* e crítica da “razão da vida”, ou ainda, o que se deve entender como levar a termo uma crítica das condições sobre as quais uma teoria emerge. Mais do que expressar as próprias neuroses num subjetivismo envenenador e sufocante, a “razão da vida” não significa descrever a si próprio ou objetivar um suposto ‘eu’; muito menos é a mera narrativa de vivências numa espécie de diário de viagens; antes disso é construir as mais variadas perspectivas sobre si mesmo através de “500000 opiniões”.⁶⁸ A mera descrição das vivências pressupõe um suposto conhecimento que representaria a objetivação de um ‘si’.⁶⁹ Porém, como se viu, Nietzsche não tem qualquer pretensão de objetividade com as *Erlebnisse*. Escrever apenas sobre o que foi vivenciado, não é descrever a si próprio revelando o ‘eu’ oculto através de um conhecimento objetivo, mas sim é o resultado das mais variadas perspectivas que Nietzsche lança sobre as coisas, e que não tem nada a ver com a exigência infantil-socrática do conhece-te a ti mesmo: “eu não me conheço: a exigência de auto-conhecimento me parece brincadeira divina ou uma infantilidade *grega*. [...] Mas que alguém tenha dito sua opinião sobre 500 coisas, então é possível que outro o ‘conheça’ ”.⁷⁰

Nietzsche não está disposto a fazer auto-análise⁷¹; *Erlebnis* como “razão da vida” está mais próximo de um experimento do pensamento do que com o descobrimento de um

⁶⁷ KGB III/1, n. 296: „Ich schreibe *nur*, was von mir **erlebt** worden ist“.

⁶⁸ KSA 11, 34[1] p. 423: „500 000 Meinungen“.

⁶⁹ Cf. Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz*, p. 350: “pois só de segunda mão se compreende mal os outros, mas compreende-se mal a si mesmo em primeira mão. Não se poderá dizer nada também de si mesmo; compreender-se-ia a si adequadamente se, ao contrário, não se queira pressupor a priori uma identidade do si. Segundo Nietzsche, a crença em uma adequada auto-compreensão já é o primeiro mal entendido e, por isso, o mais comum” [Denn man missverstehet erst in zweiter Linie die anderen, in ersten aber sich selbst. Auch von sich selbst wird man nicht sagen können, man verstehe sich adäquat, wenn man nicht wiederum schon a priori eine Identität des Selbst voraussetzen will. Der Glaube an ein adäquates Selbstverständnis ist nach Nietzsche schon das erste und darum auch das gewöhnlichste Missverständnis].

⁷⁰ KSA 11, 34[9] p. 425: „ich kenne mich nicht: die Aufforderung zur Selbst-Erkenntniß scheint mir ein göttlicher Spaaß oder eine griechische Kinderei. [...] Hat Einer aber über 500 Dinge seine Meinungen gesagt, so ist es möglich, daß Andere ihn ,erkennen““.

⁷¹ Cf. KSA 9, 7[200] p. 358: “o que *faz falta* em mim é de todo profundo interesse por mim mesmo. [...] Eu nunca refleti profundamente sobre mim”. [Was ich an mir *vermisse*: jenes tiefe Interesse für mich selber. Ich habe nie tief über mich nachgedacht]. Cf. ainda ABM 281 onde Nietzsche fala de sua contínua disposição “a me desviar ‘de mim’. [...] Deve haver em mim uma espécie de aversão a *crer* em algo determinado sobre mim”.

suposto ‘si mesmo’. Trata-se, no fundo, de uma espécie de genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem. É claro que “razão da vida” é sim produto da travessia espiritual das vivências pessoais e superadas de Nietzsche, que constroem o substrato a partir do qual ele escreve suas “500000 opiniões”; porém, somente através dessas opiniões, e não da narrativa de um suposto si, é possível falar em *Erlebnis* como “crítica da ‘razão da vida’”. Em suma, as *Erlebnisse* pessoais atravessadas por Nietzsche – pensemos nas travessias pela solidão e doença – constituem a condição a partir da qual ele emite suas opiniões sobre “500 coisas”; e se Nietzsche escreve só sobre o que foi vivenciado por ele, tais textos não significam a mera narrativa e descrição dessas vivências, mas apenas o solo ao qual remontam suas perspectivas.

Os anos 80 são marcados pela imprescindibilidade da vivência e, sobretudo, pela confrontação existencial de Nietzsche com a solidão e doença, de modo que os temas fundamentais da sua filosofia passam a se vincular às suas travessias espirituais. Considerar-se a si mesmo como experimento alcança o ponto mais intenso através do conceito de *Erlebnis*: “pois no final das contas, vivenciam-se sempre apenas *suas* vivências, ou mais precisamente: a si mesmo”⁷², como ele escreve em 09.11.1883 a Franz Overbeck; ou ainda no *Zarathustra*: “Eu sou um viandante e um escalador de montanhas [...]. E o que ainda me for reservado como destino e vivência, – nisso será sempre um viandante e um escalador de montanhas: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo”.⁷³ Quando se trata de escrever apenas sobre o que se vivenciou, as travessias espirituais de Nietzsche se constituem nas condições a partir das quais ele escreve suas 500 mil opiniões, ou seja, elas revelam as condições genealógicas de suas teorias.

Nossa hipótese de *Erlebnis* como “razão da vida” está em franca oposição à noção *Erlebnis* como autobiografia. Obviamente não a falseamos aqui, mas apenas indicamos uma hipótese que desvincula *Erlebnis* como mera auto-confissão ou expressão autobiográfica dos textos de Nietzsche. Como “razão da vida”, *Erlebnis* é um signo (um conceito) que faz alusão ao *pathos* mesmo da vida, ou seja, à “totalidade dos *impulsos*” e às

⁷² KGB III/1, n. 473: „denn zuletzt erlebt man immer nur *seine* Erlebnisse, oder noch genauer: sich selber“.

⁷³ Za *O Viandante*, p. 161. Tradução modificada. Cf. ainda GC 319: “Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências de tal modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”. Cf. também Brusotti, M. *op.cit.*, p. 21.

“leis de sua *alimentação*”, mas que estão fora de qualquer “nexo racional” entre si. Em si mesmo, *Erleben* é a mais extrema imediatez entre o homem e a vida, de tal modo que essa totalidade de impulsos da vida orgânica nunca é consciente ao homem enquanto ele vivencia, ou seja, quando ele está na vida mesma “quando algo acontece”.⁷⁴ Por isso Nietzsche nos questiona se “vivenciar” não é, no fundo, mera invenção fantasiosa (*Erdichten*) que pomos nas vivências, depois de tentarmos torná-la consciente. Neste aspecto, *Erlebnis* é um conceito paradoxal, pois é um signo que anseia representar algo que, em si não é compreensível e que não tem qualquer nexo causal entre a totalidade de seus impulsos: “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser”.⁷⁵ *Erlebnis*, pois, é muito mais o que colocamos nela do que algo que nela realmente se encontra. *Erdichten* ou a carga de significação que colocamos na *Erlebnis* é apenas o instante posterior em que o homem tenta tornar consciente através de signos a totalidade de impulsos da vida orgânica.⁷⁶ No instante mesmo da *Erlebnis* ela é puramente *pathos*, como veremos ainda adiante.

Se analisamos o conceito de *Erlebnis* a partir de sua origem etimológica, como fazemos aqui, não podemos mais pensá-lo na esteira da hipótese que afirma a unidade entre filosofia ou vida, ou pensamento e vida. Vivenciar não possui mais nenhuma unidade com o pensamento, pois este já é a tentativa de tornar consciente o que, em si, tem seu conteúdo obstruído a nós.

Consideremos, em todo caso, a hipótese da unidade entre pensamento e vida ou autobiografia. A noção surge no início dos anos 80 e certamente também encontra eco nos textos de Nietzsche. Por isso nossa hipótese não a falseia, mas apenas se distancia dela. Em carta de 18.12.1881 a Heinrich Köselitz, por exemplo, Nietzsche caracteriza seus pensamentos como “*Erlebnisse*”: “É **tempo**, do contrário eu *esqueço* minhas vivências (ou

⁷⁴ Cf. GC 317: “Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos”.

⁷⁵ A 119.

⁷⁶ Cf. KSA 9, 11[115] p. 482: “Um impulso ainda mais complicado, caso ele tenha um *nome*, vale como *unidade* e tiraniza todos aqueles que pensam, que por sua vez, buscam por sua definição” [Ein noch so complicirter Trieb, wenn er einen *Namen* hat, gilt als *Einheit* und tyrannisirt alle Denkenden, die nach seiner Definition suchen].

‘pensamentos’)!”.⁷⁷ Algum tempo depois, em outra carta do verão de 1882 a Jacob Buckhardt, Nietzsche é ainda mais explícito a propósito dessa aproximação que passará a ser determinante em sua filosofia: “no geral atingi um ponto em que eu *vivo* como eu *penso*, e talvez também aprendi a realmente expressar o que penso”.⁷⁸ Além das cartas, os fragmentos póstumos do mesmo período também revelam o mesmo tema. Num apontamento do verão de 1880, p.ex., podemos ler em que medida Nietzsche passa a intensificar a idéia do texto como coroamento da abundância de vivências e, neste caso, como é fundamental estar inserido diretamente nele: “escrevi meus escritos a toda hora com todo meu corpo e vida: eu não sei o que são problemas de ‘puro espírito’ ”.⁷⁹

Também em textos publicados do início dos anos 80, como o aforismo 481 de *Aurora*, Nietzsche torna a escrever sobre essa hipótese comparando pensadores que vivenciaram muito com outros que se preocuparam demais com os problemas de “puro espírito”. No aforismo, Nietzsche opõe Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau e Goethe, como homens plenos de vivências, a Kant e Schopenhauer, considerando que os dois filósofos alemães são pobres de “vivências” e, por isso, “seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes”.⁸⁰ O pensamento de Kant não remonta às travessias espirituais, às vivências que calam fundo na alma, ao contrário, é apenas o reflexo “de uma *mente*” e, no caso de Schopenhauer, “a descrição e o reflexo de um *caráter* (‘do inalterável’) e a alegria com o próprio ‘espelho’, isto é, com um excelente intelecto”. Na continuação do aforismo, Nietzsche arremata o porquê da pobreza de pensamento e volta a se referir à vivência como condição de vitalidade de toda filosofia: “Kant se apresenta, quando transparente em seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; **não vivenciou muita coisa**, e seu modo de trabalhar toma-lhe o *tempo* para vivenciar algo”.⁸¹ Trata-se aqui da

⁷⁷ KGB III/1, n. 180: „Es ist **Zeit**, sonst *vergesse* ich meine Erlebnisse (oder ‚Gedanken‘)!“. Sobre a relação *Erlebnis* e pensamento, cf. ainda Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 274s.: As vivências (internas) devem corresponder ao intelecto dos filósofos, pois vivência e pensamento coincide no pensador [Die (inneren) Erlebnisse müssen dem Intellekt des Philosophen entsprechen, denn beim Denker fallen Denken und Erleben zusammen].

⁷⁸ KGB III/1, n. 277, de 2./3. de Agosto de 1882: “Im Übrigen habe ich den Punkt erreicht, wo ich *lebe* wie ich *denke*, und vielleicht lernte ich auch inzwischen wirklich ausdrücken, was ich denke“.

⁷⁹ KSA 9, 4[285] p. 170: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was ‚rein geistige‘ Probleme sind“.

⁸⁰ A 481.

⁸¹ Idem. O grifo é nosso.

hipótese de que toda filosofia “é também a involuntária biografia de uma alma”, como escreve Nietzsche no mesmo aforismo. Todo pensamento exprime também os ecos das travessias espirituais de seu autor, o substrato de vivências acumuladas que inevitavelmente serão transmitidas através dos textos numa “involuntária biografia”, que não a possui quem pouco vivenciou, como Kant e Schopenhauer.

Um último aspecto a ser observado no texto 481 é precisamente a que tipo de vivências Nietzsche se refere. Ao escrever sobre a ausência de vivências dos dois alemães, Nietzsche explica que não alude a “rudimentares ‘eventos’ exteriores” ou narrativas sobre algo que tenham vivido, mas sim às “vicissitudes e tremores que assaltam a vida mais quieta e solitária, que tem ócio e arde na paixão do pensar”.⁸²

Desde a crise de “*in media vita*” que explicamos no capítulo anterior, bem como as travessias físicas e espirituais que Nietzsche vivencia a partir dos anos 80, pensamento e vivências vão se configurando como temas continuamente indissociáveis⁸³, o que mostra que a hipótese obviamente também se sustenta. Se Nietzsche freqüentemente se interessou pelo autor “irrefutável” por trás de cada sistema e teoria, mais do que pela própria teoria⁸⁴, ele mesmo não poderia deixar de se revelar por trás de suas 500000 opiniões, hipótese que

⁸² A 481. Tradução modificada.

⁸³ A hipótese da unidade vida e filosofia é debatida intensamente pela Nietzsche-Forschung. Cf. Gerhardt, V. *op.cit.*, p. 57, ali onde o autor reinterpreta o conceito de filosofia experimental: “Com isso Nietzsche remonta, sob um novo título, a uma tese anterior: a unidade entre filosofia e vida”. [Unter neuem Titel kommt Nietzsche damit auf eine frühere These zurück: auf die Einheit von Philosophie und Leben]. Ainda de Gerhardt, V., *Friedrich Nietzsche*. München: C.H.Beck Verlag, 1992. p. 30, onde explicita com veemência “a história de vida e o surgimento das obras como uma unidade” [Lebensgeschichte und Entstehung des Werks als Einheit]: “Aqui vida e pensamento estão estreitamente vinculados. Também em Nietzsche assim ocorre, que representa mesmo aqui uma exceção, pois ele converte em tema filosófico seu sofrimento psicossomático. [...] Portanto é preciso atentar-se continuamente em Nietzsche ao contexto de vida e escrita” [Hier gehören Leben und Denken eng zusammen. So ist es auch bei Nietzsche, der aber selbst hier noch eine Ausnahme darstellt, weil er sein psychosomatisches Leiden na der Notwendigkeit zu denken selbst zum Thema macht. [...] Folglich hat man bei Nietzsche stets auf den Zusammenhang von Leben und Schreiben zu achten]. Além disso, Brusotti, M. *op.cit.*, p. 21, que sustenta *Erlebnis* como autobiografia, escreve a propósito dos prefácios de 1886: “Quem como Nietzsche reconduz as próprias obras para a elaboração sucessiva dos *Erlebnisse* dele vividas, não pode evitar a identificação da filosofia com uma forma particular de autobiografia” [Chi come Nietzsche riconduce le proprie opera all’elaborazione successive degli *Erlebnisse* da lui vissuti non può evitare di identificare la filosofia con una particolare forma di autobiografia]. Da mesma forma, Müller-Buck, R., *op.cit.*, p. 10, escreve sobre essa unidade considerando também as cartas entre Nietzsche e seus interlocutores: “As cartas dos anos oitenta nas quais Nietzsche elaborou sua própria filosofia, ou ainda, psicologia, são de especial significação. Elas nos conduzem à imprescindível unidade de vida e pensamento, corpo e alma, corpo e espírito que, para Nietzsche, tornam-se pressuposto central de sua filosofia” [Die Briefe der achtziger Jahre, in denen Nietzsche seine eigentliche Philosophie bzw. Psychologie ausarbeitete, sind dabei von besonderer Bedeutung. Sie führen uns die unentwirrbare Einheit von Leben und Denken, Leib und Seele, Körper und Geist, die für Nietzsche zur zentralen Voraussetzung seines Philosophierens geworden ist].

⁸⁴ Cf. Carta a Lou Andreas-Salomé de 16.09.1882, In: KGB III/1, n. 305.

se repete em *Além do bem e do mal*: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”.⁸⁵ Outra vez parece que um dos potenciais de uma teoria está justamente nas vivências experimentadas pelo seu autor, que inevitavelmente aparecerão, mesmo involuntariamente, em seus textos. O autor se mostra inadvertidamente através de cada sentença. Porém, quando há pobreza de vivências em um filósofo, ou melhor, quando os filósofos “falam de coisas que não *podem* ter qualquer experiência”, resta-lhes vivenciar apenas o “ ‘pensar’ e ‘levar à sério’ ”, subtraindo de suas opiniões a leveza conquistada através da indispensável *Erlebnis* em toda teoria: “Assim, por exemplo, a maioria dos pensadores e eruditos não conhece por experiência própria essa coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso”.⁸⁶

De um modo geral, a hipótese que relaciona vida e pensamento parece estar ligada, a nosso ver, com a forte mudança conceitual da relação entre corpo e alma, principalmente depois da crise de “*in media vita*” e a travessia pela solidão e o flagelo físico.⁸⁷ No capítulo

⁸⁵ ABM 6. Cf. ainda o fragmento do verão/outono de 1882, KSA 10, 3[1]79 p. 62: “Os sistemas filosóficos são a forma mais modesta que alguém pode falar de si mesmo — uma incerta e balbuciante forma de **memórias**”. O grifo é nosso. [Philosophische Systeme sind die bescheidenste Form, in der Jemand von sich selber reden kann — eine undeutliche und stammelnde Form von Memoiren].

⁸⁶ ABM 213.

⁸⁷ Cf., p.ex., GC Prefácio, 3: “A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma e espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, destino e fatalidade que há em nós”. Além disso, cf. Weijers, Els. *Wie man wird, was man erzählt: Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten*. In: Duhamel, R. u. Oger, E., *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994, especialmente p. 40s. O autor interpreta a narrativa de Nietzsche precisamente a partir do corpo: “O narrador Nietzsche existe a partir da carne e sangue, e a narrativa sobre seu estado pessoal é determinante à concepção de filosofia como ‘fisiologia’, ou seja, filosofia como ‘interpretação do corpo, como uma questão de ‘saúde, futuro, crescimento, poder, vida’” [Nietzsches Erzähler ist aus Fleisch und Blut, und das Erzählen über den persönlichen Zustand ist kennzeichnend für Auffassung von Philosophie als ‚Physiologie‘, d.h. Philosophie als ‚Auslegung des Leibes‘, als eine Frage von ‚Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben‘]. Ao se referir ao “eu narrador”, Weijers reitera a estreita relação entre pensamento, corpo e vivências: “Gostaria, porém, de reservar o conceito especificamente ao Eu-Narrador que, tal como nas narrativas de Nietzsche, **aparecem no texto como corpo**. A relação ‘eu-com-corpo’ rima com a ‘fisiologia’ de Nietzsche, com a tematização do corpo e com a narrativa da história da própria doença. ‘Eu-com-corpo’ enfatiza que o pensamento está ligado ao corpo e se relaciona com o **parentesco corporal entre vivenciar e narrar**”. [Ich möchte den Begriff jedoch reservieren für den spezifischen Ich-Erzähler, der, wie in Nietzsches Erzählungen, **als Körper im Text** erscheint. Die Beziehung ‚Ich-mit-Leib‘ reimt sich mit

anterior, consideramos essa virada a partir dos póstumos intitulados *L'Ombra di Venezia* que, inclusive, são contemporâneos à época dos textos de *Aurora*, momento também inicial da intensa peregrinação de Nietzsche.⁸⁸ Em carta de 08.07.1881 a Paul Rée, portanto quase um ano depois dos textos de *L'Ombra di Venezia*, Nietzsche ainda faz menção sobre seu grave estado de enfermidade física, porém avalia a travessia pelo flagelo da doença como igualmente fundamental para trazer dessas profundezas algo pleno de força, como por exemplo, o próprio texto de *Aurora*:

Todo mundo já nos tem como alguém no fundo do poço, mas é daí que sempre emergimos novamente e trazemos conosco, inclusive dessas profundezas, algo que imaginamos ter valor e talvez terá novamente *brilho* para outros. Tenho atrás de mim tempos perigosos e cheguei novamente a Engadin, meu antigo porto-seguro: “ainda não livre do corpo”, mas no que se refere à alma, leia *Aurora*.⁸⁹

Atente-se, no entanto, a algo fundamental: considerar que Nietzsche aponta definitivamente a partir do início dos anos 80 à unidade entre corpo e espírito, ou mesmo que filosofia passa a ser uma “interpretação do corpo”⁹⁰, não nos parece autorizar dizer que por isso o pensamento compõe uma estreita unidade com a vida. Que Nietzsche põe em curso um pensamento que se vincula à pressão da doença, não significa dizer que eles formam uma unidade com a vida; e nem poderiam! A própria filosofia de Nietzsche, ou seja, seus pensamentos, são igualmente *Erdichten* ou pensamentos que se tornaram conscientes e, como tal, outras tantas poetizações fabulosas. A diferença é que Nietzsche reconhece essa perspectiva sem arrogar quaisquer absolutismos. A crescente unidade entre corpo/alma como organismo vital não é o mesmo que considerar que um pensamento – ou também *Erdichten* – forma uma unidade imediata com essa totalidade orgânica. Ora, todo

Nietzsches ‚Physiologie‘, mit der Thematisierung des Körpers und mit dem Erzählen der eigenen Krankheitsgeschichte. ‚Ich-mit-Leib‘ betont dass das Denken an den Körper gebunden ist, und bezieht sich auf die **körperliche Verwandtschaft zwischen Erleben und Erzählen**] O grifo é nosso.

⁸⁸ Cf. Müller-Buck, R., *op.cit.*, p. 60: “Sofrimento e isolamento, desgosto com a vida e a proximidade da morte estão, pois, no início dos seus anos de peregrinação, cujo primeiro livro que nos dá prova disso é *Aurora*” [Leiden und Vereinsamung, Lebensüberdruß und die Nähe des Todes stehen also am Beginn seiner Wanderjahre, deren erstes Buch, die *Morgenröthe*, davon Zeugnis ablegt].

⁸⁹ KGB III/1, n. 124: „Alle Welt hält uns schon für ertrunken, aber da tauchen wir immer wieder auf und bringen sogar aus der Tiefe etwas mit herauf, was, wie wir meinen, Werth hat und vielleicht auch einmal für Andere *Glanz* bekommen wird. Ich habe gerade auch eine gefährliche Zeit hinter mir und bin wieder im Engadin angelangt, meiner alten Rettungsstätte: „des Leibes noch nicht ledig“ und was die Seele betrifft, so lesen Sie die *Morgenröthe*“.

⁹⁰ GC Prefácio, 2: “... e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo [...]. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como **sintomas** de determinados corpos”. O grifo é nosso.

pensamento consciente que se expressa através de signos “é o **último e derradeiro** desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”.⁹¹ Não há, pois, unidade entre pensamento e vida. O que há é uma interpretação que Nietzsche faz do corpo, um pensamento colocado sob a pressão da doença, cujas teorias remontam sim às suas vivências, mas só na medida em que elas revelam a genealogia de suas teorias, mas não a explicação do pensamento mesmo, pois este é um “sintoma”, *Erdichten*, signo.

É claro que os textos a partir do início dos anos 80 estão contagiados pela *Erlebnis* pessoal do próprio Nietzsche. Através do flagelo físico sofrido por ele, a relação corpo/alma vai ganhando contornos cada vez mais diferentes, sobretudo quando lemos nos textos, tal como já registramos acima, expressões como “tratar com os mesmos meios corpo e alma”, ou desconhecer o que sejam problemas de “puro espírito”, ou ainda escrever com “o corpo e a vida” e, por fim, como ele registra num póstumo preparatório ao prefácio do segundo volume de *Humano*: “Meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências — felizmente eu vivenciei muitas coisas —: eu estou neles de **corpo e alma** — pra quê esconder?”⁹²

Nietzsche foi alguém que fez da vivência do flagelo físico, da compreensão em relação ao corpo, um dos temas centrais da sua filosofia. No texto mais espiritual sobre si mesmo, Nietzsche inicia *Ecce Homo* dizendo que foi a história de seu sofrimento que o colocou diante do “problema global da vida”⁹³: Ele se tornou “inteligente”, assim ele se vê, pois teve que aprender, a partir da necessidade da própria doença, a fazer da “escolha correta de alimentação, clima e repousos um estimulante à ‘grande saúde’ ”.⁹⁴ Em suma, a *Erlebnis* da doença altera sua compreensão da relação corpo/alma, mas isso não implica dizer que vida e filosofia formam uma unidade. A *Erlebnis* da solidão e da doença o coloca diante dos problemas fundamentais da existência, cujos pensamentos e teorias se originam da filosofia como interpretação do corpo, e que só são compreensíveis à luz dessas vivências pessoais; mas a interpretação já é um instante posterior à *Erlebnis* mesma. Ou

⁹¹ GC 11. O grifo é nosso. Cf. ainda KSA 11, 25[336] e KSA 12, 5[56].

⁹² KSA 12, 6[4] p. 232: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen — glücklicherweise habe ich Viel erlebt —: ich bin darin, mit Leib und Seele — wozu es verhehlen?“. O grifo é nosso.

⁹³ EH *Porque sou tão sábio*, 1.

⁹⁴ Stegmaier, W. *Philosophie der Fluktuanz*, p. 343: „Er wurde ‚klug‘, so sieht er sich, weil er lernte mußte, aus der Not seiner Krankheit durch geschickte Wahl der Ernährung, des Klimas und der Erholungen das Stimulans einer ‚großen Gesundheit‘ zu machen“.

seja, a doença o coagiu “à reflexão sobre a razão no real”⁹⁵, mas essa “reflexão” é apenas a conseqüência da vivência da doença, e não uma unidade imediata com a própria vivência. A tríplíce significação etimológica de *Erlebnis* não aponta a esta unidade. Ao contrário, pois o conteúdo mesmo dessa vivência nos é racionalmente obstruído. Um pensamento ou teoria só pode ser a posterior interpretação do vivenciado, dada a sua inconsciência no instante mesmo em que se vivencia.

No caso de Nietzsche, não obstante serem seus textos extremamente pessoais, não se constituem, porém, na mera narrativa daquilo que ele vivenciou. As vivências alteram sim sua concepção de corpo, mas elas são apenas o substrato ao qual seus pensamentos remontam, porém, não se confundem com as vivências numa espécie de unidade. Por isso consideramos *Erlebnis* como as condições de surgimento e transformação de seus pensamentos, ou seja, “crítica ‘da razão da vida’”, e não unidade pensamento e vida ou autobiografia.

Com o definitivo desprendimento da metafísica e a posterior travessia pela solidão e doença, bem como a definitiva mudança da relação corpo/alma oriunda de sua *Erlebnis* pessoal, Nietzsche não poderia mesmo deixar de estar em seus textos “de corpo e alma”. É preciso escrever com sangue, como fala *Zarathustra*, “e aprenderás que o sangue é espírito”.⁹⁶ A *Erlebnis* de Nietzsche expressa muito mais que a narrativa de sua vida: ela é a genealogia das condições de suas teorias, das suas 500000 opiniões. Não por acaso, Nietzsche exige leitores bem especiais. A compreensão de suas perspectivas pressupõe, em geral, *Erlebnisse* no mínimo parecidas com as que o próprio Nietzsche teve. A hipótese do conceito *Erlebnis* como genealogia das condições de sua vida e perspectivas parece levar às últimas conseqüências a idéia de que só compreendemos o que estamos preparados para compreender. No caso de Nietzsche, trata-se de possuir *Erlebnisse* semelhantes às suas, um *pathos* ligado ao seu⁹⁷, de modo que só podemos ter olhos, como dissemos antes, ali onde também possuímos vivências.

⁹⁵ EH *Porque sou tão inteligente*, 2.

⁹⁶ *Za Do ler e escrever*, p. 56.

⁹⁷ Cf. Gerhardt, Volker, *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988. p. 9: “Seu *pathos* deve nos tocar caso queiramos entender o que ele denomina como pensamento ‘profundo’ e ‘de peso’. [...] Para entender Nietzsche, pois, precisamos hoje não apenas distância, mas também um *pathos* filosófico que nos ligue com o dele” [Sein Pathos muß uns schon anrühren, wenn wir das verstehen wollen, was er seine ‚tiefen‘ und ‚schweren‘ Gedanken nennt. [...] Um Nietzsche zu verstehen, brauchen wir heute also nicht nur Distanz, sondern auch ein philosophisches Pathos, das uns mit ihm verbindet].

Esta exigência ocorre, pela primeira vez, em *Humano II*, “Miscelânea de Opiniões e Sentenças”, onde se lê que um “bom campo” a ser cultivado precisa ter a “fecundidade” necessária para não ter que “rejeitar e negar tudo”.⁹⁸ Quem a tudo rejeita, revela insuficiente fecundidade para aceitação: “a *rejeição* de um *livro* diz frequentemente que aqui nada podemos vivenciar, pois a nós falta a preparação e o sentido. Inclusive em relação a homens”.⁹⁹ Por isso não é tarefa fácil, Nietzsche escreve, compreender um texto como *A Gaia Ciência* ou *Assim falou Zaratustra*. Ambos são tão extemporâneos e inesgotáveis que prescindir de *Erlebnisse* semelhantes às suas, esvazia o texto e possibilita rejeitá-los: “Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivenciado algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livre mediante prólogos”.¹⁰⁰ A oposição que Nietzsche torna pública em *Ecce Homo* ao Dr. Heinrich von Stein remonta igualmente à exigência de vivências semelhantes. Segundo Nietzsche, a queixa de Stein por “não entender palavra” do seu “*Zaratustra*” é perfeitamente “natural”, na medida em que o queixoso não possui sequer vivências semelhantes às do livro:

haver compreendido seis frases dele, ou seja: tê-las *vivenciado*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que homens “modernos” poderiam atingir. [...] Em última instância ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da vivência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de vivências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...*”.¹⁰¹

Enfatize-se que a vivência semelhante às suas não significa extrair a “verdade” de seus textos, e sim de compreender tanto as condições sobre as quais esses textos surgem, como também elaborar uma perspectiva possível sobre suas “500000 opiniões”. E isso por um problema bem simples que apontaremos aqui, mas que será resolvido só no terceiro

⁹⁸ HH II, MS 332: „Alles Abweisen und Negieren zeigt einen Mangel an Fruchtbarkeit an“.

⁹⁹ KSA 8, 32[20] p. 563: „Das *Abweisen* eines *Buches* sagt häufig, dass wir hier nichts erleben können, weil uns die Vorbereitung und die Sinne fehlen. Auch bei Menschen“. Cf. também KSA 11, 40[66] p. 666: “Nada tem a criar aqui, quem não vivenciou algo semelhante” [wer nichts Ähnliches erlebt hat, hat nichts hier zu schaffen].

¹⁰⁰ GC Prefácio, 1. A esse respeito, cf. o precioso texto de Salaquarda, J. *Der Ungeheure Augenblick*. In: Nietzsche-Studien 18 (1989) p. 317-337, especialmente onde o autor reitera a hipótese de Nietzsche sobre a “*experiência* em comum como condição de entendimento” (p. 319) [Hebt er hier die gemeinsame *Erfahrung* als Bedingung des Verstehens hervor, so an anderer Stelle die Bereitschaft zu undogmatischer Offenheit].

¹⁰¹ EH *Por que escrevo livros tão bons*, 1. Cf. KSA 13, 16[81]; 13, 19[1].5. e Brusotti, M., *op.cit.*, p. 14s.

capítulo da tese: nada é mais ofensivo a Nietzsche do que justamente “ser compreendido”, daí o porquê não ser possível extrair uma verdade de seus textos mesmo possuindo vivências semelhantes: “há algo de ofensivo em se tornar compreendido”.¹⁰² E com inteira razão: ser compreendido por todos significa que a opinião ou a vivência que é comunicada é tão vulgar e comum, que pode ser compreendida por qualquer um.¹⁰³ A “*originalidade*” de Nietzsche, como ele diz de si mesmo, está em justamente não ser compreendido: “Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* de minha experiência”.¹⁰⁴ Ser mal compreendido é sinal de distinção, de nobreza, da capacidade de permanecer oculto e longe das moscas da feira. Como dissemos, a resolução dessa questão se fará mais adiante.

A propósito de escrever apenas sobre o que foi efetivamente vivenciado, os “Prefácios” que Nietzsche escreve em 1886 a seus textos anteriores e o IV livro d’*A Gaia Ciência* contém alguns dos pensamentos centrais de Nietzsche, e que se originaram da sua travessia espiritual. Apesar de serem pessoais, não encontramos ali meras narrativas de si mesmo, mas as condições sobre as quais seus pensamentos se originaram e se transformaram. *Assim falou Zaratustra* é também um texto que carrega uma forte dimensão pessoal, porém, *Zaratustra* precisa de um tratamento diferenciado, e não considerado como um texto pertencente à “travessia” do início dos anos 80. Mesmo os “Prefácios” que foram cronologicamente escritos depois de *Zaratustra*, não indicam o coroamento de sua trajetória, mas antes, como Nietzsche diz em uma carta, “a melhor preparação para meu temerário filho Zaratustra”.¹⁰⁵ Já o livro IV d’*A Gaia Ciência* e principalmente os “Prefácios” de 1886 são bem pessoais e representam a trajetória de uma *Erlebnis* vitoriosa, cuja culminância é precisamente *Zaratustra*¹⁰⁶ e, posteriormente, *Ecce Homo*.

¹⁰² KSA 12, 1[182] p. 50: „es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden“.

¹⁰³ Cf. ABM 268 e GC 354.

¹⁰⁴ EH *Por que escrevo livros tão bons*, 1.

¹⁰⁵ KGB III/3, n. 740 ao editor E. Wilhelm Fritzsche de 29.08 até 01.09.1886: „die allerbeste Vorbereitung für meinen verwegenen Sohn Zarathustra“.

¹⁰⁶ Cf. o precioso texto de Salaquarda, J. *Die Fröhliche Wissenschaft: zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“*. In: Nietzsche-Studien 26 (1997) p. 165-183: “Mas o próprio Nietzsche pensou, sobretudo na atmosfera de mudança e principalmente no livro 4. [...] Nietzsche caracteriza *A Gaia Ciência* como seu livro mais pessoal [...]. Ele várias vezes enfatizou o livro quarto e a introdutória coletânea de poesias ao livro” (p. 169s.) [Nietzsche selbst aber dachte vor allem an die veränderte *Stimmung* und dabei besonders an das 4. Buch. [...] Schließlich charakterisierte Nietzsche *Die Fröhliche Wissenschaft* als sein *persönlichstes* Buch. [...] Mehrfach hob er dabei besonders das vierte Buch und die einleitende Gedichtsammlung hervor].

O próprio Nietzsche parece estar mais ou menos consciente do seu estágio de maturação, sobretudo para anunciar as principais teorias – p.ex., o eterno retorno e o além-do-homem –, que se encontram no *Zarathustra*.¹⁰⁷ O texto d’*A Gaia Ciência*, inclusive, foi originalmente pensado como continuação de *Aurora*¹⁰⁸ e, portanto, ainda pertencentes ao processo da travessia iniciada no início dos anos 80. Além disso, em carta a Franz Overbeck de 07.04.1884, Nietzsche explicita em que medida *Aurora* e *A Gaia Ciência* representam a melhor introdução e comentário ao *Zarathustra*: “no geral, achei nas leituras de ‘Aurora’ e ‘Gaia Ciência’ que nelas não há quase nenhuma linha, que não possa servir como introdução, preparação e comentário ao citado *Zarathustra*. É um fato que eu fiz o comentário antes do texto”.¹⁰⁹ A partir dessas cartas é possível compreender a constelação de textos do período intermediário, bem como a necessidade de analisar o *Zarathustra* em separado, ou seja, análise que ocorre somente depois de uma rigorosa reflexão tanto d’*A Gaia Ciência* – com especial atenção ao livro IV – como dos “Prefácios” de 1886. Esses

¹⁰⁷ Salaquarda, J. *op.cit.*, p. 172 e sobretudo p. 183: “A ‘Gaia Ciência’ era para ele, ao mesmo tempo, a conclusão do projeto levado a cabo dos “espíritos livres” e prelúdio a um novo projeto que, segundo ele, traria significado decisivo a outro desenvolvimento da humanidade” [Die „Fröhliche Wissenschaft“ war für ihn zugleich Abschluß des vorangehenden Projekts der „Freigeisterei“ und Vorspiel zu dem neuen Projekt, dem seiner Meinung nach eine schicksalhaft Bedeutung für die weitere Entwicklung der Menschheit zukam].

¹⁰⁸ Nietzsche anuncia, pela primeira vez, em carta a H. Köselitz de 18.12.1881, KGB III/1, n. 180, a “continuação de *Aurora* (livros 6 a 10)” [Es gilt der Fortsetzung der Morgenröthe (6. bis 10. Buch)]. Além disso, quase um mês depois em 19.01.1882 em carta a Ida Overbeck, Nietzsche comenta estar ligado a um trabalho e nos dá a conhecer sua intenção original de escrever *Aurora* em 10 livros, texto este que possuiria um “caráter genovês em si”: “É a minha ‘Aurora’, pensada em 10 capítulos e não apenas em 5” [Ich bin in Genua durch eine Arbeit gebunden [...], weil sie einen Genueser Charakter an sich hat. [...] Es ist meine „Morgenröthe“, angelegt auf 10 Capitel und nicht nur auf 5]. Mas é na carta de 25.01.1882 também a Köselitz que Nietzsche revela em definitivo a continuação de *Aurora*, inclusive se referindo ao detalhe imprescindível da preparação do anúncio do eterno retorno: “Algumas palavras sobre minha ‘literatura’. Há alguns dias já estou com os livros VI, VII e VIII de *Aurora* prontos, e com isso meu trabalho está feito. Nos livros 9 e 10 eu quero me preparar para o próximo inverno – ainda não estou *maduro* o suficiente para pensamentos elementares que quero apresentar nestes livros de conclusão” [Ein paar Worte über meine ‘Literatur’. Ich bin seit einigen Tagen mit Buch VI, VII e VIII der „Morgenröthe“ fertig, und damit ist meine Arbeit für diesmal gethan. Denn Buch 9 und 10 will ich mir für den nächsten Winter vorbehalten – ich bin noch nicht *reif* genug für die elementarem Gedanken, die ich in diesen Schluß-Bücher darstellen will]. O livro 9 é precisamente o livro IV d’*A Gaia Ciência*, o texto que culmina no anúncio profético e preparatório do eterno retorno (GC 341), bem como com o trecho inicial do “Prólogo” de *Zarathustra* (342). Cf. EH *A Gaia Ciência*. Na continuação da carta de 25 de janeiro, Nietzsche se refere ao eterno retorno, sem citá-lo textualmente, como “um pensamento que, de fato, precisa de ‘milênios’ para *se tornar* algo” [Ein Gedanke ist darunter, der in der That „Jahrtausende“ braucht, um etwas zu werden]. Os planos se alteram tempo depois e, em carta ao editor Ernst Schmeitzner de 08.05.1882, Nietzsche anuncia a publicação d’*A Gaia Ciência* no próximo outono, agora em separado: “O Senhor receberá de mim um m<anu>s<cripto> para o outono: título “A Gaia Ciência” (com vários epigramas em *verso*!!!) [Für den Herbst können Sie ein M<anu>s<cript> von mir haben: Titel „Die fröhliche Wissenschaft“ (mit vielen Epigrammen in *Verse*!!!)]. Cf. também KSA 14, p. 230s.

¹⁰⁹ KGB III/1, n. 504: „Beim Durchlesen von „Morgenröthe“ und „fröhlicher Wissenschaft“ fand ich übrigens, daß darin fast keine Zeile steht, die nicht als Einleitung, Vorbereitung und Commentar zu genannten Zarathustra dienen kann. Es ist eine *Thatsache*, daß ich den Commentar *vor* dem Text gemacht habe“.

dois últimos textos orbitam em torno do *Zaratustra* e, portanto, ainda representam o desdobramento da travessia espiritual de Nietzsche, da sua *Erlebnis* pessoal que constitui o solo das idéias desse momento.¹¹⁰

Ciente do intenso processo de maturação, Nietzsche reconhece algum tempo depois em que medida *A Gaia Ciência* se configura como um texto de definitiva mudança. Caracterizados em 1888 pelo próprio Nietzsche como texto “intermediário”¹¹¹, várias referências indicam uma certa ciência do próprio amadurecimento a partir d’*A Gaia Ciência*. Veja-se, p.ex., a carta a Franz Overbeck de 06.12.1883; nela, Nietzsche diz ter atingido uma “jovialidade *muito mais elevada*” com o *Zaratustra*, cuja absoluta leveza toma lugar só a partir do amadurecimento conquistado n’*A Gaia Ciência*: “A felicidade que eu apresentei na ‘Gaia Ciência’ é essencialmente a felicidade de um homem que começa a se sentir finalmente *maduro* para uma imensa tarefa, e para quem começa a se dissipar a dúvida sobre seu direito *a ela*”.¹¹² *A Gaia Ciência*, pois, é um livro que tem pleno surgimento a partir do solo das vivências de Nietzsche, cujo amadurecimento pessoal indica as condições genealógicas das próprias teorias e pensamento. Trata-se de um texto, pois, pessoal¹¹³, mas Nietzsche não tem intenção de narrar sua vida através dele, e sim seus pensamentos.

Vale ainda ressaltar mais duas referências sobre *A Gaia Ciência*, especialmente em relação ao livro IV, como originária de sua travessia. Em *Ecce Homo*, Nietzsche se refere à *Gaia Ciência* aludindo ao “mais maravilhoso janeiro” que ele teria vivido, ou seja, precisamente o título que o livro IV carrega: *Sanctus Januarius*, vivenciado em Gênova.¹¹⁴

¹¹⁰ Cf. Salauarda, J., *op.cit.*, p. 172s.: “No *Zaratustra* teria se tornado realidade o que ele caracterizou como a “mais alta esperança”, a propósito do poema *Santo Januário*” [Im *Zaratustra* sei Realität geworden, was er im Gedicht *Sanctus Januarius* als „höchste Hoffnung“ bezeichnet habe].

¹¹¹ KGB III/5, n. 1050 a Carta a Karl Knortz de 21.06.1888: “Meus livros intermediários, ‘Aurora’ e ‘A Gaia Ciência’ são pra mim os mais simpáticos (eles são os mais pessoais)” [Mir selbst sind am sympathischsten meine mittleren Bücher, Morgenröthe und Die fröhliche Wissenschaft (es sind die persönlichsten)].

¹¹² KGB III/1, n. 476: „Nur muß ich jetzt, mit meinem Sohne Zarathustra zusammen, zu einer *viel höheren Fröhlichkeit hinauf* [...]. Das Glück, welches ich in der „fröhlichen Wissenschaft“ darstellte, ist wesentlich das Glück eines Menschen, der sich endlich *reif* zu fühlen beginnt für eine ganz große Aufgabe, und dem die Zweifel über sein Recht *dazu* zu schwinden anfangen“.

¹¹³ Cf. KGB III/1, n. 267 a Erwin Rohde de meados de julho de 1882: “Justamente esse último livro que leva o título ‘A Gaia Ciência’ vai intimidar muitos diante de mim, talvez até *você*, caro e velho amigo Rohde! Nele há uma imagem de mim; e sei bem dizer que *não* é a imagem que você carrega de mim no coração”. [Namentlich dieses letzte Buch, welches den Titel führt „die fröhliche Wissenschaft“ wird Viele vor mir zurückschrecken, auch *Dich* vielleicht, lieber alter Freund Rohde! Es ist ein Bild von mir darin; und ich weiß bestimmt, daß es *nicht* das Bild ist, welches Du von mir im Herzen trägst].

¹¹⁴ EH *A Gaia Ciência*.

Suas “supremas esperanças” parecem tomar corpo a partir desse capítulo, que inicia citando o eterno retorno e finaliza também de modo profético aludindo ao “mais pesado dos pesos”. Na carta ao amigo de infância Carl von Gersdorff do final de agosto de 1882, Nietzsche explica o quanto seus livros são ainda mais pessoais do que suas cartas e, especificamente, refere-se a *Sanctus Januarius*: “De resto, você já sabe como pra mim é sem sentido escrever cartas! Pra isso, meus livros falam muito mais de mim do que centenas de cartas a amigos poderiam fazê-lo. Leia precisamente o *Sanctus Januarius* nesse sentido”.¹¹⁵ Porém, em uma carta a Jacob Buckhardt, Nietzsche comenta sobre o livro IV com visível preocupação, a fim de saber se ele teria realmente conseguido comunicar, mesmo que ainda embrionariamente, um de seus pensamentos fundamentais. Ao enviar *A Gaia Ciência* ao amigo, Nietzsche reitera o caráter “pessoal” do livro e, ironicamente, à “*estranheza* de tudo o que é pessoal”. O texto se origina no contexto de sua travessia espiritual, e a preocupação de Nietzsche é precisamente a de comunicar um pensamento fundamental – o eterno retorno –, ou seja, em “expressar o que penso”, e não o que ele vivenciou. O final da carta traz a ênfase na leitura de *Sanctus Januarius*, e reza: “eu desejaria mesmo que o senhor pudesse ler o *Sanctus Januarius* (livro IV) num contexto, a fim de saber se ele se comunica como um todo”.¹¹⁶

Atente-se à preocupação de Nietzsche em comunicar a mensagem do IV livro sobre ver o necessário no mundo e seu eterno retorno. As anotações e cartas do período revelam os mais variados planos e preocupações em comunicar ao público seu “pensamento dos pensamentos”.¹¹⁷ Também aqui não se trata de narrar a *Erlebnis* mística que Nietzsche experimentou a “seis mil pés acima do homem e do tempo”, numa espécie de alusão neurótica a si mesmo, mas sim a menção à concepção fundamental de uma teoria que é profeticamente apresentada em *Sanctus Januarius*. A preocupação se mostra tanto na carta

¹¹⁵ KGB III/1, n. 294: „Im Übrigen ist Brief-schreiben Unsinn für mich, das weißt Du ja! Dafür erzählen meine Bücher so viel von mir, als hundert Freundschaft-Briefe nicht könnten. Lies namentlich den *Sanctus Januarius* in diesem Sinne“.

¹¹⁶ KGB III/1, n. 277: „[...] es ist gar zu persönlich, und alles Persönliche ist eigentlich *komisch*. [...] und vielleicht lernte ich auch inzwischen wirklich ausdrücken, was ich denke. [...] Ich wünschte namentlich, daß Sie den *Sanctus Januarius* (Buch IV) im Zusammenhang lesen möchten, um zu wissen, ob er als Ganzen sich mittheilt“.

¹¹⁷ Assim ele caracteriza o eterno retorno, KSA 9, 11[143] p. 496, no póstumo escrito imediatamente após a primeira ocorrência textual de um esboço ao eterno retorno, que ocorre em KSA 9, 11[141] p. 494.

a J. Buckhardt quanto no apontamento imediatamente seguinte ao primeiro esboço do eterno retorno, onde Nietzsche pergunta: “falo como alguém que se tornou claro?”.¹¹⁸

Definitivamente, Nietzsche escreve só do que vivenciou. Mesmo o livro IV que introduz o pensamento do mais pesado dos pesos é escrito após seu amadurecimento que, no fundo, significa levar às últimas conseqüências suas *Erlebnisse* pessoais. Ao pensar na continuação à *Aurora*, como vimos, Nietzsche escreve só os 3 primeiros livros – ou 6, 7 e 8 – dizendo que ainda lhe faltava o amadurecimento necessário para seu pensamento fundamental, que teria gradualmente ocorrido com a redação do IV livro. Nietzsche escreve rigorosamente sobre o que vivenciou, especialmente através da solidão e da doença, cujas vivências não se confundem com suas teorias, mas compõem as condições genealógicas de seu esclarecimento. É essa travessia que vai conferir a ele a leveza do “curtido”, do “passado”, do demasiado experimentado, daquele que conseguiu se tornar perdulário porque juntou “demasiado mel”. O livro IV d’*A Gaia Ciência* figura entre os textos que melhor expressam a idéia de escrever apenas sobre o que vivenciou. Ao lado dele, os “Prefácios” de 1886 merecem igual atenção.

A tentativa de “reelaboração” de seus textos é datada desde o “verão de 1885”, a fim de adequá-los a conceitos que só surgiram posteriormente. As anotações dessas intenções estão documentadas no “volume 11” da KSA.¹¹⁹ Porém, só em agosto de 1886 – quando Nietzsche troca de editor – ele consegue finalmente publicar uma nova edição de suas obras com seus respectivos prefácios que, originalmente, foram pensados para um único livro.¹²⁰ Nietzsche, porém, abandona em seguida esta idéia e decide publicá-los separadamente.¹²¹ Os novos prefácios a uma nova edição de suas obras, como ele escreve numa carta de

¹¹⁸ KSA 9, 11[142] p. 496: „Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist?“. Cf. o já citado texto de Salaquarda, J. *Das ungeheure Augenblick*, bem como também de Salaquarda, J. *Die Fröhliche Wissenschaft*, p. 166, ali onde ele escreve: “Mas ele oscila sobre como e em quais contextos ele poderia comunicar da melhor maneira seu pensamento dos pensamentos ao público. Suas anotações e cartas permitem reconhecer que ele, desde o início, considerou vários planos” [Aber er schwankte, wie und in welchen Zusammenhängen er diesen Gedanken der Gedanken am besten dem Publikum mitteilen könnte. Seine Aufzeichnungen und Briefe lassen erkennen, daß er von Anfang an mehrere Pläne erwogen hat].

¹¹⁹ KSA 14, p. 116: „Die Änderungen in He¹ lassen sich in das Jahr 1885 datieren und stehen im Zusammenhang mit den Plänen einer gänzlichen Umarbeitung des Buchs, welche durch die nachgelassenen Fragmente in Band 11 (Sommer 1885) dokumentiert wird“.

¹²⁰ KSA 12, 2[124] p. 123: “*Sete prefácios*: apêndice à sete publicações” [*Sieben Vorreden*. Ein Nachtrag zu sieben Veröffentlichungen]. Os prefácios seriam ao *Nascimento da Tragédia*, *Extemporâneas*, *Humano*, *demasiado Humano*, *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, *O Andarilho e sua Sombra*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*. No plano do verão de 1886/primavera de 1887, KSA 12, 6[3], Nietzsche registra ainda o apêndice *Canções do príncipe Vogelfrei*.

¹²¹ Brusotti, M., *op.cit.*, p. 10ss. oferece toda a história da edição dos prefácios.

14.11.1886 ao novo editor Ernst Wilhelm Fritsch, seriam “talvez a melhor prosa que eu escrevi até agora”.¹²² Os “Prefácios” representam enfaticamente a travessia dos anos de isolamento, doença e maturação. Essas características e alguns detalhes de publicação foram escritos em carta ao novo editor em 29.08 (01.09).1886. Ali, Nietzsche dá a entender que os “Prefácios” expressam propriamente a história de uma travessia carregada por um cortejo de vivências e que, sobretudo, são a história de um desprendimento, liberação ou, como diz o próprio Nietzsche, uma vitória.

Os textos de 1886 intensificam a hipótese da genealogia das condições da vida e teorias de Nietzsche, cujo resultado textual significa o registro de uma *Erlebnis* que expressa a mais genuína vitória sobre si mesmo. Na mesma carta ao editor, Nietzsche registrou a dupla função que os prefácios ocupam no conjunto de suas obras: “um verdadeiro *esclarecimento* sobre mim – e a melhor preparação para meu temerário *filho Zarathustra*”.¹²³ Os “Prefácios” expressam, pois, tanto o caráter pessoal que ele já havia enfatizado com o livro IV d’*A Gaia Ciência*, quanto também o papel propedêutico à compreensão do *Zarathustra*: “O essencial é que para ter os pressupostos à compreensão do *Zarathustra* [...], todos os meus escritos anteriores devem ser sério e profundamente entendidos”.¹²⁴ A dupla função dos “Prefácios” reitera nossa hipótese do conceito *Erlebnis* como “razão da vida” ou genealogia das suas condições de vida, que nos possibilita compreender melhor não o “sr. Nietzsche”, mas o desenvolvimento das suas “500000 opiniões” que tem no *Zarathustra* seu ponto de culminância. Assim, por um lado, o “esclarecimento de si” indica em que medida suas *Erlebnisse* são as condições de desenvolvimento das suas teorias, presentes nos textos a partir do início dos anos 80, notadamente nos “Prefácios” e, além disso, confirmam a presença de “corpo e alma” da travessia espiritual vivenciada por Nietzsche – pense-se aqui na crise de “*in media vita*”; e, por outro lado, a insistência de Nietzsche no entendimento de seus textos anteriores – insistência explicitada através da vontade de publicar os “Prefácios” –, a fim de conferir ao

¹²² KGB III/3, n. 775: „Diese 5 Vorreden sind vielleicht meine beste Prosa, die ich bisher geschrieben habe“.

¹²³ KGB III/3, n. 740. „eine wahre *Aufklärung* über mich – und die allerbeste Vorbereitung für meinen verwegenen *Sohn Zarathustra*“.

¹²⁴ KGB III/3, n. 740: „Das Wesentliche ist, daß, um die Voraussetzungen für das Verständniß des *Zarathustra* zu haben [...], alle meine früheren Schriften ernstlich und tief verstanden sein müssen“. Cf. Brusotti, M., *op.cit.*, p. 12: A obra em torno da qual giram todos os escritos de 1886-1887, a que se deve tornar compreensível em primeiro lugar, é *Assim Falou Zarathustra* [L’opera attorno alla quale ruotano tutti gli scritti del 1886-1887, quella che essi devono in primo luogo rendere comprensibile, è *Così parlò Zarathustra*].

Zaratustra um estatuto privilegiado, de tal modo que sua razoável compreensão também pressupõe considerar seus textos anteriores “séria e profundamente”.

A avaliação mais explícita que Nietzsche faz dos “Prefácios” ocorre em carta a Meta von Salis de 14.09.1887 quando, ao se referir aos prefácios desde *O Nascimento da Tragédia* até o prefácio da sua mais nova publicação – *A Genealogia da Moral* –, Nietzsche os caracteriza como a “história de um desenvolvimento”.¹²⁵ Como se vê, ele parece estar consciente da própria trajetória pessoal que toma corpo através dos “Prefácios”, que por sua vez, levam às últimas conseqüências a noção anteriormente explicada de escrever apenas sobre aquilo que efetivamente se vivenciou. Se partirmos da dupla função dos “Prefácios” – a história de um desenvolvimento e o esclarecimento ao *Zaratustra* – essa hipótese se torna ainda mais clara.

O prefácio a *Humano II* representa a “continuação e redobro de uma cura espiritual”¹²⁶, ou seja, a solidão oriunda do desprendimento em relação a Wagner e Schopenhauer é superada no texto. Não por acaso o prefácio começa com a seguinte afirmação: “Meus escritos falam *somente* de minhas superações”.¹²⁷ O mais inusitado é que no texto preparatório ao prefácio do verão de 1886/primavera de 1887, Nietzsche usa o termo “*Erlebnissen*” ao se referir sobre o quê seus textos falam: “Meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências — felizmente eu vivenciei muitas coisas —: eu estou neles de corpo e alma”.¹²⁸ Os “Prefácios” são sim escritos sobre suas vivências, mas, sobretudo, de vivências superadas. Neles se encontra o fruto maduro de um processo que queimou lentamente, que aos poucos toma corpo e precisa ser esclarecido, ou seja, a história de uma evolução na medida em que esses escritos lançam luz às condições sobre as quais suas teorias se desenvolvem.

Em carta também explicativa ao editor Fritsch de 07.08.1886 que é contemporânea à redação dos “Prefácios”, Nietzsche registra sua extrema lucidez ao considerar a função dos “Prefácios”, sobretudo quando enfatiza sua *Erlebnis* pessoal e a peculiaridade das suas vivências. Ao se referir a *Humano*, *Aurora* e *A Gaia ciência* Nietzsche diz ao editor que

¹²⁵ KGB III/5, n. 908: „Damit ist nunmehr alles Wesentliche angedeutet, was zur vorläufigen Orientierung über mich dienen kann: von der Vorrede zur Geburt der Tragödie bis zur Vorrede des letzt gennanten Buchs – das giebt eine Art ‚Entwicklungsgeschichte‘“.

¹²⁶ HH II, Prefácio, 2.

¹²⁷ HH II, Prefácio, 1.

¹²⁸ KSA 12, 6[4] p. 232: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen — glücklicherweise habe ich Viel erlebt —: ich bin darin, mit Leib und Seele“.

estava demasiado “próximo” dos textos e “mau sabia o que estava acontecendo” com ele naquela ocasião. Porém, continua:

Hoje, quando posso dizer melhor e mais precisamente o que há de próprio e incomparável nessas obras, bem como o quanto elas inauguram uma nova literatura à Alemanha [...], eu decido com prazer por tais prefácios *retrospectivos* e posteriores. Meus escritos representam um *contínuo desenvolvimento* que não será apenas minha vivência e destino pessoais: – sou apenas o primeiro, uma geração vindoura compreenderá por si o que eu vivenciei e terá uma língua mais fina para meus livros. Os prefácios poderiam esclarecer o *necessário* no curso de um tal desenvolvimento.¹²⁹

Os prefácios sistematizam uma *Erlebnis* vitoriosa e a definitiva hipótese de escrever apenas sobre o que se vivenciou. Não se perca de vista em que medida Nietzsche precisou de um certo tempo, como ele diz na carta, para compreender o que estava ocorrendo na ocasião. Durante a própria travessia espiritual ainda se está demasiado próximo e dentro para compreender algo – mesmo que mal compreendido.¹³⁰ Em cada um dos “Prefácios” Nietzsche remonta à idéia que reza ser imprescindível um certo tempo ou uma certa convalescença, a fim de que as vivências possam estar “curtidas” e posteriormente serem exploradas, como p.ex., no prefácio a *Humano II*:

Adivinha-se: já tenho muito – *abaixo* de mim... Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer do tomar posteriormente algo vivenciado e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo) para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção, devem ser *retrodatados* – falam sempre de um “atrás-de-mim”.¹³¹

Tanto na carta ao editor quanto no prefácio publicado Nietzsche revela lucidez em se tratando do lugar ocupado pelos prefácios. Eles se constituem como um dos escritos que mais bem representa o que Nietzsche efetivamente vivenciou; e se essa hipótese surge no início dos anos 80, é também com ela que Nietzsche conclui a década, ou seja, ele nunca abandonou a perspectiva de escrever sobre suas vivências superadas: “Assim conto a mim a

¹²⁹ KGB III/3, n. 730: „ich stand noch zu nahe, noch zu sehr ‚drin‘ und wußte kaum, was mit mir geschehn war. Jetzt, wo ich selber am bestem und genauesten sagen kann, was das Eigene und Unvergleichliche an diesen Werken ist und inwiefern sie eine für Deutschland neue Literatur inauguriren [...], würde ich mich zu solchen *zurückblickenden* und nachträglichen Vorreden gerne entschließen. Meine Schriften stellen eine *fortlaufende Entwicklung* dar, welche nicht nur mein persönliches Erlebnis und Schicksal sein wird: – ich bin nur der Erste, eine haraufkommende Generation wird das, was ich erlebt habe, von sich aus verstehn und eine feine Zunge für meine Bücher haben“.

¹³⁰ Cf. GM Prefácio, I.

¹³¹ HH II, Prefácio, I. In: Os Pensadores. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 103. Tradução modificada.

minha vida. Quem tem uma pequena idéia sobre mim, já adivinha que vivenciei mais do que qualquer outro homem. O resultado está inclusive escrito nos meus livros”.¹³²

Chamemos atenção a um último aspecto da citação acima, especialmente onde Nietzsche fala da “essencial exceção” dos seus textos: trata-se de *Assim falou Zaratustra*. Neste caso, se de um modo geral os textos revelam suas “vivências superadas” e escritas textualmente como questões filosóficas, a exceção é precisamente o *Zaratustra*. Essa passagem apenas confirma o que já dissemos anteriormente, vale dizer, que *Zaratustra* nasce de uma *Erlebnis* bem diferente e, como tal, precisará ser analisado de modo especial, como faremos no último capítulo dessa pesquisa. A peculiaridade do *Zaratustra* é afirmada por Nietzsche em *Ecce Homo*: “Entre minhas obras ocupa meu *Zaratustra* um lugar à parte”.¹³³ De fato, *Zaratustra* foi mal compreendido e criticado já à época de sua publicação. O texto traz uma *Erlebnis* que não é compartilhada e freqüentemente mal compreendida e, por isso, apesar de revelar o substrato mais vitorioso da *Erlebnis* pessoal de Nietzsche, nasce de uma vivência completamente diferente. Em uma carta também contemporânea à redação dos “Prefácios” a Franz Overbeck de 05.08.1886, Nietzsche escreve pela primeira vez sobre a peculiaridade do *Zaratustra*, sem perder de vista que é um juízo feito à época dos “Prefácios”. Ao pedir que o amigo leia o *Além do bem e do mal*, ele imediatamente sugere que o texto poderia lançar um pouco de luz sobre o *Zaratustra*: “Talvez o livro também possa contribuir para lançar um pouco de luzes esclarecedoras sobre meu *Zaratustra*: ele é um livro *incompreensível*, pois remonta a puras vivências que eu não partilho com ninguém”.¹³⁴ Tais textos devem, pois, serem tomados como propedêuticos e esclarecedores, bem como precisam culminar no *Zaratustra*. Definitivamente, os “Prefácios” se constituem na melhor preparação para o “temerário” *Zaratustra*.

Compreendidos como oriundos de suas vivências e propedêuticos ao *Zaratustra*, os “Prefácios” e o IV livro d’*A Gaia Ciência* figuram como os textos que melhor expressam a hipótese de se escrever apenas sobre aquilo que foi vivenciado. Cada um desses textos

¹³² KSA 13, 23[14] p. 613: „Und so erzähle ich mir mein Leben. Wer den geringsten Begriff von mir hat, erräth, daß ich mehr erlebt habe, als irgend ein Mensch. Das Zeugniß ist sogar in meinen Büchern geschrieben“.

¹³³ EH Prefácio, 4.

¹³⁴ KGB III/3, n. 729: „Vielleicht auch, daß es dazu beiträgt, ein paar erhellende Lichter auf meinen *Zarathustra* zu werfen: der deshalb ein *unverständliches* Buch ist, weil er auf lauter Erlebnisse zurückgeht, die ich mit Niemandem theile“.

revela uma *Erlebnis* superada e, portanto, indicam também as condições de mudança de pensamento no interior da filosofia de Nietzsche. Independente de qualquer coisa compreendê-los requer possuir uma certa semelhança com as *Erlebnisse* do próprio Nietzsche, porém, na ciência de que suas vivências foram freqüentemente reafirmadas como as mais peculiares: “isso é dito para explicar porquê é tão difícil entender escritos como os meus: as vivências, avaliações e anseios internos são diferentes em mim. Por muitos anos tive contato com homens e levei às últimas conseqüências a renúncia e delicadeza de não falar sobre coisas que, em mim, estavam no coração”.¹³⁵

Em resumo, o conceito *Erlebnis* nos indica as condições de mudança do pensamento de Nietzsche. Não se trata da descrição de sua vida, mas da superação de uma travessia espiritual que se inicia nos anos 80. *Erlebnis* e crítica da “razão da vida” se relacionam no rigoroso sentido de indicar as condições de mudança de um pensamento, sem que o pensamento explique a vivência e nem que esta seja a mera narrativa de si próprio. Escrever sobre o que se vivenciou não é narrar suas aventuras, mas pela *Erlebnis* compreendemos as condições de mudança de suas teorias. O conceito de *Erlebnis*, porém, tem ainda uma significação ainda mais importante, vale dizer, como *pathos*.

¹³⁵ KSA 11, 34[86] p. 448: „Dies ist gesagt, um zu erklären, warum es schwer ist, solche Schriften wie die meinigen zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders. Ich habe Jahre lang mit Menschen Verkehr gehabt und die Entsagung und Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen“.

2.2. *ERLEBNIS* COMO *PATHOS* E ‘TORNAR-SE O QUE SE É’

2.2.1. Considerações iniciais

Após essas primeiras considerações sobre o aspecto filológico do conceito *Erlebnis* precisamos, agora, relacioná-lo à idéia de tornar-se aquilo que se é. No primeiro capítulo vimos que a ciência como paixão do conhecimento cria as condições mais adequadas para que o homem possa, por um lado, congelar as ilusões da razão e, por outro lado, consiga aprender a ver tanto o que há de belo e necessário no mundo, como também compreender a si mesmo como experimento. A experimentação consigo se desdobra em uma variante ética, cuja atividade consiste em pôr em curso um processo de modelagem ou criação de si mesmo, e outra variante estética, na medida em que criar a si próprio pressupõe que o homem se considere como obra de arte. Mesmo relacionado à paixão do conhecimento, o experimento ainda é um conceito submetido à razão, pois é tanto instrumento propedêutico que congela os preconceitos metafísicos e aparentados, como mecanismo que precisa “ensinar” o homem a ver o que há de belo no mundo, bem como criar experimentalmente a si próprio. O experimento é sim pressuposto ao ‘tornar-se o que se é’, mas, ligado à paixão do conhecimento, ele ainda é uma noção lógico-conceitual.

Relacionado à *Erlebnis*, porém, experimento tem uma enorme diferença, principalmente quando se pensa em vivência como uma noção imprescindível à fórmula ‘torne-se aquilo que você é’. Apesar de relacionada ao experimento, *Erlebnis* não pertence à sua seara e nem se confunde com ele. Enquanto o “experimento” está submetido à instrumentalização da razão e vinculado à paixão do conhecimento, “vivência” é essencialmente existencial e um contra-conceito da razão que só existe no curso mesmo dos acontecimentos e, além disso, ela compõe as condições existenciais para todo “experimento”.¹³⁶ O que queremos dizer é que a criação de si próprio através de inúmeras experimentações de formas de vida – em que experimento de se ‘tornar o que é’ significa dizer que o horizonte está sempre aberto a novas formas de vida¹³⁷ – pressupõe

¹³⁶ Cf. a diferença etimológica dos conceitos explicada na nota 17 deste capítulo.

¹³⁷ Cf. Steinmann, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000, especialmente o capítulo intitulado “A vida como si”. Criação experimental significa dizer que o horizonte de possibilidades é continuamente recolocado, bem

compreendê-la como *pathos*. E aí que entra nossa hipótese central: como contra-conceito da razão, *Erlebnis* deve ser compreendida como *pathos*, uma espécie de “conquista”¹³⁸ de um excesso perdulário de vida que não é oriundo da sistematização teórica sobre uma certa forma de vida, mas se origina do solo mesmo da travessia existencial de uma vivência. *Pathos* e *Erlebnis* não são oposições, mas uma vivência é propriamente *pathos*, o padecimento da travessia por uma vivência.

Etimologicamente, a tríplice significação de *Erlebnis* remonta sempre à sua característica de contra-conceito da razão. Conforme a definição filológica, trata-se de “estar ainda presente na vida quando algo acontece”, ou seja, de maneira imediata com a vida – portanto sem mediações lógicas –, em que cada vivência se torna significativa e altera o contexto da vida – portanto intensa e radicalmente individual –, e sem que o homem possa determinar racionalmente o conteúdo da vivência – portanto ela é **sentida** no corpo e, como tal, estética. Vivenciar se furta a qualquer mediação lógica ou instrumentalização racional. Negativamente definida, pois, vivência é um contra-conceito da razão; e positivamente ela é “*pathos*” que, “originalmente”, “caracteriza toda forma de padecimento em oposição à ação”.¹³⁹ A ação já pressupõe uma mediação lógica, seja de reflexão ou intencionalidade, enquanto *pathos*, ao contrário, além da significação usual de paixão, afeto, dor, sofrimento, etc., está em imediata ligação com a vida, profundamente significativo àquele que padece e se furta à instrumentalização da razão, ou seja, **sentimos** ou temos que suportar algo em meio às dores. Por isso o termo alemão *Erleiden*, pois mais que sentir algo, trata-se de “sofrer de algo, sentir dolorosamente algo, e também agüentar,

como permanece aberto a novas perspectivas: “Visto a partir do tempo, a totalidade do Si é muito mais sua abertura, ou seja, a circunstância em que o Si compreende em si mais possibilidades do que se pode saber em diferentes momentos (p. 187) [Von der Zeit aus gesehen, ist das Ganze des Selbst vielmehr gerade seine Offenheit, d.h. der Umstand, daß das Selbst mehr Möglichkeiten in sich faßt, als es in den verschiedenen Augenblicken wissen kann].

¹³⁸ Cf. Stegmaier, W. „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien*“. In: Nietzsche-Studien 33 (2004) p. 90-128, especialmente ali onde define o significa de *Errungenschaft* (conquista): “Uma conquista *filosófica* é, pois, a ‘vitória’ sobre uma convicção ou a ‘auto-superação’ de uma convicção que até então dominou o pensamento e, no tocante ao pensamento que foi dominado de modo mais forte por convicções *morais*, uma vitória sobre a consciência moral” [Eine *philosophische* Errungenschaft ist dann ein „Sieg“ über eine Überzeugung oder die „Selbstüberwindung“ einer Überzeugung, die das Denken bisher beherrscht hat, und, da das Denken am stärksten von *moralischen* Überzeugungen beherrscht wird, ein Sieg über das Gewissen]. Nesse sentido, Cf. ainda NT 18; Co. Ext II, 9; KSA 8, 9[1]; KSA 11, 26[239] e EH Prefácio, 3.

¹³⁹ Meyer-Kalkus, R. *Pathos*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7: P-Q. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1989. p. 193: „**Pathos** bezeichnet ursprünglich jede Art von Erleiden im Gegensatz zum Tun“.

ter que suportar algo (espiritual ou corporalmente)".¹⁴⁰ Além disso, como analisou V. Gerhardt, "*pathos* não significa apenas 'paixão', 'afeto' e 'desejo', mas no grego ele está tanto para 'Erlebnis' como também para 'destino' ".¹⁴¹ O significado etimológico da palavra *pathos* está em plena sintonia com *Erlebnis*, no rigoroso sentido de ser um conceito que não é, de antemão, sistematizado pela razão. Ao contrário, pois na medida em que Nietzsche se refere a *pathos* como um "afeto da distância"¹⁴², um "sentimento de distância"¹⁴³ ou ainda como um "sentimento fundamental e global duradouro, dominante"¹⁴⁴, então *pathos* está em uma seara oposta à do conceito, visto que um 'afeto' ou 'sentimento' está tradicionalmente em oposição ao que é conceitual. Daí o porquê de *Erlebnis* e *pathos* estarem estreitamente vinculados em nossa tese: nunca estamos conceitualmente conscientes daquilo que nos acontece, quando estamos imediatamente na vida, ou seja, nunca somos conscientes do *pathos* da vivência quando ela ocorre, na medida em que se trata de um sentimento de simples padecimento.¹⁴⁵

Pathos está em oposição à intencionalidade que sistematiza conceitualmente a existência ou a experiência e, portanto, a *Erlebnis* mesma foge à instrumentalização da razão, tal como vimos inclusive etimologicamente. Através da *Erlebnis*, e esta como *pathos*, não temos mais um acesso conceitual à vida. Ela é um contra-conceito da razão que, inclusive, não deve ser trazido à sistematização conceitual. Tão logo conceitualizamos uma *Erlebnis*, ela deixa de ser uma vivência *pathetica* e, portanto, deixa de ser original e radicalmente individual: ou seja, como *pathos*, a *Erlebnis* é um conceito que não pode ser sistematicamente conceitualizado: "Para Nietzsche, 'Pathos da distância' parece ser, pois, um contra-conceito do conceito, a vontade de não trazer a conceitos e não tornar sistematizado em conceitos".¹⁴⁶ Mas se a *Erlebnis* não pode ser conceitualizada, então nos

¹⁴⁰ Verbete "Erleiden". In: Schadewaldt, Wolfgang. *Goethe-Wörterbuch*: „an, unter etw leiden, etw schmerzhaft empfinden, auch: etw (seel-körperl) ertragen, aushalten müssen“.

¹⁴¹ Cf. Gerhardt, V., *Pathos und Distanz*, p. 8: „'Pathos' nicht nur ‚Leidenschaft‘, ‚Affekt‘ und ‚Begierde‘ bedeutet, sondern im Griechischen außer für ‚Erlebnis‘ auch für ‚Schicksal‘ steht“.

¹⁴² KSA 10, 7[106] p. 278: „Affekt der Distanz“.

¹⁴³ EH *Wagner*, 4.

¹⁴⁴ GM I, 2. Tradução modificada.

¹⁴⁵ Cf. GC 317: "Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos...".

¹⁴⁶ Cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*, p. 101: „'Pathos der Distanz' scheint so Nietzsches Gegenbegriff zum Begriff zu sein, der Wille, nicht auf Begriffe zu bringen und nicht auf Begriffe gebracht zu werden“. Cf. também Stegmaier, W. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 600.

surge também um problema de linguagem, na medida em que sempre comunicamos nossas vivências ou expressamos aquilo que nos tornamos através das *Erlebnisse*. Ou seja, tão logo comunicamos uma vivência através de uma linguagem, seja ela lógico-conceitual ou não, então, ela deixa de ser uma *Erlebnis* original e passa a ser “vulgaridade” ou abreviação da vida pela linguagem. Este problema, porém, apesar de surgir já nesta segunda parte de nossa pesquisa, será resolvido apenas no terceiro capítulo da pesquisa.

Enfim, *Erlebnis* é uma condição de possibilidade ao experimento, mas diferente dele, vivência não está mais no estágio propedêutico de congelamento dos erros da razão e nem vinculada à paixão do conhecimento: *Erlebnis* é o instante imediato, significativo e estético de uma vida e, portanto, é simplesmente *pathos*.

Em Nietzsche, *pathos* está estreitamente vinculado a um sentimento de distância – “*pathos da distância*” – que a alma nobre estabelece em uma dupla direção: em relação às “moscas da feira” ou ao que é comum e trivial – a *Gemeinheit* –, bem como distância no interior da própria alma, ou seja, estados mais elevados e raros.¹⁴⁷ Em Nietzsche, pois, *pathos* pressupõe uma abundância ou excesso perdulário de vida, cuja intensidade não se confunde mais com uma *Erlebnis* trivial. A vida empobrecida e sem qualquer sentimento de distância, ao contrário, exige a “compreensibilidade conceitual da existência”¹⁴⁸ – portanto não é mais vivida *patheticamente*, mas tem uma mediação lógica –; nela, toda vivência é trivial e sem qualquer distância em relação às vivências oferecidas pelas “moscas da feira” – portanto desprovida de significabilidade e não altera o caráter global da existência, tornando-se “*Gemeinheit*”¹⁴⁹; e, por fim, trata-se de uma vida que não é **sentida**, mas na medida em que é mediada pela incondicionalidade lógica ou a linguagem conceitual, exige preencher “uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que existe*”, ou seja, ele exige intencionalidade e “finalidade”.¹⁵⁰ A vida empobrecida não mede distâncias e é mesquinha, enquanto *pathos* estabelece o saudável “sentimento de distância” e é perdulário.

¹⁴⁷ Cf. ABM 257.

¹⁴⁸ GC 370.

¹⁴⁹ ABM 268.

¹⁵⁰ GC 1. Essa é a função dos “mestres da finalidade da existência”: “Para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão e derradeiro mandamento – para isso entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência; para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos”.

Como *pathos*, *Erlebnis* é efetivamente vivenciar algo imediatamente com a vida, radicalmente significativo/transformador e sem mediação lógico-conceitual, pois é simplesmente **sentir**. Não se trata, como se vê, de mero turismo ocioso, mas de uma *Erlebnis* de tal modo intensa que, ao senti-la, a vida se altera por completo. O *pathos da distância* não é algo que compramos ou ocorre fora da própria vida; ele cresce com ela e se torna característico da vida nobre. Neste estado, um espírito vê de longe, do alto do seu sentimento de distância, torna-se “incompreensível” precisamente por este afastamento, e como que “cultivado” pelas suas próprias *Erlebnisse*. Uma tal intensidade não é vivenciada como um **querer** vivenciar, pois ou ela se impõe ou não. Não se trata, por exemplo, de “querer” atravessar a vivência de uma crise, pois ou a **sentimos** ou não. Neste caso, a intensidade de uma *Erlebnis* se furta à intencionalidade. ‘Tornar-se o que se é’, como diz Nietzsche, “pressupõe que não se suspeite sequer remotamente *o que é*”¹⁵¹, e nem também o que irá querer se tornar. Assim, aquilo que alguém se tornou, não pode ser querido de outro modo, pois na medida em que não há mediação lógica ou intencionalidades, resta ao espírito simplesmente dizer: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente”.¹⁵²

‘Tornar-se o que se é’ se desdobra através da dinâmica própria do *pathos* da abundância perdulária que cresce com a própria *Erlebnis*. Experimento e paixão do conhecimento, como vimos anteriormente, são apenas o primeiro passo no processo da criação de si mesmo e da consideração da vida em sua dimensão *pathetica*. Porém, através da *Erlebnis* como *pathos*, o conceito de experimento é levado às últimas conseqüências. A paixão do conhecimento era apenas o primeiro estágio da conquista vitoriosa do *pathos da distância*, que ainda ocorria apoiada na intensa freqüentação que Nietzsche tem com a ciência da época. A paixão do conhecimento apenas intensifica o experimento, mas não o leva aos seus limites; ela ensina o congelamento dos erros da razão, bem como a experimentação consigo e com o mundo, mas ela ainda não é sensualista o bastante para produzir o excesso perdulário de vida. Ao contrário, quando relacionamos *Erlebnis* e *pathos*, queremos dizer que a única forma de se ter acesso à vida não ocorre mais por meios teóricos.

¹⁵¹ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

¹⁵² Idem.

A trajetória *pathetica* por uma *Erlebnis* cria uma forma de vida tão singular, quanto a radical individualidade de cada vivência. E ela é única e radicalmente singular, de tal modo que essa emergente configuração de vida se torne “incompreensível” para as outras pessoas, como diz Nietzsche: “Cada indivíduo, ao contrário, não deveria ser a tentativa de alcançar uma espécie mais elevada do que a do homem, de tal modo que possa ser sua coisa mais individual? Minha moral seria aquela de acolher o caráter geral do homem e especializá-lo até o ponto de se tornar incompreensível aos outros (e, com isso, objeto de vivências, admiração e ensinamento a si)”.¹⁵³ Por isso que a forma de vida criada a partir do *pathos* de uma vivência é de tal modo singular que foge a qualquer possibilidade de instrumentalização através da razão. A vida perde sua radical singularidade assim que se torna geral ou compreendida universalmente, assim que é instrumentalizada ou “comunicada”, isto é, quando a “traduzimos para a consciência”.¹⁵⁴ Só a vida que é criada a partir do *pathos* de uma *Erlebnis* vitoriosa se furta às instrumentalizações conceituais, pois é tão singular e única a ponto de ser “incompreensível” aos outros; ou ainda: só através do caráter contra-conceitual da *Erlebnis* é que se pode falar em criação genuinamente dionisíaca, em vida como obra de arte, enfim, em “uma” vida.

Como *pathos*, *Erlebnis* pode ser explicada através de alguns conceitos da filosofia de Nietzsche que giram em torno da incomensurabilidade conceitual de uma vivência, ou seja, noções que não exigem incondicionalmente a compreensão conceitual da existência e, simultaneamente, expressam o conceito de vivência nesse sentido que explicamos acima. Tais conceitos são: o “**grande desprendimento**”, que exemplifica a radicalidade e a individualidade da travessia por uma *Erlebnis*; o par **saúde e doença**, pois expressa a dinâmica de intensificação da vida sempre que alguém é submetido à pressão do sofrimento ou a uma paixão, que por sua vez, nunca é vivenciada como um “querer vivenciar”, portanto é uma travessia *pathetica* que não implica mais em intencionalidade. Tanto o grande desprendimento quanto a relação saúde/doença são conceitos que carregam consigo uma dinâmica própria, um movimento, e, como tal, lembram a trajetória por algo; eles não

¹⁵³ KSA 9, 6[158] p. 237: „Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)“.

¹⁵⁴ GC 354: “Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo”.

são estáticos, mas pressupõem a mesma travessia que também é evocada pelas noções de *Erlebnis* ou propriamente *pathos* – um percurso de padecimento. Um espírito “vivência” algo e percorre uma trajetória. Neste aspecto, é preciso atentar-se ao *pathos* da travessia, ou seja, à trajetória em que o espírito lentamente escalda cada *Erlebnis* dentro de si mesmo que, apesar de não estar consciente dela no instante mesmo da travessia, resulta no estabelecimento do sentimento de distância em relação aos outros e no interior da própria alma. A travessia pela *Erlebnis* é propriamente *pathetica*, e não coisa distinta: trata-se de atravessar o padecimento de uma *Erlebnis*, cujo sentimento de distância cresce através do interior da travessia por uma vivência, e não fora dela. Por isso que no nosso texto mencionamos inúmeras vezes a expressão movimento de *Erlebnis* ou travessia pela *Erlebnis*. O *pathos* da abundância não é um presente ganho ou algo que deve ser comprado fora da vida mesma; ao contrário, ele cresce através da própria vivência. A travessia *pathetica* da *Erlebnis* – imediata, radicalmente significativa e estética – cria a abundância e os excessos do ‘experimentado’, do curtido e escaldado. Quando nos referimos a esse sentimento de distância como uma “conquista”, não queremos dizer que essa travessia é realizada através do cálculo intencional; ao contrário, pois *pathos* evoca a imediatez do homem com a sua própria *Erlebnis*, de modo que ele não a planeja, mas apenas a **sente**.

Depois de analisar o *pathos* da travessia por uma *Erlebnis*, mostramos como essa hipótese também pode ser utilizada como chave de leitura para compreendermos outros conceitos da filosofia de Nietzsche, como por exemplo, o ressentimento, os “Prefácios” de 1886, a relação de Nietzsche com Wagner e, principalmente, o conceito de probidade (*Redlichkeit*). As duas últimas partes deste capítulo relacionam a hipótese da *Erlebnis* como *pathos* com o tema “tornar-se o que se é”. As duas noções que percorrem essa relação são os conceito de “cultivo”, e uma primeira idéia do homem como somatória de vivências.

2.2.2. *Erlebnis* e o “grande desprendimento”

Erlebnis como *pathos* consiste em uma noção essencialmente dinâmica. É preferível, inclusive, falar em “movimento” de *Erlebnis* na medida em que seu dinamismo precisa indicar uma genuína vitória ou reconquista sobre si mesmo, depois da peregrinação

pela seara de tudo o que há de “vicissitudes e tremores”¹⁵⁵. Um conceito chave para compreender esse movimento de *Erlebnis* é o “grande desprendimento”¹⁵⁶, que ocorre conceitualmente pela primeira vez em abril/junho de 1885: “o grande desprendimento se faz *para si* – não que se tenha que exigir isso dos outros ou que veja nisso seu dever de comunicar ou forçar os outros ao grande desprendimento”¹⁵⁷. Registrado no volume 11 da KSA, o conceito já vinha originalmente associado aos esboços de Nietzsche sobre uma filosofia do futuro, notadamente à relação entre o grande desprendimento e os “legisladores do futuro”¹⁵⁸, numa clara alusão de que o desprendimento se faz “da moral”.¹⁵⁹ Porém, é freqüente a referência de Nietzsche também em relação ao desprendimento de Wagner.¹⁶⁰

O importante é ter em mente que o conceito ocorre no entrecruzamento da finalização do projeto de espíritos livres e o prelúdio a uma filosofia do futuro. Apesar de estar associada na maioria das vezes à figura dos espíritos livres, sobretudo nos “Prefácios”, a expressão não pertence exclusivamente a eles, mas é também prerrogativa dos temas emergentes no interior de *Além do bem e do mal*, tal como nos mostram os planos. Neste caso, o grande desprendimento é também essencialmente dinâmico, pois ele congrega em si o convulsivo desprendimento do solo ao qual alguém por muito tempo reverenciou, ao mesmo tempo em que olha para além do homem de até então. Não se trata de mera liberação, mas de desprendimento repentino que impulsiona para além, o que indica sempre a idéia de dinamismo no conceito. Ele é o elo de ligação entre espíritos livres e uma filosofia do futuro¹⁶¹, cuja ocorrência data também do momento em que Nietzsche se interessa pela publicação dos “Prefácios” e, como tal, um conceito que fornece uma chave

¹⁵⁵ A 481. Cf. também A 497.

¹⁵⁶ Optamos por traduzir a expressão *große Loslösung* por “grande desprendimento” e não “grande liberação”, como Paulo César de Souza, ou ainda “grande livramento”, como Rubens Rodrigues Torres Filho. A expressão, tomada a partir do contexto que estamos analisando, está associada a *pathos* e, por isso, representa uma dinâmica em que alguém é arrancado com força e de um só golpe, ou ainda, tomado de assalto a ponto de se “desprender” inesperadamente e com violência. *Große Loslösung* é pensada em sintonia a *pathos* e, como tal, não é mero *Losmachen*, mas é algo que ocorre inesperada e violentamente em meio às dores.

¹⁵⁷ KSA 11, 34[31] p. 430: „Die große Loslösung macht er für sich — nicht, daß er sie von Anderen verlangt oder gar seine Pflicht darin sähe, sie Anderen mitzuteilen und aufzudrängen“.

¹⁵⁸ KSA 11, 34[33] p. 430. Cf. ainda KSA 11, 34[201]; KSA 11, 40[45, 47 e 48].

¹⁵⁹ KSA 11, 34[207] p. 491: “o desprendimento da moral”.

¹⁶⁰ KSA 11, 34[205].

¹⁶¹ Em carta a Lou Salomé de 03.07.1882, KGB III/1, n. 256, Nietzsche já indicava a finalização do projeto dos espíritos livres com *A Gaia Ciência*: “e por tudo isso, toda a última parte do manuscrito [*A Gaia Ciência* – JLV] ficou pronta e, com isso, a obra de 6 anos (1876-1882), meu projeto dos ‘espíritos livres’” [und zu alledem war gerade der allerletzte Theil des Manuscriptes fertig geworden und damit das Werk von 6 Jahren (1876-1882), meine ganze ‘Freigeisterei’!].

de leitura à compreensão tanto de sua filosofia, quanto à nossa hipótese de *Erlebnis* e ‘tornar-se o que se é’. O fragmento de junho/julho de 1885 – portanto contemporâneo à redação dos “Prefácios” – se refere à *Humano* como o livro do desprendimento por excelência, mas enfatiza também a criação das condições para ver além do próprio homem: “*Humano demasiado Humano*: com este título é mencionada a vontade a um grande *desprendimento*, a tentativa de um indivíduo de se desprender de cada um dos preconceitos que falam *em favor* do homem, e tomar um caminho que o conduza longe o suficiente, para que, pelo menos por um momento, seja possível olhar *para além* do homem”.¹⁶²

O grande desprendimento constitui uma “história” que nos indica o movimento de *Erlebnis*¹⁶³, que é igualmente passional. Trata-se de compreendê-lo no rigoroso sentido de um movimento que não se deixa instrumentalizar pela razão, ou antes, não é conceitualmente compreendido ou possível de ser trazido à sistematização teórica. Ao atravessar o grande desprendimento, uma tal vivência é somente *pathetica*. Por isso o conceito se relaciona à *Erlebnis* e não ao experimento. Não é um movimento que ocorre de forma intencional, no sentido de que alguém queira por vontade própria “se desprender” em relação ao solo que o mantém atado. Todo desprendimento ocorre ao homem “de súbito” (*plötzlich*), como um impulso que se impõe e o impele, em meio às dores, ao desprendimento. A “história do grande desprendimento” é um movimento que carrega também seu cortejo de *pathos* e, por isso, constitui-se como o conceito nuclear que vai explicar a dinâmica do movimento de *Erlebnis*.

Na comparação do parágrafo 3 publicado no “Prefácio” a *Humano* com o póstumo preparatório a ele de agosto/setembro de 1885, é possível perceber dois detalhes fundamentais: 1) por um lado, no fragmento póstumo Nietzsche se mostra muito mais pessoal e, por outro lado, em ambos encontramos o caráter passional do grande desprendimento, no rigoroso sentido de um impulso que se coloca como contra-conceito da

¹⁶² KSA 11, 36[37], p. 566: „Menschliches Allzumenschliches: mit diesem Titel ist der Wille zu einer großen *Loslösung* angedeutet, der Versuch eines Einzelnen, sich von jeglichem Vorurtheile welches zu *Gunsten* des Menschen redet loszumachen und alle Wege zu gehn, welche hoch genug führen, um, für einen Augenblick wenigstens, auf den Menschen *hinab* zu sehen“.

¹⁶³ Cf. Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz*, p. 374. O autor define *große Loslösung* como uma “história que deve ser atravessada” [Die große *Loslösung* ist eine Geschichte, die durchlebt werden muß]. Além disso, alude também ao caráter involutário do conceito: “Ela é uma história que não pode querer; Nietzsche a denomina de ‘doença’, que só com sorte e com o passar dos anos plenos de recaídas e desesperos conduz à cura” [Sie ist eine Geschichte, die man nicht wollen kann; Nietzsche nennt sie eine ‚Krankheit‘, die nur mit Glück und in ‚langen Jahren‘ voll von Rückfällen und neuen Verzweigungen zur ‚Genesung‘ führt].

razão. No póstumo lemos em primeira pessoa: “O que, de fato, se sucedia naquela época comigo? **Eu não me entendia**, mas o **impulso era como que uma ordem**”.¹⁶⁴ O discurso mais direto e pessoal não se repete no texto publicado. Mas em ambos os textos Nietzsche alude à noção *pathetica* do grande desprendimento, nos mesmos termos: “O grande desprendimento, para aqueles atados dessa forma, vem súbito como um tremor de terra”.¹⁶⁵ O caráter impulsivo do grande desprendimento se revela, pois, enquanto “ordem” ou mandamento que se impõe sem o ter querido – como escrito no póstumo – ou como “um ímpeto ou impulso a governa e domina” – como no texto publicado. Não há, portanto, a intencionalidade em querer o desprendimento; o que há é o impulso de intensificação de exílio e estrangeirismo que, mesmo assim, só vem depois que alguém já foi assaltado pelo *pathos* do desprendimento.

O aspecto 2) é crucial à nossa hipótese: a *Erlebnis* dolorosa do grande desprendimento não é percorrida pelo simples fato de percorrê-la; ao contrário, Nietzsche se refere a um impulso por “auto-determinação” que se encontra no final da travessia do desprendimento, numa espécie de “primeira vitória”¹⁶⁶ ou seja, como uma “conquista”, que por seu turno, não é originária de fora da travessia *pathetica* do grande desprendimento, portanto não intencional, mas sim uma conquista que surge do solo mesmo dessa travessia. Ora, tal travessia pode fazer alguém sucumbir durante o percurso, mas aquele que percorre todo trajeto é tomado, ao final, por um impulso de “autodeterminação”, também como uma ordem que se impõe. Nos dois textos em questão, Nietzsche é muito mais enfático em relação à criação de si mesmo no fragmento póstumo do que no texto publicado, tanto que no póstumo a palavra vem grifada, o que não ocorre no texto publicado. Lemos assim no fragmento póstumo: “Ao mesmo tempo, é uma doença que pode destruir o homem, esse primeiro ímpeto de força e vontade de *autodeterminação*; e quão maravilhadadas e selvagens são as tentativas do espírito em regular o mundo com os próprios punhos”.¹⁶⁷ Tanto neste

¹⁶⁴ KSA 11, 40[65] p. 664: „Was begab sich damals eigentlich mit mir? Ich verstand mich nicht, aber der Antrieb war wie ein Befehl“. O grifo é nosso.

¹⁶⁵ HH Prefácio, 3. Tradução modificada. No fragmento póstumo está escrito assim: “todo desprendimento ocorre de súbito como um tremor de terra” [Jene Loslösung kommt plötzlich wie ein Erdstoß].

¹⁶⁶ HH Prefácio, 3.

¹⁶⁷ KSA 11, 40[65] p. 665: „Es ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur *Selbst-Bestimmung*; und viel krankhafter sind die ersten wunderlichen und wilden Versuche des Geistes, sich mit eigener Faust nunmehr die Welt zurechtzurücken“. O texto publicado registra: “Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade”.

texto como em outros¹⁶⁸, Nietzsche também se refere à grande “tarefa” que vem à luz através do impulso do desprendimento, na medida em que ele “é apenas a elevada razão e precaução de nossa futura tarefa”.¹⁶⁹

Essencialmente dinâmico, o grande desprendimento carrega em si o caráter tanto de *pathos* quanto do impulso à autodeterminação, elementos igualmente importantes à fórmula ‘torne-se aquilo que você é’. A partir dessas duas características, importa saber como se dá a relação entre o grande desprendimento e o conceito *Erlebnis*.

Nietzsche nunca indicou, obviamente, qual vivência é necessária ao tornar-se o que se é. E nem poderia! Primeiro porque a travessia espiritual por algo nunca pode se dar, como vimos, intencionalmente: “O ter vivências quando é um *querer-ter-vivências* –, não resulta bem”.¹⁷⁰ Isso significa que o conteúdo mesmo da vivência é impossível ser racionalmente determinado e, portanto, não existe um determinado tipo de *Erlebnis*. Lembremos que a incomensurabilidade do conteúdo da vivência já era uma característica do uso original da palavra na literatura alemã, e parece que Nietzsche igualmente a desdobra. A vivência é “sentida” como um *pathos* que se impõe, revelando uma dimensão fortemente existencial. No parágrafo de *Aurora* que já analisamos intitulado “Dois alemães”, Nietzsche nos fornece as linhas gerais sobre o tipo de vivência que ele imagina: “não penso, naturalmente, em grandes ‘eventos’ exteriores, mas nos destinos (*Schicksale*) e convulsões (*Zuckungen*) que assaltam a vida mais quieta e solitária, que tem ócio e arde na paixão do pensar”.¹⁷¹ Ora, “Schicksal” é uma palavra que se refere à suspensão de toda intencionalidade e “Zuckung” é uma travessia *pathetica* e essencialmente existencial, portanto, convulsiva. *Erlebnis*, pois, é exclusivamente existencial sem que seu conteúdo possa ser racionalmente determinado.

¹⁶⁸ Cf. KSA 11, 36[37] p. 567. Este fragmento também é uma preparação ao Prefácio de *Humano* e, depois de se referir ao grande desprendimento, Nietzsche reitera o percurso à sua grande tarefa: “esta hesitante tarefa era um meio entre todos os meios, para a qual me coagiu uma *grandiosa*, imensa tarefa. Alguém quer vir comigo neste caminho? Não *aconselho* ninguém a isso. — mas querem? Então vamos!” [diese nicht unbedenkliche Aufgabe war Ein Mittel unter allen den Mitteln, zu denen eine *größere*, eine umfänglichere Aufgabe mich gezwungen hat. Will Jemand mit mir diese Wege gehn? Ich *rathe* Niemandem dazu. — aber ihr wollt es? So gehn wir denn!]

¹⁶⁹ KSA 11, 40[65] p. 664. „Aber es ist nur die höhere Vernunft und Vorsicht unserer zukünftigen Aufgabe“ Cf. também KSA 11, 41[9].

¹⁷⁰ Cf. *Incursões de um extemporâneo*, 7. Cf. fragmento semelhante do outono de 1887, KSA 12, 9[110], bem como KSA 9, 9[12]; HH II, AS 297.

¹⁷¹ A 481. Tradução modificada.

Em todo caso, Nietzsche avalia que os homens da época moderna são fracos e frágeis, porque não possuem atrás de si a abundância necessária de vivências.¹⁷² Quem pouco vivenciou, como vimos, esvazia e empobrece o que escreve. Toda *Erlebnis* precisa ser de tal modo intensa que a radicalidade da experiência altere por completo as condições de vida, ou seja, toda *Erlebnis* precisa ser individual e única a tal ponto que ela cale fundo na alma e modifique o contexto global da existência. Assim, mesmo sem um conteúdo específico, uma vivência tem que ser tão exclusivamente individual e de tal modo intensa que a *Erlebnis* acabe por conferir à vida uma significabilidade e rumos completamente outros. Quando alguém experimenta uma vivência, ele sequer se dá conta da dimensão daquilo que vivencia, pois ela o “assalta” e provoca todo tipo de “destinos e convulsões” que vão lenta e gradualmente tocar fundo no contexto da vida. É preciso tempo para “escaldar” e “curtir” uma vivência.¹⁷³

Em linhas bem gerais, o movimento de *Erlebnis* pode ser formulado nos seguintes termos: em uma travessia, cada vivência humana precisa queimar lentamente “como madeira verde”¹⁷⁴ assim como toda “crise” também precisa fazer filosofia¹⁷⁵, a fim de extrair todas as conseqüências da lenta e prolongada trajetória *pathetica* do homem consigo mesmo. A lenta e gradual escalada por uma *Erlebnis* “escalda” cada instante e radicaliza a intensificação de toda dor. Como diz *Zarathustra*, a lágrima do sofredor precisa ungir suas dores e se tornar a felicidade do espírito.¹⁷⁶ Ao cabo dessa travessia, o homem está suficientemente “passado” e “curtido”, além de ter conquistado, graças aos anos de flagelo e travessia, uma abundância ou excesso de vida que se converte no luxo de alguém que ama a superfície, precisamente porque conhece demais a profundidade. Diga-se, inclusive, que é

¹⁷² Cf. KSA 11, 25[8]: “Quem em nosso tempo foi jovem e vivenciou muito: pressuposto que pertença aos poucos que ainda são capazes de ‘vivências’. Falta para muitos hoje essa profundidade e igualmente um bom estômago” [Wer in unsrer Zeit jung war, der hat zu Viel erlebt: vorausgesetzt, daß er zu den Wenigen gehört, die noch tief genug sind zu „Erlebnissen“. Den Allermeisten nämlich fehlt jetzt diese Tiefe und gleichsam der rechte Magen]. Cf. ainda KSA 10, 9[6] e KSA 10, 13[1].

¹⁷³ ABM 285: “Os maiores acontecimento e pensamento – mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos – são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não *vivenciam* tais acontecimentos – passam ao largo deles”. Cf. também HH II, Prefácio, 1: “Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer do tomar posteriormente algo vivenciado e sobrevivido”. Cf. ainda GM Prefácio, 1.

¹⁷⁴ GC Prefácio, 3.

¹⁷⁵ GC Prefácio, 2.

¹⁷⁶ Cf. *Za Dos famosos sábios*, p. 117: “Espírito é vida que corta na própria vida; graças ao seu sofrimento, aumenta seu saber. E a felicidade do espírito é esta: ser ungido e, com lágrimas, consagrado ao sacrifício”. Tradução modificada. Cf. ainda A 195: “Destino, eu te sigo! E, ainda que não o quisesses, teria de fazê-lo, entre soluções!”.

justamente essa travessia de vivências que aprofunda, faz trocar a pele e dá o “privilégio de mestre do espírito livre”, vale dizer, “o excesso que dá [...] o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura”.¹⁷⁷ Essa é a dinâmica que está na base do conceito da *Erlebnis*: o excesso de vida que se dá ao luxo de amar a ilusão porque se intoxicou demais com a presunção da verdade, que ama os “hábitos breves”¹⁷⁸ porque já sofreu o suficiente com a exigência da “sólida reputação”¹⁷⁹, que se tornou senhor sobre si mesmo porque foi por muito tempo cativo e que aprendeu a rir porque, como Zaratustra, foi capaz de vencer o espírito de gravidade. Esse movimento é que possui, inicialmente, ligação com o grande desprendimento.

A dinâmica passional do grande desprendimento carrega em si as condições para que alguém se depare com uma *Erlebnis* de tal modo intensa, capaz de alterar suas condições de existência. Neste caso, encontramos nos próprios textos pessoais de Nietzsche essa dinâmica de desprendimento, como também nos textos em que ele faz da convulsão de uma *Erlebnis*, um pensamento filosófico. Já no primeiro capítulo mencionamos a crise de “*in media vita*” que carrega seu cortejo de solidão e doença. A travessia espiritual de Nietzsche por essas *Erlebnisse* vai criar as condições de mudança de seu pensamento filosófico, na medida em que ele próprio se pergunta por um pensamento “que é submetido à *pressão* da doença”.¹⁸⁰ Ao lado do grande desprendimento publicado nos prefácios, ao se referir ao espírito livre em um fragmento de agosto/setembro de 1885 – portanto à época da redação dos “Prefácios” –, Nietzsche escreve em primeira pessoa precisamente sobre o desprendimento do final da década de 70.

Ao mencionar o “verão de 1876” avaliando retrospectivamente “o perigo da sua juventude”, Nietzsche acrescenta: “naquela época eu me deparei, furioso, com uma náusea em relação a toda mesa diante de mim, da qual eu havia até então me servido”.¹⁸¹ A fúria ou a desilusão que o acomete violentamente é resultado da “*náusea da sobre-mesa*”, a sensação de nojo e mal-estar oriunda da comida à qual Nietzsche se serviu e o intoxicou: “Lançado numa época ruidosa e plebéia, com a qual não quer partilhar o mesmo prato, ele

¹⁷⁷ HH Prefácio, 4.

¹⁷⁸ GC 295.

¹⁷⁹ GC 296.

¹⁸⁰ GC Prefácio, 2.

¹⁸¹ KSA 11, 41[9] p. 683: „Es war im Sommer 1876. Damals stieß ich, wüthend vor Ekel, alle Tische von mir, an denen ich bis dahin gegessen hatte“.

pode facilmente perecer de fome e sede ou, caso finalmente ‘se sirva’ – de súbita náusea”.¹⁸² É preciso chamar atenção ao fato de que Nietzsche se refere à fúria da desilusão com o pessimismo e, sobretudo, com Wagner, em termos fisiológicos. Não é mera oposição teórica do intelectual destilado de alambique, ao contrário, Nietzsche **sente** náuseas por ter se alimentado por muito tempo desse prato. Contudo, ele **tinha** que se alimentar e comer até a última migalha sobre a mesa: a náusea mesma é a condição vital! A “súbita náusea” é o diagnóstico que Nietzsche faz do impulso que o assaltou:

um grande e cada vez maior desprendimento: um voluntário “afastamento” era a toda hora meu único bálsamo: eu testei tudo o que até então meu coração estava preso e inverti os melhores e mais veneráveis homens e coisas, e vi em mim seu lado oposto, eu fiz o inverso com tudo aquilo que até então a arte da calúnia e difamação havia exercido de melhor: foi um jogo ruim, e eu estava freqüentemente doente.¹⁸³

Em meio à travessia do desprendimento, Nietzsche se refere às duas vivências já mencionadas de “doença e solidão” típicas da época, e que o fizeram “destroçar” seu coração de reverenciador de até então e ansiar com força por uma nova “vontade de saúde como o melhor meio de cura”.¹⁸⁴ Trata-se aqui, obviamente, do flagelo do pessimismo. A *Erlebnis* da doença tanto física como espiritual se soma à solidão para levar às últimas conseqüências a travessia do desprendimento. O trajeto é feito lenta e prolongadamente, esgotando cada instante e fazendo o próprio esgotamento cansar de si próprio; o flagelo da dor não pode ter “pressa” e é preciso escaldar aos poucos, queimar “como madeira verde”, cuja dor aguda e ininterrupta possibilita “alcançar nossa profundidade extrema e nos

¹⁸² ABM 282. No fragmento póstumo Nietzsche também se refere à náusea de se servir da mesa e ainda acrescenta: “depois que finalmente me acalmei [...], me desliguei lentamente e sem descortesia da minha até então ‘sociedade’, e parti à peregrinação – doente, muitos anos doente” [Nachdem ich endlich ruhiger geworden war [...], löste ich mich langsam und ohne Unart aus meiner bisherigen „Gesellschaft“, und gieng auf die Wanderschaft, — krank, lange Jahre krank].

¹⁸³ KSA 11, 41[9] p. 683s. „Eine große, immer größere Loslösung [...]: eine willkürliche „Entfremdung“ war in jener Zeit meine einzige Labsal: ich prüfte Alles, woran sich bis dahin überhaupt mein Herz gehängt hatte, ich drehte die besten und verehrtesten Dinge und Menschen um und sah mir ihre Kehrseiten an, ich that das Umgekehrte mit Allem, woran sich bisher die menschliche Kunst der Verleumdung und Verlästerung am besten geübt hat. Es war ein böses Spiel: ich war oft krank daran“.

¹⁸⁴ Idem. “Ich ‚zerbrach mein verehrendes Herz‘ selber. [...] Der Wille zur Gesundheit ist schon das allerbeste Heilmittel!“. No fragmento do mesmo período KSA 11, 40[65], Nietzsche torna a se referir à solidão e doença como as vivências mais imediatas da época, bem como no prefácio publicado a *Humano I e II*. O artifício da criação poética que “falsificou” os “espíritos livres” é a “invenção” mais imediata em relação à solidão da época, ou seja, “uma compensação para os amigos que faltam” (HH Prefácio, 1 e 2), ou ainda “a disponibilidade, para *poder* falar sobre longos anos intermediários da mais íntima solidão” (HH II, Prefácio, 1). Ainda no Prefácio ao segundo volume de *Humano*, Nietzsche se refere em primeira pessoa à sua doença como a única vivência pessoal que realmente experimentou: “Teria sido o que eu vivi – a história de uma doença e convalescença, pois veio dar em uma convalescença – apenas minha vivência pessoal?” (HH II, Prefácio, 6).

desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’ – mas sei que nos *aprofunda*’.¹⁸⁵ Só a dor e a solidão que não podem ser suportados é um sofrimento de fato. Nietzsche se auto-denomina no fragmento em questão um “espírito livre” ciente do “novo estado alcançado”, cuja sensação era de “liberdade de pássaro”.¹⁸⁶

O fragmento termina com um fictício diálogo entre Nietzsche e Dionísio, no qual o deus filósofo adverte, profética e enigmaticamente, que a travessia precisa ser impulsionada e elevada ainda mais para o alto. No texto Nietzsche escreve: “Finalmente, fui passo a passo até às últimas conseqüências com minha dureza”, mas ouve de Dionísio que o homem tem que se tornar ainda mais profundo: “‘eu reflito freqüentemente sobre isso, como eu vou levá-lo ainda mais adiante e torná-lo mais forte, mau e mais profundo do que ele é’. – Mais forte, mau e profundo? Perguntei espantado. ‘Sim, disse ele outra vez, mais forte, mau e profundo: e ainda mais belo’ – e com isso riu o deus [...]”.¹⁸⁷ O fragmento preparatório ao “Prefácio” de *Humano* é radicalmente pessoal e elucida bem as condições às quais remontam as *Erlebnisse* de Nietzsche, que por sua vez, determinam as mudanças de seu pensamento. Como se vê, trata-se de uma trajetória passional que assalta o espírito e é lenta e gradualmente percorrida, e, ao longo do desdobramento dessa *Erlebnis*, cada movimento carrega a dor necessária para desprender e aprofundar o homem. O fruto mais ou menos maduro dessa travessia é, como se sabe, o “espírito livre”.

Se no fragmento póstumo Nietzsche escreve sobre o processo de desprendimento em primeira pessoa, nos “Prefácios” ele o associa imediatamente ao espírito livre, cujo enigma de “desprendimento” é generalizado por ele e “emite afinal um juízo sobre sua vivência: ‘tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’ ”.¹⁸⁸ O grande desprendimento está presente na dinâmica do movimento de *Erlebnis*. Ele representa a trajetória que vai do fanatismo, o

¹⁸⁵ GC Prefácio, 3.

¹⁸⁶ KSA 11, 41[9] p. 684: „Eine Art Vogel-Freiheit, [...] das war endlich der erreichte neue Zustand. Ein ‚freier Geist‘ und nichts mehr: so fühlte, so nannte ich mich damals“.

¹⁸⁷ Idem. Endlich kam ich, Schritt vor Schritt, zu der letzten Forderung meiner innwendigen Härte. [...]Ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache als er ist.“ — Stärker, böser und tiefer? fragte ich erschreckt. „Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer: auch schöner“ — und dazu lächelte der Gott...].

¹⁸⁸ HH Prefácio, 7.

aprofundamento na doença até a conquista de um excesso perdulário de vida. De certo modo, todos os prefácios de 1886 expressam o sentido de um desprendimento e revelam um movimento de *Erlebnis*. Porém, é o prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado Humano* que melhor representa este movimento.

De um modo geral, a alma jovem e fanática é “sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe”¹⁸⁹ do solo do incondicional onde por muito tempo reverenciou.¹⁹⁰ Lembremos que o desprendimento se impõe de súbito como um impulso, ou seja, não se trata de um “querer” vivenciar e se desprender, ao contrário, trata-se de uma “história que não se pode querê-la”.¹⁹¹ Ao olhar seu antigo santuário, ela é tomada de “suspeita”, de súbita náusea ou ainda “vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava”. Trata-se da fúria que se volta contra o santuário de reverência, mas que não se confunde com a vontade de destruição de toda ordem existente. O desprendimento é “uma espécie de mistura de curiosidade e desprezo”¹⁹², ou ainda, um sentimento ambíguo que carrega em si “um rubor de vergonha”, mas “ao mesmo tempo uma alegria *por* fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma *primeira* vitória: tais coisas ruins e penosas pertencem à história do grande desprendimento”.¹⁹³

Mas há um detalhe imprescindível a ser levado em conta no grande desprendimento, ou ainda, em todo movimento de *Erlebnis*. Todo efetivo desprendimento não ocorre senão em meio às dores, e ele só é carregado de um tal sofrimento porque alguém cresceu demasiado próximo ou se alimentou por demais do prato do seu tempo, ou ainda se intoxicou do antigo santuário ideal. O espírito estava tão preso e cativo e, simultaneamente, foi arrancado tão subitamente, que esse movimento não pode ocorrer senão em meio a mais demorada e prolongada dor. Em todo caso, ele antes rezou toda a cartilha, comeu toda refeição do prato da sua época, foi pessimista, romântico, enfim, idealista até a medula, ele **tinha** que ser o mais crédulo dentre todos os ingênuos e o mais idealista dentre todos os

¹⁸⁹ HH Prefácio, 3.

¹⁹⁰ Cf. KSA 11, 25[484] p. 140, fragmento intitulado “*O caminho da liberdade*” [*Die Wege der Freiheit*].

¹⁹¹ Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz*, p. 374 [Sie ist eine Geschichte, die man nicht wollen kann].

¹⁹² KSA 11, 41[9] p. 684: „eine Art Mischung von Neugierde und Verachtung“.

¹⁹³ HH Prefácio, 3. N^o *A Gaia Ciência* Nietzsche define o espírito também como aquele que se despede de toda crença: “inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência”. Cf. ainda HH 225.

inocentes. A travessia pela seara do incondicional é saudável e vantajosa à maturação do espírito livre; a *Erlebnis* através da doença do romantismo e do pessimismo estão entre as melhores condições para se tornar vitorioso sobre a própria doença, ou ainda, é preciso, como diz Nietzsche, ter andado “próximo o suficiente da morte a fim de não ter mais medo da vida”.¹⁹⁴ Só se livra da caxumba, aquele que efetivamente a vivenciou; só a criança que atravessou o lento e prolongado flagelo da doença, aquela que padeceu a cada dia até quase seu absoluto esgotamento pode, ao final, “conquistar” novamente a saúde numa espécie de “vitória” sobre a doença, a fim de que nunca mais seja contraída. Só o espírito por demais “esquálido” e “curtido” tem a prerrogativa do perdão, na medida em que ele próprio vivenciou na pele por muito tempo a ofensa: “antes de se poder perdoar, é necessário primeiro vivenciar o que se foi feito: e em homens profundos todas as vivências duram bastante tempo”.¹⁹⁵

Como vimos, a travessia espiritual por uma *Erlebnis* precisa ser a tal ponto decisiva e intensa que ela altera o caráter global da vida. O movimento de *Erlebnis* se exemplifica através da “história do grande desprendimento”: o homem que levou às últimas conseqüências sua fé e foi efetivamente arrancado de um só golpe como um *pathos* que o arrebatava, cujo desprendimento não passa despercebido, está em condições de “se tornar senhor” sobre sua crença; o espírito livre atravessa um caminho, ele percorre um flagelo, ele **tem** que percorrê-lo e, neste caso, o espírito foi “*tornado livre*”¹⁹⁶ e sua maturidade se assenta sobre um movimento, um processo ou uma **travessia** por uma *Erlebnis* tal, cujo desprendimento representa uma “*primeira vitória*” sobre a antiga inocência. Quando Nietzsche escreveu em primeira pessoa sobre sua náusea em relação a Wagner, significa que ele primeiro teve de crescer excessivamente ao lado de Wagner, teve que ter sido seu produto mais bem comportado, teve de ser romântico até a medula. Mais tarde, no “Prefácio” ao *Caso Wagner*, o próprio Nietzsche nos diz: “minha maior vivência foi uma *cura*. Wagner foi uma de minhas doenças”. E arremata: “Wagner *resume* a modernidade.

¹⁹⁴ KSA 10, 5[1].31, p. 191: „Man hat den Tod nahe genug, um sich nicht vor dem Leben fürchten zu müssen“. Cf. também GC 303: “Eu sei mais sobre a vida, porque frequentemente estive a ponto de perdê-la; e justamente por isso *obtenho* mais da vida do que todos vocês”.

¹⁹⁵ KSA 10, 5[1].156, p. 204: „Bevor man vergeben kann, muß man erst erleben, was einem angethan ist: und bei tiefen Menschen dauern alle Erlebnisse lange“.

¹⁹⁶ EH *Humano, demasiado Humano*, 1

Não adianta, é preciso **primeiro ser wagneriano...**¹⁹⁷ Ora, a criança precisa primeiro vivenciar a caxumba e só depois vem a vitória sobre ela, ou seja, é preciso primeiro a “náusea da sobre-mesa” e a intensificação na doença, e só depois de percorrido o flagelo, desprender-se como uma vitória: “Voltar as costas a Wagner foi para mim um destino; gostar novamente de algo, uma vitória”.¹⁹⁸

O mesmo ocorre na sua relação com Schopenhauer. No *Ecce Homo* Nietzsche se alegra em ter podido crescer tão próximo de doenças tão graves como o pessimismo, ou também contraído a doença da erudição, mas também em que medida, através delas, ele pode conquistar o “*sentimento de distância*”: “É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por muito tempo eu *tive* de ser também erudito”.¹⁹⁹ O grande desprendimento acontece em relação a “algo”, cuja vivência é pressuposto incondicional e de tal modo intensa, que tanto altere o caráter geral da vida como também faça alguém padecer em meio às dores, por conta de um tal desprendimento. É necessário, pois, primeiro ter sido wagneriano ou erudito para depois padecer da “náusea da *sobre-mesa*”, cujo nojo fisiológico oriundo do impulso de desprendimento, é o pressuposto mais adequado à “*primeira* vitória”.

O espírito “que se despede de toda crença”²⁰⁰ através das dores do desprendimento, da intensidade da vivência que cala fundo e altera o curso da vida, é arrebatado pela impaciência e ferocidade que escondem “a curiosidade crescentemente perigosa”: “Ele vagueia cruel, com avidez insaciada; o que ele captura, tem de pagar a perigosa tensão do seu orgulho; ele dilacera o que o atrai. Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas, quando são reviradas”.²⁰¹ O movimento de desprendimento em relação ao solo que manteve o espírito cativo está também representado – inclusive como retrospectiva à *Humano* – no discurso de *Zarathustra* intitulado “Das três metamorfoses”²⁰², além de ser um dos anseios mais fortes

¹⁹⁷ CW Prefácio. O grifo é nosso.

¹⁹⁸ No final do prefácio Nietzsche nos diz ainda: “Eu entendo perfeitamente, se hoje um músico diz: ‘Odeio Wagner, mas não suporto mais outra música’”.

¹⁹⁹ EH *As Extemporâneas*, 3.

²⁰⁰ GC 347. Cf. ainda HH 225.

²⁰¹ HH Prefácio, 3.

²⁰² O desprendimento que arrebatava o homem é análogo ao camelo que se torna leão e, enquanto tal, quer se desprender da antiga seara do “tu deves”, a fim de “conquistar, como presa, [...] a sua própria liberdade ao objeto desse amor: para um tal ato de rapina, precisa-se do leão”. (Za *Das três metamorfoses*, p. 44). Essa é a interpretação que Tongeren, Paul v. *Die Kunst Der Transfiguration*. In: Duhamel, R. u. Oger, E., *op.cit.*, p.

do próprio *Zaratustra*: “(Cap<ítulo>) O que foi **mais difícil** a Zaratustra? *Desligar-se da antiga moral*”.²⁰³

As feridas do desprendimento são as chagas necessárias que conduzem ao último detalhe fundamental da história do grande desprendimento e, ao mesmo tempo, essencial ao nosso texto. Ora, a crise oriunda do solo que se fende sob os pés prepara e encaminha o espírito livre a “um *novo* problema” ou à sua grande “*tarefa*”: ‘tornar-se aquilo que se é’: “Eis aqui – um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós mesmos *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o *nosso* problema!”.²⁰⁴ Trata-se da “tarefa” de criação – precisamente a prerrogativa que quer conquistar o “leão” no *Zaratustra* – tanto de outras estimativas de valor quando de si mesmo. A *Erlebnis* do desprendimento atordoa, faz se perder e paralisar mas, ao mesmo tempo, as *Erlebnisse* da ilusão em relação ao solo reverenciado bem como ao que se *era* trabalham a serviço do “*cultivo de si*”: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”.²⁰⁵ Se toda *Erlebnis* precisa ser suficientemente intensa a fim de alterar as condições globais de uma vida, a experiência do desprendimento leva essa questão às últimas conseqüências, inclusive impondo as condições da tarefa de voltar a si: “naquela época”, escreve Nietzsche, “eu ainda não tinha encontrado ‘a mim’: mas estava valentemente a caminho de

96, faz em relação aos prefácios aos dois volumes de *Humano*, em que Nietzsche se refere à história do espírito livre: “A história do surgimento e desenvolvimento do espírito livre pode ser compreendida como se segue. Inicialmente, um espírito cativo é acometido subitamente por um ‘grande desprendimento’ (isso nos lembra o camelo em *Das três metamorfoses* no *Zaratustra*). Precisamente como o leão no texto de *Zaratustra*, que se volta repentinamente e cheio de agressividade e desconfiança contra suas cadeias morais e afetivas de antes” [Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des freien Geistes folgendermaßen zusammengefaßt werden. Anfangs ein gebundener Geist (das erinnert uns an das Kamel in *Von den drei Verwandlungen* im *Zarathustra*) überkommt ihn plötzlich eine „große Loslösung“. Geradeso wie der Löwe im *Zarathustra*-Text wendet er sich plötzlich voller Aggressivität und Mißtrauen gegen die moralischen und affektiven Bindungen von früher]. Cf. ainda Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 505: “‘*Das três metamorfoses*’ é a primeira retrospectiva publicada em que ele se despede de *Humano*, *demasiado Humano* e seu ‘ascetismo’ em nome de um ideal criador” [*Von den drei Verwandlungen* ist der erste publizierte Rückblick, in dem er von *Menschliches*, *Allzumenschliches* und seinem „Asketismus“ im Namen eines schöpferischen Ideals Abstand nimmt].

²⁰³ KSA 10, 4[246] p. 180: „(Cap<itel>) Was wurde Zarathustra am **schwersten**? *Sich von der alten Moral zu lösen*“.

²⁰⁴ HH Prefácio, 7. O “Prefácio” a *Humano II*, 4, toca na mesma questão: “assim reencontrei o caminho para aquele bravo pessimismo, que é o oposto de toda mendacidade romântica, e também, como quer-me parecer hoje, o caminho para ‘mim’ mesmo, para *minha* tarefa”.

²⁰⁵ EH *Por que sou tão inteligente*, 9. Cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Kritik die Vernunft seines Lebens*, p. 177.

‘mim mesmo’, e testava milhares de coisas e homens pelos quais eu passei, pra saber se eles não pertenciam ‘a mim’ ou se pelo menos sabiam algo de ‘mim’ ”.²⁰⁶

Voltar-se a si num processo de criação é assumido por *Zaratustra* como um “destino”²⁰⁷, e retomado em *Ecce Homo* nos mesmos termos: “Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa [de tornar-se o que se é – JLV]”.²⁰⁸ Elaborado paradoxalmente, estar destinado a tornar-se o que se é constitui o caráter geral da *Erlebnis* tanto de *Zaratustra* como também do próprio Nietzsche, tal como ele elabora em *Ecce Homo*. A compreensão de ambas *Erlebnisse* se dará no último capítulo. Por ora, importa saber que a vivência do desprendimento é a *Erlebnis* que se impõe como o **destino** da tarefa de criar a si mesmo.²⁰⁹

A travessia por uma *Erlebnis* efetivamente intensa, por exemplo, do ‘desprendimento’, certamente não “aperfeiçoa”, mas como escreve Nietzsche, “nos *aprofunda*”.²¹⁰ Vista à luz do grande desprendimento, *Erlebnis* revela todo seu pano de fundo existencial. Mais que isso: salta aos olhos em que medida algo precisa ser intensamente vivenciado, numa espécie de impulso que se impõe, a fim de nos tornarmos suficientemente profundos; ou ainda, em que medida o aprofundamento de uma crença pode gerar um desprendimento tão convulsivo que, ao final do flagelo pela desilusão, o espírito “conquista” um tal excesso de vida, que ele pode inclusive chamá-lo de “*sentimento de distância*”, ou seja, o *pathos da distância*: um excesso de vida adquirido como vitória, depois que a alma fanática se desprende do santuário que por muito tempo

²⁰⁶ KSA 11, 41[9] p. 684s.: „Damals hatte ich ‚mich‘ noch nicht gefunden: aber ich wir tapfer unterwegs nach ‚mir‘ und prüfte tausend Dinge und Menschen, an denen ich vorbei kam, ob sie nicht zu mir“ gehörten oder Etwas mindestens von ‚mir‘ wüßten“.

²⁰⁷ *Za Das ilhas bem-aventuradas*, p. 101: “Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente – é o que quer a minha vontade”.

²⁰⁸ EH *Por que sou tão inteligente*, 9. Cf. ainda. Stegmaier, W., *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit*. In: Nietzsche-Studien 37 (2008), p. 62-114. p. 72.

²⁰⁹ Cf. Weijers, E., *op.cit.*, p. 45: “A experiência de que o Eu é uma ilusão, i.é., a crise que se segue à perda dos antigos ideais é a condição para se tornar narrador da própria história. [...] A ‘doença’ do não saber é o pressuposto necessário para o desprendimento dos próprios imperativos: a consciência da privação de um si próprio ‘em si’ conduz à vontade de criação de si mesmo, e é neste sentido a experiência necessária a fim de dar lugar ao próprio caminho” [Die Erfahrung, dass das Ich eine Illusion ist, d.h. die Krise, die dem Verlust der früheren Ideale folgt, ist notwendig, um zum Erzähler der eigenen Geschichte zu werden. [...] Die ‚Krankheit‘ des Nichtwissens ist die notwendige Voraussetzung für die Loslösung vom eigenen Imperativ: das Bewußtsein der Entbehrung eines Wesens ‚an sich‘ leitet zu dem Willen, sich sein Wesen selbst zu schaffen, und ist in diesem Sinn die notwendige Erfahrung, sich den eigenen Weg frei zu machen].

²¹⁰ GC Prefácio, 3.

reverenciou, cujo tremor e intensidade de tal *Erlebnis*, impedem-no de novamente se apaixonar: “basta, o espírito livre *sabe* agora a qual ‘você deve’ obedeceu, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é *permitido*”.²¹¹

O *pathos* do grande desprendimento se impõe de súbito, furtando-se a toda intencionalidade, e pode ser interpretado como a exemplificação da trajetória de uma *Erlebnis*. A travessia *pathetica* do desprendimento apenas representa o movimento, mas não explica em que medida esta travessia, ao mesmo tempo, torna prene e intensifica espírito. O *pathos* da *Erlebnis* é um padecimento que gera o excesso perdulário e abundante de vida e pode ser compreendido através da relação saúde/doença.

2.2.3. A travessia *pathetica* da *Erlebnis* e o par saúde/doença

O tema da relação saúde/doença surge da travessia de Nietzsche pela crise de “*in media vita*”²¹², e ganha forma também a partir do início dos anos 80, cuja época coincide com o novo estatuto que o corpo ganha na filosofia de Nietzsche. A partir dessa época, Nietzsche aos poucos começa a elaborar a filosofia, moral, etc., sob o ponto de vista fisiológico. As péssimas condições de saúde estão comunicadas em inúmeras cartas do período²¹³ e, curiosamente, na maioria das vezes endereçadas a Franz Overbeck.²¹⁴ A permanente proximidade com a morte o faz inclusive perguntar “se algum homem já teria sofrido dessa maneira”.²¹⁵ E não por acaso! O início da década de 80 é carregado de tanto sofrimento, que o autor da teoria do eterno retorno chega até mesmo a escrever sobre seu temor de ter que viver tudo novamente; e detalhe: em uma época em que ele já havia escrito

²¹¹ HH Prefácio, 6.

²¹² EH *Por que sou tão sábio*, I: “No mesmo ano em que sua vida cedia [o pai de Nietzsche morre – JLV], também a minha declinava: aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade – ainda vivia, sem no entanto enxergar três passos adiante. Então – era o ano de 1879”.

²¹³ Cf. p.ex., KGB III/1, n. 153 de 22.09.1881: “Tempos perigosos foram esses, a morte parecia estar nos meus ombros, e eu sofri terrivelmente por todo verão: pra onde eu deveria me voltar! Pense você que eu tive aqui em cima no total apenas 10 dias suportáveis” [Gefährliche Zeiten waren es, der Tod schaute mir über die Achsel, ich habe den ganzen Sommer über fürchterlich gelitten: wohin soll ich mich wenden! Denken Sie, ich habe hier oben in summa 10 erträgliche Tage gehabt].

²¹⁴ Müller-Buck, R., *op.cit.*, p. 65: “As cartas dos anos 80 a Overbeck dão testemunho bem especial da história do sofrimento de Nietzsche” [Einen ganz besonderen Einblick in Nietzsches Leidensgeschichte der achtziger Jahre gewähren uns die Briefe an Overbeck].

²¹⁵ KGB III/1, n. 513 a Franz Overbeck de Maio de 1884: „ob je ein Mensch schon so gelitten hat“. Em outra carta de dezembro de 1882 a Paul Rée, KGB III/1, n. 360, Nietzsche relata até sobre a necessidade do ópio: “Esta noite vou beber tanto ópio, que perderei a cabeça” [Heute Abend werde ich so viel Opium nehmen, daß ich die Vernunft verliere].

o *Zaratustra*: “quase sete anos de solidão e, em grande parte, uma verdadeira *vida de cão*. [...] eu não quero vivenciar pela segunda vez *nenhum dia* dos últimos 3 anos; a tensão e contrariedades foram muito grandes!”²¹⁶

Apesar do sofrimento físico, Nietzsche também passa a se certificar que “há vários meios para se tornar *forte* [...]. Privação e dor pertencem a eles: são meios na administração da sabedoria”.²¹⁷ E aí está a questão que nos interessa: Nietzsche não faz mais nenhuma distinção específica em relação à “saúde e doença”²¹⁸, e situa esta última não mais como declínio ou fraqueza, mas sim como “transição para uma nova, mais forte e espiritual saúde”.²¹⁹ Além disso, não se trata aqui de ter que experimentar as mesmas convulsões ou o mesmo “martírio que traz consigo uma incessante dor de cabeça de três dias, acompanhada de penoso vômito mucoso”²²⁰, como os flagelos que Nietzsche experimentou; doença é apenas o signo fisiológico de um desprendimento filosófico e, neste caso, uma possibilidade paradoxal de distanciamento das limitações da própria vida e da libertação do pensamento. Como vimos, Nietzsche transforma seu sofrimento físico em reflexão filosófica, ou melhor, ele está inserido na condição em que “as crises fazem filosofia” e se pergunta: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?”, ou ainda: “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença”.²²¹

Como signo fisiológico do grande desprendimento, a doença expressa ou a intensificação de uma *Erlebnis*, ou uma travessia que pode ser a história de um

²¹⁶ KGB III/3, n. 649. Carta a Franz Overbeck do início de dezembro de 1885: „Fast sieben Jahren Einsamkeit und, zum allergrößten Theil, ein wahres *Hundeleben*. [...] ich will *keinen Tag* von den 3 letzten Jahren zum zweiten Male durchleben, Spannung und Gegensätze warem zu groß!“. O mais engraçado é que n’A *Gaia Ciência* Nietzsche também nomeia sua dor como “cão”: “Dei um nome à minha dor: chamo-a de ‘cão’ ” (GC 312).

²¹⁷ KGB III/1, n. 128 de 15.07.1881 a Marie Baumgartner: „Es giebt viele Mittel um *stark* zu werden [...]. Entbehrung und Schmerzen gehören dazu, es sind Mittel im Haushalte der Weisheit“.

²¹⁸ Cf. p.ex., o fragmento da primavera de 1888, KSA 13, 14[65] p. 250: “*Saúde e doença* não são essencialmente diferentes como acreditam os antigos médicos e ainda hoje alguns aprendizes”, pois, “de fato, há apenas diferença de graus entre ambas as formas de existência” [*Gesundheit* und *Krankheit* sind nichts wesentlich Verschiedenes, wie es die alten Mediziner und heute noch einige Praktiker glauben. [...] Thatsächlich giebt es zwischen diesen beiden Arten des Daseins nur Gradunterschiede].

²¹⁹ Stegmaier, W., *Nietzsches „Genealogie der Moral“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. p. 48: „Krankheit so nicht mehr nur Niedergang und Schwäche sein muß, sondern gerade Durchgang zu neuen, stärkeren, geistigeren Gesundheit“.

²²⁰ EH *Por que sou tão sábio*, 1. Tradução modificada.

²²¹ GC Prefácio, 2.

desprendimento, ou ainda a vivência de uma forma de vida e mesmo a proximidade com determinadas filosofias, como o pessimismo que esteve tão próximo do próprio Nietzsche. Não está em questão em nossa pesquisa investigar a relação saúde/doença por si mesmo, mas apenas investigar o ponto que nos interessa nessa relação, a saber, que através da travessia por uma doença, ou uma *Erlebnis*, conquista-se o “*sentimento de distância*” que confere ao homem a possibilidade de olhar tudo “de cima”, saudável o suficiente para nunca mais se apaixonar ou tornar a adoecer.²²² Em suma, em que medida a *Erlebnis* da doença é uma chave de leitura fundamental, a fim de entender a frase que Nietzsche escreveu no “Prefácio” ao *Caso Wagner*: “Não adianta, é preciso **primeiro ser wagneriano...**”²²³, na medida em que ela revela como a intensificação da doença geram as condições, paradoxalmente, para a abundância ou excesso perdulário de vida.

A relação saúde/doença surge como questão filosófica a partir d’*A Gaia Ciência* e apenas uma ou outra menção em *Aurora*, sendo que neste último texto especialmente em relação à solidão.²²⁴ Trata-se da hipótese de que toda alegria e fecundidade têm sua origem na capacidade de cada homem em sentir dor, ou ainda, em estar suficientemente preparado ao sofrimento, de modo que “a vida dos melhores e mais fecundos homens” não pode “dispensar o mau tempo e os temporais”, pois eles estão entre as “circunstâncias mais favoráveis” ao amadurecimento²²⁵: a “excelência humana” é produzida através da “disciplina do sofrer, do *grande* sofrer”.²²⁶ Tal como Nietzsche escreveu na carta que vimos acima, vale dizer, que a dor é um meio adequado na “administração da sabedoria”, tanto em textos publicados quanto nos póstumos a disciplina na dor e na privação são capazes de intensificar a sabedoria e, inclusive, a “segurança, cautela, paciência, sabedoria e

²²² A propósito da relação saúde/doença confira Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter, 1981 (capítulo sobre “Krankheit”); Volz, Pia D. *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990; Long, T. *Nietzsches Philosophy of Medicine*. In: Nietzsche-Studien 19(1990) p. 112-128 e, por fim, Ottmann, H., *op.cit.*, p. 335-340.

²²³ CW Prefácio. O grifo é nosso.

²²⁴ Cf., p.ex., o grupo de aforismos 173-178. Só o aforismo 114 menciona o sofrimento como virtude que amadurece e torna profundo.

²²⁵ GC 19. Cf. ainda GC 12, 48, 56, 302, 318, 325. Cf. *O que devo aos antigos*, 5.

²²⁶ ABM 225. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche leva adiante a hipótese da imprescindibilidade da doença através do sofrimento. No aforismo 270 deste texto é registrado que “a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento” que uma alma é capaz de suportar, na medida em que “o sofrimento profundo enobrecer; coloca à parte”, gerando as condições para todo sentimento de distância ou *pathos*.

capacidade de mudança”: com o aumento da dor no mundo se pode também “aumentar a sabedoria”.²²⁷

A pergunta direta, porém, pela imprescindibilidade da doença ocorre pela primeira vez no texto 120 d’*A Gaia Ciência*: “Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude”, a ponto de considerar a mera “vontade de saúde” como um “preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso”.²²⁸ A partir daí, a *Erlebnis* da doença – dor, sofrimento, uma forma de vida, um desprendimento, etc. – passa a ser a condição necessária para toda grande vitória sobre si mesmo, ou melhor, a prolongada travessia pela doença, em cada ponto onde ela queima, fere e cala fundo, possui uma dinâmica tal que, paradoxalmente, potencializa a própria vida, construindo também as condições à maturação do espírito e à nova saúde: “Meu espírito”, escreve Nietzsche em carta a Georg Brandes, “se tornou até mesmo *maduro* nesses tempos penosos [...]. Por fim, a doença me trouxe *a mais grandiosa utilidade*: ela me *desprendeu*, me deu a coragem para voltar a mim mesmo”.²²⁹ Toda dor e privação são “meios” e, portanto, a imprescindível “transição” ao novo, ao desprendimento, a uma nova forma de vida: “o estar enfermo pode ser até um *enérgico estimulante* ao viver, ao mais-viver”, tal como Nietzsche escreve em retrospectiva aos seus “penosos tempos”:

De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo.²³⁰

O essencial na transição da doença é que, através da sua própria dinâmica, ela gera as condições que intensificam a *Erlebnis* e faz “curtir” o homem pelo excesso gerado. Neste caso ela é um conceito paradoxal e, por isso mesmo, ainda mais ligado à dimensão de

²²⁷ KSA 9, 13[4] p. 618s.: „Sicherheit, Vorsicht, Geduld, Weisheit, Abwechslung [...]. Wir müssen den Schmerz in der Welt mehren, wenn wir die Lust und die Weisheit mehren wollen“. Cf. ainda KSA 9, 12[67].

²²⁸ GC 120. A mesma pergunta Nietzsche torna a fazer no “Prefácio”, 3 do mesmo livro: “E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós?”.

²²⁹ KGB III/5, n. 1014 de 10.04.1888: „Mein Geist wurde sogar in dieser fürchterlichen Zeite erst *reif* [...]. Zuletzt hat mir die Krankheit den *allergrößten Nutzen* gebracht: sie hat mich heraus *gelöst*, sie hat mir den Muth zu mir selbst zurückgegeben].

²³⁰ EH *Por que sou tão sábio*, 2. Cf. ainda CW 5: “A própria doença pode ser um estimulante à vida: mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante!”.

pathos. Ora, trata-se de uma noção que, apesar de ter sido conceitualmente elaborada por Nietzsche, não se deixa compreender pela via da razão.²³¹ Não existe “querer” vivenciar uma doença²³², pois ela se impõe ou não e, portanto, ela é uma noção que não é conceitualmente compreendida, especialmente no que se refere ao seu substrato que esgota e faz curtir. Assim, resta-nos apenas **efetivamente vivenciar** ou atravessar algo. Nietzsche utiliza a doença como mecanismo de distanciamento da vida, mas não o fez “durante” sua travessia por ela²³³, daí o porquê ele só o tenha formulado no período em que começava voltar à saúde, pois como vimos anteriormente, nossas vivências nos são sempre inconscientes mas, ao mesmo tempo, cortantes e intensas a ponto de modificar o caráter global da existência.

Há um aspecto comum a propósito da dinâmica da *Erlebnis* – doença – tanto no “Prefácio” de *Humano* quanto d’*A Gaia Ciência*: por um lado, trata-se de um movimento que ocorre repentinamente ou “*em flagrante*” (*auf der That*), logo inconsciente e sem o ter querido e, por outro lado, o próprio flagelo ou a dinâmica mesma da *Erlebnis* é de tal modo impulsiva e intensa que acaba por gerar uma abundância de vida e excesso perdulário típicos do “experimentado” que sofre por “excesso de vida”.

Ao se perguntar pela indispensabilidade da doença – considerando-se que passar por uma doença é também atravessar por outras tantas filosofias²³⁴ –, Nietzsche se refere ao viajante que planeja acordar numa determinada hora, mas acaba por se entregar ao mais profundo sono. E continua:

Assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que **fechamos os olhos para nós mesmos**. E, tal como ele sabe que alguma coisa *não* dorme, que algo conta as horas e o despertará, também sabemos nós que o

²³¹ Cf. Stegmaier, W., „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, p. 92s.: “Para além de sua aplicação retórica, o paradoxo é uma forma de contradição lógica [...]. Vimos sempre que Nietzsche também produziu paradoxos intencionais através da aplicação de diferenças (como verdadeiro e falso, bem e mal, forte e fraco), a fim de provocar essas diferenças fixadas filosoficamente e, através disso, ganhar uma nova margem de manobra para o pensamento” [Paradoxie ist jenseits ihrer rhetorischen Verwendung eine Form des logischen Widerspruchs [...] Man hat immer gesehen, daß auch Nietzsche durch Selbstanwendungen von Unterscheidungen (wie wahr und falsch, gut und böse, stark und schwach) gezielt Paradoxien erzeugte, um verfestigte philosophische Unterscheidungen zu irritieren und dadurch für das Denken neue Spielräume zu gewinnen].

²³² Sobre a idéia de que não se experimenta uma *Erlebnis* como um “querer vivenciar”, na medida em que ela se impõe como *pathos*, cf. *CI Considerações de um extemporâneo*, 7.

²³³ Cf. GC 317: “Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós”.

²³⁴ GC Prefácio, 3: “Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias”.

momento decisivo nos encontrará despertos – que alguma coisa saltará e surpreenderá o espírito *em flagrante*, quero dizer, em fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento ou como quer que se chamem os estados doentios do espírito, que em dias saudáveis têm contra si o *orgulho* do espírito.²³⁵

“Fechar os olhos para nós mesmos” significa ser pego de supetão ou “*em flagrante*” pela doença, e de tal modo inesperado que, diante da fraqueza ou rendição, o espírito acaba se sujeitando “de corpo e alma” por algum tempo. Nesse processo, pois, não há qualquer intencionalidade. A pressão da doença deve então iniciar sua lenta e gradual escalada no interior da alma, inclusive “até mesmo com um excesso da sensação de dor”.²³⁶ O “*flagrante*” da doença abate o espírito e não pode ter pressa para soltá-lo, ao contrário, a cada instante deve ser sentido como um instante que não passa, como dor aguda que faz o doente sentir o peso do tempo como o mais pesado dos pesos. A cada passo no aprofundamento da dor, o espírito coloca uma interrogação após a outra que, no fundo, é um processo de “experimentação consigo mesmo”.²³⁷ Aos poucos o espírito compreende que “apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde [...] é o extremo liberador do espírito”.²³⁸ Ora, para aquele em que a “transformação deve ser a mais profunda possível”, toda dor não pode ser de uma só vez, ao contrário, ela precisa se impor em “doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos!”.²³⁹

No instante mesmo em que ele atravessa a dor, ainda não faz idéia, ou melhor, ele não sabe para onde seu “corpo *doente*, com a sua necessidade, *inconscientemente* empurra”.²⁴⁰ Sem que ele possa formular teoricamente o que ocorre, a *Erlebnis* da doença é um “estado intermediário” que intensifica o próprio homem e que aí “podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*”, cuja travessia, “um homem com esse destino não se lembrará depois sem emoção”.²⁴¹ Cada passo na tensão do espírito,

²³⁵ GC Prefácio, 2. O grifo é nosso.

²³⁶ EH *Por que sou tão sábio*, 1.

²³⁷ GC Prefácio, 2.

²³⁸ GC Prefácio, 3. Cf. também GC 318: “Precisamos também saber viver com energia diminuída: tão logo a dor dá seu sinal de alarme, é tempo de diminuí-la. [...] sim, a dor mesma lhes proporciona seus maiores momentos! São os homens heróicos, os grandes *portadores de dor* da humanidade”.

²³⁹ A 534.

²⁴⁰ GC Prefácio, 2.

²⁴¹ HH Prefácio, 4. De fato, no primeiro trecho de apresentação a *Ecce homo*, Nietzsche escreve: “*Como não deveria ser grato à minha vida inteira?*”. Em outro fragmento de outubro/novembro de 1888, KSA 13, 24[2]

significa a ampliação das distâncias no interior da alma, ou seja, toda dor que “*aprofunda*” se revela ao espírito como uma *Erlebnis* tão intensa, capaz de construir um refinamento típico do “curtido”, “experimentado”, aquele que está suficientemente “passado” na dor, podendo dar-se ao luxo do escárnio contra a própria dor: a doença lentamente cria, paradoxalmente, um excesso perdulário de vida e, neste caso, sua travessia *pathetica* cria também um distanciamento do homem *da* própria situação *na* situação: “Com desprezo ele pensa no cálido e agradável mundo de névoas, em que se move tranqüilamente o homem sadio; com desprezo pensa nas nobres e queridas ilusões, nas quais brincava antes consigo mesmo; tem satisfação em evocar esse desprezo como que do mais profundo inferno, provocando na alma o mais acerbo sofrimento: com esse contrapeso não se dobra à dor física”.²⁴²

Em *Ecce Homo* Nietzsche também se refere à sua própria doença pessoal, que também o “*libertou lentamente*” e, ao mesmo tempo, conferiu a ele “o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente”.²⁴³ Observemos que Nietzsche escreve sobre a doença como algo que “ordena” e “obriga”, ou seja, não se trata de um querer vivenciar, mas sim de ser pego “*em flagrante*” e tão repentinamente que a doença é um mandamento, ou seja, ela obriga, ordena e arrebatou! Esse processo corre, como ele escreve, “*lentamente*”, obrigando-o a esperar pacientemente até que a própria doença se canse dela mesma. Na travessia pelo *pathos* da doença o espírito conquista precisamente a abundância, o luxo e o excesso perdulário de vida oriundos do *pathos* do sofrimento que se cansou da própria dor, que se enfastiou de si, mas deixou a abundância como prêmio:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza de saúde, [...] até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto: até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde: o excesso que

p. 632, Nietzsche se refere novamente aos anos de crise do início dos anos 80, que ele denominou de “*in media vita*” e, neste caso, como um agradecido: “*In media vita*: anotações de um agradecido. Por F.N.” [*In media vita*: Aufzeichnungen eines Dankbares. Von F.N.].

²⁴² A 114.

²⁴³ EH *Humano, demasiado Humano*, 4.

dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!²⁴⁴

Chamemos à atenção precisamente ao *pathos* próprio da *Erlebnis*, a saber, a “abundância” e o “excesso de forças plásticas, curativas” oriundas da dinâmica da travessia. Ora, dissemos anteriormente que é preferível falar em “movimento de *Erlebnis*”, ou seja, da imprescindível travessia por todos os tipos de incondicionalidades, paixões, fé, idealismos, filosofias, formas de vida que arranca e desprende o espírito subitamente, lançando-o na lenta e prolongada dor que o aprofundará, que aumentará as distâncias no interior da sua alma, enfim, que é capaz de criar um excesso perdulário de vida originado, paradoxalmente, da travessia pelo flagelo da doença.²⁴⁵ Por isso toda *Erlebnis* precisa ser suficientemente intensa, tal como vimos desde o significado original da palavra na literatura alemã. Todo desprendimento é acompanhado pela intensificação da *Erlebnis* através da dor ou do sofrimento oriundo da intensidade do próprio desprendimento. Daí o porquê não se pode falar em *Erlebnis* como um “querer vivenciar”; seu conteúdo não é racionalmente determinado e, por isso, denominamos *Erlebnis* como *pathos*, cuja característica é o excesso perdulário de vida oriundo da travessia *na* própria vida – cujo processo não é conceitualmente sistematizado –, e que possibilita ao espírito estabelecer distâncias tanto dos outros, como no interior de si próprio.

O detalhe fundamental é que o *pathos da distância* se intensifica através de uma “conquista”, uma “vitória”. O grande desprendimento já era uma “*primeira* vitória”; ter sido wagneriano até a medula e, mesmo assim, ter gostado novamente de outra coisa, foi para Nietzsche também “uma vitória”. O espírito deve atravessar a *Erlebnis*, ele necessita da doença, ele “não pode dispensar a própria doença”²⁴⁶, na medida em que a “abundância” se origina da própria intensidade *pathetica* da *Erlebnis*. Aqui fica mais claro o porquê Nietzsche exigia escrever somente do que foi vivenciado, sob pena de esvaziar o discurso e

²⁴⁴ HH Prefácio, 4.

²⁴⁵ Sobre o significado de “abundância”, confira: Eilon, Eli. *Nietzsche's principle of abundance as guiding aesthetic value*. In: Nietzsche-Studien 30 (2001) p. 200-221. A autora analisa em que medida Nietzsche ainda tenta responder uma questão tipicamente “romântica” através de uma via não-romântica: “Este ensaio apresentará a via anti-romântica de Nietzsche para atingir uma ambição romântica” [This paper will present and expound Nietzsche's anti-romanticist way to attain a romanticist ambition] (p. 201). Essencialmente “estético”, “o princípio da abundância de Nietzsche se refere à criação, baseado no transbordamento daquilo que foi realizado bem como na abundância internamente acumulada” [Nietzsche's principle of abundance refers to creation, based on the overflowing of that which has been achieved and of the inner accumulated abundance] (p. 208).

²⁴⁶ HH Prefácio, 4.

se tornar estéril. O *pathos da distância*, *pathos* do excesso perdulário, pressupõe o movimento de *Erlebnis*, a vivência intensa com algo que cria os anticorpos para se tornar sadio novamente desse “algo”, enfim, “é preciso **primeiro** ser wagneriano”, a fim de que possamos ter o direito ao *pathos* da abundância.²⁴⁷

Da condição febril e impetuosa da travessia, “olhamos como que transformados, abrandados e ainda exaustos”²⁴⁸, porém, com um certo sentimento de plenitude de vida típico daquele que se sente escaldado ou “*experimentado*”²⁴⁹, como escreve Nietzsche. Nessa condição, tudo se torna mais profundo e diferente, ao mesmo tempo em que mais sadio e vitorioso:

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, um tanto desconfiado [...]. Admira-se e fica em silêncio. [...] Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e vôos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado “em casa”, “sob seu teto”, como um delicado e embotado inútil! Ele estava *fora* de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente!²⁵⁰

O *pathos* do excesso perdulário, cujo sofredor sofre agora “de *abundância de vida*”²⁵¹, é aquele em que a doença se cansa do espírito e, de tão enfastiada, abandona-o. Agora, seu olhar é de altivez e suas confissões são de um agradecido: “E um dia o seu tempo se acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna – mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se devêssemos gratidão mútua,

²⁴⁷ No capítulo “O que devo aos antigos”, 4 do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche torna a discutir sobre o que ele denomina de Dionísio. Ali, Nietzsche o caracteriza também como proveniente de um “excesso de força”: “Eu fui o primeiro que, para compreender o instinto helênico mais antigo, porém rico e ainda transbordante, levei a sério aquele maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: o qual só é explicável por um excesso de força”.

²⁴⁸ A 114.

²⁴⁹ EH *Por que sou tão sábio*, 1. Neste texto Nietzsche se refere à *décadence* como a doença que por tanto tempo o acompanhou e, por isso, ele se tornou um “*experimentado*”: “Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*?”. Porém, tal como explicamos aqui, toda doença precisa ser vivenciada até a medula e, neste caso, inclusive a *décadence*: “Não há remédio: *deve-ser* ir adiante, quero dizer, *avançar passo a passo na direção da decadence*” (CI *Considerações de um extemporâneo*, 43). O aprofundamento na *décadence*, no entanto, é o mesmo movimento que cria o *pathos* da abundância e de forças curativas, de modo que se Nietzsche se considerou um “*décadent*”, ele foi “também seu contrário”. (EH *Por que sou tão sábio*, 2). Cf. também KSA 13, 23[14].

²⁵⁰ HH Prefácio, 5.

²⁵¹ GC 370.

estendendo-nos a mão em despedida”.²⁵² O mais interessante é perceber que Nietzsche começa o “Prefácio” de *Zarathustra* indicando precisamente o que aqui denominamos de *pathos* do excesso. Após 10 anos nas montanhas gozando de “seu próprio espírito e da solidão”, Zarathustra olha ao sol e diz: “Vê! Aborrecei-me da minha sabedoria, como a abelha do mel que ajuntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam. [...] Abençoa a taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada, levando por toda a parte o reflexo da tua bem-aventurança!”.²⁵³ Zarathustra possui o acúmulo perdulário de vivências, ele próprio revela, como veremos no terceiro capítulo²⁵⁴, uma das mais intensas *Erlebnisse* que Nietzsche produziu. Zarathustra juntou mel em demasia, juntou tanta sabedoria através dos anos de solidão, que se cansou dela mesmo e, portanto, precisa esvaziar a taça plena de vida. Assim falou Zarathustra já tem como pressuposto o que estamos explicando, Zarathustra é rico o suficiente, ele conquistou o direito ao *pathos* do excesso e da abundância de vida: “Para compreender esse tipo [o Zarathustra – JLV], é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico: o que denomino *a grande saúde*”.²⁵⁵

O livro IV d’*A Gaia Ciência* termina²⁵⁶ citando o início do *Zarathustra*. O começo do IV livro, como vimos, revela o mais pleno e vigoroso janeiro – daí o título *Sanctus Januarius* – e termina fazendo referência ao *pathos* do excesso, a condição que somente aquele que possui uma “grande saúde” pode esbanjar:

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**¹¹: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, **sem o ter querido**¹², e por **transbordante abundância**¹³ e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino.²⁵⁷

Chamemos atenção às três referências da passagem, pois elas comprovam a hipótese que estamos explicando. [1] É preciso ter o “direito” ao novo ideal, e isso significa que o *pathos da distância* é uma “conquista”. Não se ganha o ideal, é preciso a travessia pela lenta e prolongada dor até sua vitória; essa conquista é *pathetica* no rigoroso sentido de ser

²⁵² GC 295. Cf. também GC 27, 285 e 304.

²⁵³ Za Prefácio, 1.

²⁵⁴ Cf. a seção “Zarathustra como personificação de uma vivência” do 3º capítulo.

²⁵⁵ EH *Assim falou Zarathustra* 2.

²⁵⁶ GC 342. O interessante é que no aforismo imediatamente anterior, Nietzsche anuncia pela primeira vez o pensamento do “mais pesado dos pesos”, o eterno retorno – o pensamento fundamental do próprio *Zarathustra*. (EH *Assim falou Zarathustra* 1).

²⁵⁷ GC 382. O grifo é nosso.

oriunda da própria situação de flagelo, e não externa a ela; [2] Não se vivencia algo como um “querer vivenciar”, o ideal vem “sem o ter querido” (*ungewollt*), na medida em que a *Erlebnis* possui uma dinâmica tão intensa que assalta o espírito em “*flagrante*”, de modo que ela não é intencional; e [3] a conquista do novo ideal surge da “transbordante abundância”, ou seja, do excesso perdulário de vida que também caracteriza o *pathos* da travessia por uma *Erlebnis*. Toda criação só é possível ser pensada com base na dinâmica que está presente no *pathos* da *Erlebnis*. Só através da suficiente intensidade de uma *Erlebnis*, tão perdulária como o excesso de vida de *Zaratustra*, é possível alterar as condições de uma existência, ou melhor, é possível cultivar uma vida, criar uma existência e moldar a si próprio. Só assim o homem é considerado como obra de arte, pois antes disso, seu “corpo” é uma “obra de arte [...] *sem artista*”.²⁵⁸

O *pathos* do excesso perdulário é criador! Não por acaso é precisamente em torno de um tal *pathos* que Nietzsche escreve: “pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’”.²⁵⁹ Neste caso, *Erlebnis* ou todo movimento intenso por uma vivência também se torna criadora, pois geradora da abundância mesma. Mas é fundamental, porém, que este movimento mesmo exista e tome corpo; é preciso “primeiro” ter sido wagneriano, e esta é a última característica no movimento de *Erlebnis*.

Trata-se da idéia de que “o tornar-se arrasta atrás de si o haver sido”.²⁶⁰ Quando analisamos o grande desprendimento, enfatizamos que ele é “*tornado livre*”²⁶¹, como

²⁵⁸ KSA 12, 2[114]. „Das Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint z.B. als Leib, als Organisation“. No início deste capítulo, vimos que uma das características que a palavra *Erlebnis* originalmente tinha era seu estatuto estético, quer dizer, uma vivência é, fundamentalmente, **sentida na pele**. Daí o porquê associarmos a *pathos* na filosofia de Nietzsche e, sobretudo, como mecanismo de criação de si mesmo. Isso significa que *Erlebnis* como *pathos* é pensada através dos pressupostos fisiológicos, por isso também a associamos ao conceito de “doença”. Ora, tornar-se o que se é pressupõe não apenas a *Erlebnis*, mas a vitalidade fisiológica oriunda da intensidade de uma *Erlebnis* vitoriosa. No *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incurões de um extemporâneo”, 8 e 9, Nietzsche menciona textualmente o pressuposto fisiológico da plenitude de vida – ou “embriaguez” – para toda contemplação ou criação artística: “Para que haja arte, para que exista um fazer e contemplar estéticos, é indispensável uma condição fisiológica prévia: a *embriaguez*. [...] O essencial na embriaguez é o sentimento de plenitude e de intensificação de forças” (CI *Incurões de um Extemporâneo*, 8). Neste sentido, criar a si mesmo ou tornar-se o que se é caminhar na esteira desse pressuposto fisiológico que, conforme estamos explicando, conquista-se através do *pathos* perdulário da *Erlebnis*: “Neste estado [de embriaguez – JLV] alguém enriquece todas as coisas com sua própria plenitude: o que vê, o que sente, o vê enchido, estimulado, forte, sobrecarregado de força. O homem desse estado transforma as coisas até que elas reflitam seu poder – até que sejam reflexos de sua perfeição. Este *ter-que-transformar* as coisas em algo perfeito é – arte” (CI *Incurões de um Extemporâneo*, 9).

²⁵⁹ GC 370.

²⁶⁰ A 49.

²⁶¹ EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

Nietzsche também escreve. Mas para ‘tornar-se’ é preciso que antes a própria travessia tenha sido percorrida, a *Erlebnis* tenha sido intensamente experimentada, de modo que o homem carrega na alma a tensão de cada *pathos* conquistado. Em *Aurora* Nietzsche denomina a imprescindibilidade da *Erlebnis* e sua dor como “o sacrifício necessário”. No texto, Nietzsche se refere à necessária perda da fé do cristão, quer dizer uma “permanência ‘no deserto’ – apenas para conquistarem o direito de opinar na questão de se o cristianismo é necessário”.²⁶² Uma avaliação só tem “peso” na medida em que alguém possui uma *Erlebnis* vitoriosa dela que, em todo caso, pressupõe percorrer precisamente toda a travessia da *Erlebnis*: “Os homens do futuro assim farão com todas as valorações do passado; é preciso vivenciá-las deliberadamente uma vez mais, e também o seu oposto – para enfim ter o direito de passá-las na peneira”.²⁶³ Segundo Nietzsche, só conseguimos ver “esperanças” desde que tenhamos “experimentado brilho, ardor e auroras nas suas próprias almas”, do contrário, nada se ouvirá dessas mesmas esperanças.²⁶⁴

Ter gostado de algo novamente pressupunha a *Erlebnis* do wagnerismo até as últimas conseqüências, pressupunha “primeiro” ter sido wagneriano, por isso o movimento representa uma “vitória”, e como tal, não é um presente, mas uma conquista. Da mesma forma, curar-se do pessimismo pressupõe também a *Erlebnis* do pessimismo, vivenciar, inclusive, até mais do que os próprios pessimistas, a fim de se dar ao luxo de respirar novamente esta atmosfera sufocante sem que se intoxique novamente: “deve-se ter vivenciado da pior maneira e mais profundamente do que os senhores pessimistas de hoje, esses macacos insatisfeitos, para quem o pior e profundo não ocorre, a fim de que se tenha a permissão da cautela diante de tais pessimistas”.²⁶⁵ Toda *Erlebnis* suficientemente intensa

²⁶² A 61. O grifo é nosso.

²⁶³ A 61. Tradução modificada. O verbo empregado por Nietzsche é *durchleben* que é muito mais preciso em se tratando do sentido que queremos dar à vivência como um “movimento de *Erlebnis*”, pois se trata de “percorrer” a vivência, que no alemão é indicado pelo prefixo *durch*.

²⁶⁴ GC 286. N’O *Anticristo*, 8 Nietzsche se refere aos teólogos como sua “antítese” mais forte, mas acrescenta justamente a imprescindibilidade de já ter vivido por muito tempo em sua companhia, a fim de saber o quão danoso eles são: “É necessário ter visto de perto essa fatalidade, ou melhor, deve-se ter vivenciado esse infortúnio em si mesmo, quase sucumbido por causa dele, a fim de entender que aí não há mais qualquer prazer”. Ou ainda a idéia de que o que não “mata”, “fortalece” (EH *Por que sou tão sábio*, 2), na medida em que “o veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno” (GC 19).

²⁶⁵ KSA 12, 10[142] p. 536: „man muß Schlimmeres, Tieferes erlebt haben als die Herren Pessimisten von Heute, diese mageren Affen, denen nicht Schlimmes und Tiefes zustoßen wird, um vor deren Pessimism Achtung haben zu dürfen“. Cf. ainda HH Prefácio, 5: “E falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe –) ficar doente à maneira desses

e que é acolhida e “escaldada” no interior da alma, representa também uma vitória sobre ela, significa a capacidade de olhar de cima e de modo desprendido²⁶⁶, sem medo de novamente se apaixonar, pois agora é capaz de amar a superfície porque já se esteve por muito tempo nas profundidades, tal como os gregos que “eram superficiais – *por profundidade*”.²⁶⁷ Por isso o perdão não é prerrogativa do cristão superficial, mas daquele que é profundo o suficiente para se colocar acima da ofensa.

Trata-se aqui de compreender também o movimento de *Erlebnis* como sabedoria prática, no rigoroso sentido de uma “sabedoria de vida”²⁶⁸, como escreve Nietzsche, que é o “direito” de alguém que alcança o pleno domínio sobre as valorações e a si próprio. A sabedoria de alguém que volta a ouvir Wagner, mesmo depois de ter vivenciado Wagner como a pior doença, a sabedoria daquele que se permite “ações divergentes”²⁶⁹ em relação si próprio, que se dá ao “luxo da veracidade” sem torná-la incondicional²⁷⁰ e que só supera um ressentimento, porque há muito está “curtido” e “escaldado” para até mesmo opor resistência ou levar o insulto demasiado a sério. A sabedoria prática é um distanciamento e, além disso, oriunda do movimento de *Erlebnis*, cujo *pathos da distância* autoriza alguém a não dar mais satisfações nem sequer a si mesmo; porém, a conquista dessa sabedoria²⁷¹ só vem, necessariamente, através da *Erlebnis*.

Quando Nietzsche escreve sobre o retorno ou a conquista de sua “*tarefa*”, quer dizer, o destino de se tornar o que é, ele indica precisamente a imprescindibilidade da

espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’ ”.

²⁶⁶ Cf. A 198: “Ter muitas experiências interiores grandes, e repousar sobre e acima delas com um olhar espiritual”.

²⁶⁷ GC Prefácio, 4. Cf. ainda GC 173: “Quem sabe que é profundo, busca a clareza, quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro. Pois a multidão toma por profundo aquilo cujo fundo não vê: ela é medrosa, hesita em entrar na água”.

²⁶⁸ HH Prefácio, 5.

²⁶⁹ A 149: “Em matéria de *costumes*, agir ocasionalmente *contra* o que achamos melhor; ceder na prática, reservando-se a liberdade espiritual [...]. Para muitos homens de espírito razoavelmente livre, isso é não apenas irrepreensível, mas ‘honesto’, ‘humano’, ‘tolerante’, ‘nada pedante’”.

²⁷⁰ HH Prefácio, 1.

²⁷¹ Em um fragmento do outono de 1888, KSA 13, 23[2] p. 600, intitulado “*Sobre a razão da vida*”, Nietzsche enfatiza precisamente essa sabedoria prática – ou “sabedoria de vida” –, cuja “razão da vida” se permite inclusive a castidade ou todo tipo de cautela, só porque tem o excesso para o contrário disso: “Uma relativa castidade, uma cautela fundamental e inteligente mesmo no pensamento diante de questões *Eroticis*, pode pertencer à razão da vida inclusive em naturezas ricamente equipadas e completas. A proposição vale especialmente aos *artistas*, ela pertence àquelas frases de melhor sabedoria de vida” [*Zur Vernunft des Lebens*. — Eine relative Keuschheit, eine grundsätzliche und kluge Vorsicht vor *Eroticis* selbst in Gedanken, kann zur großen Vernunft des Lebens auch bei reich ausgestatteten und ganzen Naturen gehören. Der Satz gilt in Sonderheit von den *Künstlern*, er gehört zu deren bester Lebens-Weisheit].

Erlebnis, no sentido de que só conquistamos a leveza da sabedoria prática, depois que estamos suficientemente curtidos pela travessia de cada vivência. No parágrafo 7 ao prefácio de *Humano...* Nietzsche reconhece em definitivo que o enigma da *Erlebnis* presente no grande desprendimento, expressa o indispensável movimento mesmo da *Erlebnis*: “tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de seu desprendimento, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre a sua vivência”. Ao olhar retrospectivamente às suas velhas andanças, o espírito livre precisa compreender que o enigma do grande desprendimento só foi possível por conta da travessia que aprofunda e cria a abundância: ele foi fundamental para criar as condições de mudança de pensamento, e para que a “*tarefa*” do espírito livre pudesse “tomar corpo e ‘vir ao mundo’”. Porém, o caminho à “*tarefa*”, ao “*novo problema*”, necessita de uma preparação e, por isso, criar a si próprio tem por base o desprendimento do incondicional e a abertura a novas possibilidades, cujas vivências preparam as condições para toda transformação e criação de si:

Somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como **tínhamos primeiro que experimentar** os mais diversos e contraditórios estados de indignação e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama “ser humano”, como mensuradores de todo grau, de cada “mais elevado” e “um-acima-do-outro” que também se chama “ser humano” – em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando [...], até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres: ‘eis aqui – um *novo problema* [...] – o *nosso problema!*’²⁷²

A *Erlebnis* da doença, portanto, constrói as condições para a conquista do *pathos* da “grande saúde”, a abundância necessária à sabedoria prática, bem como à reconquista de si mesmo para fins de tornar-se o que se é. Todo “*sentimento de distância*” ou *pathos da distância* é oriundo da abundância, da intensidade de uma *Erlebnis*. Escrever apenas sobre coisas vivenciadas significa parir algo proveniente deste excesso perdulário, ou seja, da *Erlebnis* superada. Kant e Schopenhauer bem como outros homens contemporâneos a Nietzsche são estéreis precisamente porque pouco vivenciaram, e se o fizeram, foi uma vivência tão insignificante que sequer produziu alguma alteração ou tensão.

²⁷² HH Prefácio, 7. O grifo é nosso. A necessidade primeiro da *Erlebnis*, Nietzsche também registrou como “*inevitável*”, em *Aurora* 480: “Vivenciem o que quiserem: quem não quer o seu bem verá em sua vivência uma ocasião para diminuí-los! Experimentem as mais profundas convulsões do ânimo e do conhecimento, e enfim alcancem, qual um convalescente com sorriso doloroso, a liberdade e o claro sossego”.

Vejam, porém, como nossa hipótese da *Erlebnis* também está relacionada com outros conceitos da filosofia de Nietzsche, como por exemplo, o ressentimento, o texto dos “Prefácios”, a relação com Wagner e o conceito de probidade.

2.2.3.1.O ressentimento

No caso do ressentimento, desprender-se ou superar a revivência ininterrupta de uma chaga que insiste em não cicatrizar, pressupõe também a travessia em vivenciá-lo em cada trajeto no aprofundamento da ferida. A leveza diante do ressentimento não é um presente a ser ganho, mas uma conquista a ser alcançada e, neste caso, a *Erlebnis* do ressentimento aprofunda a ponto de converter o revolvimento dos venenos ou todo sentimento de vingança em algo escaldado dentro do próprio homem. Em todo caso, como diz Nietzsche, “o problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivenciado [o ressentimento – JLV] a partir da força e a partir da fraqueza”, para só depois “estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento”.²⁷³ É provável que através da compreensão desse movimento de *Erlebnis* também se entenda a fórmula nietzscheana que reza: “Se considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário”.²⁷⁴ Porém, **poder** ser o contrário de um doente ou ressentido não significa mera oposição dialética de termos, ao contrário, revela uma lenta e escaldante trajetória de vivência que dá ao homem “vista treinada” para reconhecer “os sinais de declínio” e, sobretudo, para compreender também a moral e “o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço”.²⁷⁵ **Poder** ser sadio e vitorioso sobre a vingança, em todo caso, requer ter vivenciado **primeiro** o ressentimento “a partir da força e a partir da fraqueza”.

Saber “*esquecer*”, como diz Nietzsche, é prerrogativa de alguém que, no fundo, “é *sadio*”²⁷⁶ e possui um extremo sentimento de distância no interior da alma conquistado na travessia de uma vivência. É esse movimento mesmo que cria a abundância necessária para fazer o rancor se cansar do próprio espírito e abandoná-lo. Nietzsche denomina de

²⁷³ EH *Por que sou tão sábio*, 6. Tradução modificada.

²⁷⁴ EH *Ibid.*, 2.

²⁷⁵ CW Prólogo.

²⁷⁶ EH *Por que sou tão sábio*, 2.

“fatalismo russo”²⁷⁷ o processo no qual o homem já não mais opõe resistência ou revolve as feridas. Ao invés de re-sentir, trata-se de um “fatalismo sem revolta” que “pertence a seus instintos de autoconservação”²⁷⁸ e que consiste em “nada mais aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente”.²⁷⁹ Agindo dessa maneira, continua Nietzsche, o homem “toma[r] a si mesmo como um fado” ou seja, compreende-se como um pedaço do destino de tal forma que já não quer mais a si mesmo “diferente”.²⁸⁰ Atentemo-nos ao termo empregado por Nietzsche no final deste aforismo de *Ecce Homo*, qual seja, “a grande razão” que representa fundamentalmente um processo que ocorre no âmbito fisiológico e não através de um “querer” se livrar intencionalmente do ressentimento. Ora, o corpo é a “grande razão” compreendida como totalidade orgânico-fisiológica. Livrar-se do ressentimento, pois, ocorre também no âmbito dos afetos e, sobretudo, pressupõe **primeiro** vivenciá-lo até a medula e escaldá-lo dentro de si, e sem querer que algo tenha sido diferente, por isso um “fatalismo”.

2.2.3.2. Os “Prefácios” de 1886

Os “Prefácios” sugerem também o mesmo movimento de *Erlebnis*. Consideremos, p.ex., os prefácios *a Humano II*, *Aurora* e *Gaia Ciência*. O prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado Humano* narra a vivência de uma “continuação e redobro de uma cura espiritual”²⁸¹ em relação a Wagner e a Schopenhauer. Trata-se ali do aprendizado da grande saúde que prepara “o caminho para ‘mim’ mesmo, para *minha tarefa*”²⁸², como escreve

²⁷⁷ EH Ibid., 6.

²⁷⁸ KSA 13, 24[1]2 p. 618: „ein Fatalismus ohne Revolte gehört zu seinen Selbsterhaltungs-Instinkten“. Essa concepção de um fatalismo sem revolta em relação aos russos, ocorre pela primeira vez em GM II, 15.

²⁷⁹ EH Ibid., 6.

²⁸⁰ Idem. Nietzsche opõe o “fatalismo russo” à concepção que ocorre em *Humano II*, 61 denominada de “fatalismo turco”, segundo a qual, há nele o “erro fundamental” de “opor o homem e o Fatum como duas coisas separadas”, de modo que “o homem poderia resistir ao Fatum”. Porém, já neste texto Nietzsche se refere à idéia de que, ao contrário, “cada homem é um pedaço do Fatum”, e não algo distinto. [Der Türkenfatalismus hat den Grundfehler, dass er den Menschen und das Fatum als zwei geschiedene Dinge einander gegenüberstellt: er Mensch, sagt er, könne dem Fatum widerstreben [...]. In Wahrheit ist jeder Mensch selber ein Stück Fatum]. Cf. também KSA 8, 42[6].

²⁸¹ HH II, Prefácio, 2. No aforismo 1 do mesmo prefácio Nietzsche se refere à “doença histórica”, porém, como alguém que “aprendeu longamente, laboriosamente, a convalescer dela, e não tinha nenhuma vontade de, daí em diante, renunciar à ‘história’ porque uma vez sofreu disso”. Ou seja, a mesma idéia de alguém que a escaldou dentro de si e passou a ser saudável o bastante para toda vez voltar à mesma doença.

²⁸² HH II, Prefácio, 4. Cf. também Weijers, E. *op.cit.*, p. 50, ali onde se lê sobre a tarefa de se tornar o que se é pressupondo, primeiramente, a travessia e o desprendimento do incondicional: “O desenvolvimento até o espírito livre significa desligar-se de seus imperativos pessoais. A história do espírito liberado de si é a

Nietzsche. No entanto, essa despedida também pressupõe ter bebido cada gota de ambos os ideais, e que só pode tornar a ser pessimista porque é saudável o suficiente para suportar a dor, ou seja, só aquele que escaldou o sofrimento dentro de si é que tem agora o “direito ao pessimismo”. Neste estado, alguém é capaz de falar do sofrimento e da privação “como se não fosse alguém que sofre e passa privação”.²⁸³ Dístico da mais vitoriosa “superação”²⁸⁴ de Nietzsche, o “Prefácio” a *Humano II* narra o retorno à vida e à sua tarefa.

O prefácio a *Aurora* se refere à história de uma “despedida”, um “último adeus” à “confiança na moral”²⁸⁵, bem como o cortejo de categorias absolutas que a sustentaram. Ele está inserido ainda no que Nietzsche denominou, a propósito dos “Prefácios”, de “história de um desenvolvimento” e representa a oscilação entre o grande desprendimento e o retorno à vida, à sua tarefa. Através do “Prefácio” e se auto-denominando “nós, imoralistas”, a confiança na moral é retirada, segundo Nietzsche, precisamente “por moralidade!”.²⁸⁶ Como herdeiro e executor da “vontade pessimista”, o “Prefácio” à *Aurora* é o lento trabalho de um “ser subterrâneo” que gradualmente volta à luz “quando novamente tiver se ‘tornado homem’ ”²⁸⁷, ou seja, pronto novamente à sua tarefa; mas agora ele está escaldado o suficiente para dizer: “nada de humano me é estranho”.²⁸⁸ A desconfiança em relação à moral é um direito conquistado apenas por aquele que efetivamente esteve no subterrâneo, e que agora poder vislumbrar uma nova “aurora”.²⁸⁹ Em todo caso, a desconfiança na moral pressupõe tê-la vivenciado deliberadamente, “para

doença, o não mais saber o que se é e, neste sentido, é a condição para a grande saúde, a fim de se tornar o que se é. Quem quer dar à luz a seu Si, deve suportar a dor como a condição necessária da experiência de uma incumbência que quer ‘tomar corpo e vir ao mundo’ ” [Die Entwicklung zum freien Geist heißt, sich seiner persönlichen Imperative zu entbinden. Die Geschichte des sich befreienden Gestes ist die Krankheit, das Nicht-mehr-wissen, was man ist, und ist in diesem Sinne die Bedingung für die Große Gesundheit, zu werden, was man ist. Wer sich (sein) Selbst gebären will, muss den Schmerz ertragen als die notwendige Bedingung der Erfahrung des Auftrags, der ‚leibhaft werden und ‚zur Welt kommen‘ will].

²⁸³ Idem, 5.

²⁸⁴ Idem, 1. Em *Ecce homo* Nietzsche se refere à “O Andarilho e sua sombra” como “uma suprema espécie de cura”. (EH *Humano, demasiado Humano*, 4).

²⁸⁵ A prefácio, 2.

²⁸⁶ A prefácio, 4.

²⁸⁷ A prefácio, 1.

²⁸⁸ A 49.

²⁸⁹ A prefácio, 1: “Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua aurora?”. Cf. ainda Tongeren, Paul v. *Die Kunst der Transfiguration*, p. 98: “[...] agora, que ele [o ser subterrâneo – JLV] sabe que sua solidão se refere a uma redenção, seu caminho na escuridão a uma nova aurora” [... jetzt, da er weiß, daß seine Einsamkeit auf eine Erlösung, sein Weg im Dunkeln auf eine neue Morgenröte hinweisen].

enfim ter o *direito* de passá-las na peneira”.²⁹⁰ *Aurora* é um livro “*que diz Sim*” e que prepara ao “*grande meio-dia*”²⁹¹, alusões às quais Nietzsche indica claridade e excesso de luz. Porém, paradoxalmente é justamente o “ser subterrâneo” que traz a luz²⁹², aquele que escavou a escuridão da profundidade e que efetivamente experimentou a “demorada privação de luz e ar”²⁹³, mas rico o bastante agora para “derramar sua luz, seu amor, sua ternura sobre coisas apenas ruins, ele lhes devolve ‘a alma’, a boa consciência, o elevado direito e *privilégio* à existência”.²⁹⁴

O prefácio à *Gaia Ciência* aprofunda o movimento de *Erlebnis*, na medida em que enfatiza o par saúde/doença, tal como vimos. No entanto, ele revela a mais extrema forma de “gratidão”: “a gratidão de um convalescente”.²⁹⁵ Se *Aurora* é o livro da clareza por profundidade, *A Gaia Ciência* é “o mesmo, e no maior grau”²⁹⁶, ou seja, ela é a gratidão do espírito que mais uma vez descobre a vida e que agora se permite e se dá ao privilégio de acreditar em novas metas. O sentimento de gratidão é em relação à própria doença, ou seja, àquele “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 espera de saúde, pela embriagues da convalescença”.²⁹⁷ É no “Prefácio” à *Gaia Ciência* que Nietzsche se refere aos espíritos que se tornam “experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos”.²⁹⁸ Ali ele se refere à “atmosfera de abril”, o início de uma nova primavera que alude tanto à escassez de vida típica do inverno, mas também, e sobretudo, à “vitória sobre o inverno”.²⁹⁹ É preciso, pois, atravessar a privação do inverno para que a vida possa novamente surgir e, neste caso, é preciso agradecer também ao inverno.

²⁹⁰ A 61.

²⁹¹ EH *Aurora*, 2.

²⁹² Cf. EH *A Gaia Ciência*: “*Aurora* é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo”.

²⁹³ A, prefácio, 1.

²⁹⁴ EH *Aurora*, 1.

²⁹⁵ GC Prefácio, 1.

²⁹⁶ EH *A Gaia Ciência*.

²⁹⁷ GC Prefácio, 1.

²⁹⁸ GC Prefácio, 4. Nietzsche utiliza o termo “zu gebrannt”, ou seja, aquele que, como ele escreve anteriormente, foi lenta e prolongadamente queimado como madeira verde, curtido aos poucos e sem demora.

²⁹⁹ GC Prefácio, 1.

2.2.3.3. A *Erlebnis* do wagnerismo

A relação de Nietzsche com Wagner, porém, parece ser decisiva para compreendermos o movimento de *Erlebnis*. Como já comentamos acima, gostar novamente de algo depois que se respirou toda atmosfera do wagnerismo é uma “vitória”, que pressupõe, porém, **primeiro** ter sido wagneriano. O texto *O Caso Wagner*, especialmente o “Prefácio”, representa uma genuína conquista e vitória sobre si mesmo. Neste texto-carta de 1888 e escrito em Turim, Nietzsche reconhece que foi “capaz de levar Wagner a sério”, mas também enfatiza que foi “um dos mais corruptos wagnerianos...”.³⁰⁰ Como se vê, trata-se de se tornar a má consciência do próprio wagnerismo, ou seja, escaldar e superar em si a atmosfera do seu tempo ou propriamente o wagnerismo, uma vez que Wagner é o maior sedutor dentre todos os feiticeiros, ao mesmo tempo em que resume a própria modernidade. Wagner é uma doença, mas enquanto tal, ele é indispensável justamente àquele que precisa se tornar a má consciência de sua época. Neste aspecto podemos entender a fórmula do “Prefácio” que diz: “Se nestas páginas eu proclamo a tese de que Wagner é *danoso*, quero do mesmo modo proclamar *a quem*, não obstante, ele é indispensável^[1] – ao filósofo. Outros poderão passar sem Wagner; mas o filósofo não pode ignorá-lo. Ele tem de ser a má consciência do seu tempo^[2]”, e então Nietzsche arremata: “para isso, precisa ter a sua melhor ciência^[3]”.³⁰¹

Os três aspectos a serem pontuados expressam de maneira bem clara a travessia de *Erlebnis*. [1] O que Nietzsche denomina de “*danoso*” é ao mesmo tempo o que ele “vivenciou de mais dolorido”.³⁰² Além disso, um ideal tão dominante como Wagner que tanto enfeitiça quanto ser

ve de lente de aumento da modernidade, configura-se como o que é mais desejável a ser vivenciado, apesar de todo seu perigo. Não é possível, como vimos, prescindir da doença; ela é indispensável principalmente em se tratando de Wagner. É ao “filósofo”, porém, que essa doença é enfatizada em especial. É o filósofo quem precisa percorrer muitas doenças a fim de conquistar outras tantas saúdes. Segundo Nietzsche, o filósofo precisa se tornar “filho do seu tempo”, mas ao mesmo tempo “superar em si seu tempo,

³⁰⁰ CW 3.

³⁰¹ CW prefácio.

³⁰² KSA 12, 1[197] p. 55: „Die Entartung eines solchen Menschen mit anzusehen gehört zum Schmerzhaftesten was ich erlebt habe“.

tornar-se ‘atemporal’³⁰³, ou seja, [2] converter-se na “má consciência” do seu tempo. O termo faz alusão a alguém que vira as costas ou “se despede” dos ideais de sua época, tal como o fez Nietzsche.³⁰⁴ Por isso ele foi o mais corrupto dentre os wagnerianos. O filósofo como a má consciência se “corrompe”, transgride o próprio ideal criando um distanciamento em relação a seu próprio tempo. Por isso o reconhecimento de Nietzsche em relação a Wagner: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu”.³⁰⁵ Corromper o ideal wagneriano é se colocar “estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã”³⁰⁶ e, como tal, tornar-se definitivamente “sem pátria”.³⁰⁷ Alguém que vivencie apenas os ideais de seu tempo, não o ultrapassa, não se torna “futuro” e acaba por usar sempre algo já ultrapassado. A criação de algo novo e, sobretudo de uma “*outra imagem de homem*”³⁰⁸ pressupõe precisamente tornar-se a má consciência do tempo, do contrário, resta ao filósofo a mera sedução e seqüestro da época. Wagner seqüestra e enfeitiça, por isso que gostar novamente de algo é para Nietzsche uma “vitória”, conquistada graças ao filósofo que, em Nietzsche, tornou-se corruptor do próprio wagnerismo. Porém, Nietzsche deixa uma premissa fundamental para compreendermos em que medida um filósofo se torna a contradição com seu “hoje”, vale dizer, [3] ele “precisa ter a sua melhor ciência”: “Não adianta: é preciso **primeiro** ser wagneriano” ou levá-lo bem “a sério”, como fez Nietzsche. *Erlebnis* como *pathos* implica a imediatabilidade do homem com a vida, significa estar na vida mesma quando algo acontece e, neste caso, é pertencer efetivamente à atmosfera do seu tempo, ou ainda, respirar e se enfeitiçar pela extrema sedução que Wagner exerce sobre

³⁰³ CW prefácio.

³⁰⁴ Cf. KSA 11, 35[205].

³⁰⁵ CW prefácio.

³⁰⁶ GC 343. Em *Além do bem e do mal*, 212, Nietzsche se refere nos mesmos moldes em relação ao filósofo como má consciência: “Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem [...] encontraram sua tarefa [...] em ser a má consciência do seu tempo”.

³⁰⁷ GC 377: “*Nós, os sem-pátria*: [...] Nós, filhos do futuro, como *poderíamos* no sentir em casa neste presente?”

³⁰⁸ KSA 11, 27[78] p. 294. „tiefste Bedürfnis nach einem *andern Bilde des Menschen*“. Neste mesmo fragmento Nietzsche se auto intitula o “mais sério *continuador* do pessimismo schopenhaueriano” que, no entanto, o corrompe o suficientemente tanto para poder ver “a miserabilidade de toda satisfação moderna” quanto novamente “trazer à luz tudo o que é falso nas coisas” [ich durchschaute die Armseligkeit in aller modernen Zufriedenheit [...] „alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen“ p. 49.— ich als ernsthafter *Fortsetzer* des Schopenhauerschen Pessimismus]. Como se vê, também Schopenhauer é uma doença indispensável.

a Alemanha. Ainda no “Prefácio” ao *Caso Wagner* Nietzsche escreve: “Eu entendo perfeitamente, se hoje um músico diz: ‘Odeio Wagner, mas não suporto mais outra música’”. Ora, *Erlebnis* é precisamente essa extrema imediatabilidade com a vida, a ponto de ser completamente tragado pela atmosfera de seu tempo. Em todo caso, portanto, ser “filho do tempo” e ser profundamente impressionado por ele são condições fundamentais da *Erlebnis*. Por isso o filósofo como a má consciência do tempo precisa primeiro ter sido o mais bem comportado coroinha do altar. No *Ecce Homo*, Nietzsche registra essa exigência da seguinte maneira: “É necessário ser primeiramente ‘alemão’, ser ‘raça’, então pode-se arbitrar sobre os valores e não-valores *in historicis*”.³⁰⁹ Só entende o quão “danoso” é o wagnerismo e o seu valor quem efetivamente rezou seu credo com mais fervor. Ser um wagneriano corrupto, como Nietzsche, é se tornar a má consciência do próprio wagnerismo, ser aquele que melhor o conhece e que o tem atrás de si, mas o tem escaldado dentro de si. Gostar novamente de algo ou criar algo novo é obviamente uma “vitória”. A travessia pela seara do wagnerismo “danoso”, a efetiva imediatabilidade com esta doença, ou ainda a *Erlebnis* do wagnerismo tem seu valor precisamente no que é conquistado pelo espírito que o vivencia, vale dizer, o *pathos* do excesso que tanto estabelece distância em relação ao seu tempo e aos outros do seu tempo, quanto também amplia as distâncias no interior da própria alma. A travessia da *Erlebnis* gera as condições ao *pathos* do excesso e da distância, em que o filósofo se torna a má consciência do tempo depois que esgotou em si precisamente seu tempo.

Na continuação do parágrafo 4 do capítulo *O Caso Wagner* de *Ecce Homo*, Nietzsche escreve precisamente sobre o quanto ele teve primeiro que ser profundamente alemão, ou ainda como o *pathos da distância* abismal entre ele e seu tempo só foi possível graças precisamente à *Erlebnis* intensa e imediata com seu próprio tempo. No texto Nietzsche amplia a imprescindibilidade da *Erlebnis* não apenas da doença “Wagner”, mas também de Kant, Lutero, etc.:

Um último ponto de vista, o mais elevado talvez: eu justifico os alemães, apenas eu. Nós estamos em oposição, nós somos mutuamente intocáveis – não há ponte, não há questão, não há olhar entre nós. Mas esta é a condição para aquele mais extremo grau de cuidado de si, de tomada de consciência de si, de salvação de si. [...] Eu não seria possível sem uma espécie oposta de raça, sem alemães, sem estes alemães, sem Bismarck, sem 1848, sem as ‘guerras de libertação’, sem Kant, sem Lutero mesmo. [...] Nada desejo diferente, também

³⁰⁹ EH *O Caso Wagner*, 2.

para trás não. – Nada pude desejar diferente... *Amor fati*... Mesmo o cristianismo torna-se necessário: somente a mais elevada forma, a mais perigosa e sedutora em seu Não à vida, provoca a sua mais elevada afirmação – Eu... Que são afinal esses dois milênios? Nosso mais instrutivo experimento, uma vivissecção na vida mesma.

2.2.4. “Nossa virtude, a última virtude se chama: probidade”

Podemos também interpretar o conceito de probidade através da nossa hipótese da *Erlebnis*. Ele é provavelmente o conceito que mais exige a compreensão da relação entre *Erlebnis* e *pathos da distância*.

“A primeira coisa em que peso o coração de um homem é se ele tem **no corpo** um sentimento de distância, se enxerga em toda parte posição, ordem, grau entre um homem e outro, se *distingue*”.³¹⁰ Assim como toda doença ou vivência ocorre no corpo, no sentido de que é sempre um impulso que assalta alguém e o faz padecer sem que reste escolha ao homem, ela também nunca é uma vivência planejada ou previamente sistematizada através do conceito. Todo “sentimento de distância” também ocorre “no corpo” e, como tal, é fisiológico. Sentimento de distância é uma variante para o que se denomina *pathos*, ou ainda, “*pathos da distância*”.³¹¹

Como vimos acima, *Erlebnis* não é um conceito que se deixa ser conceitualmente compreendido, de modo que a intensidade da vivência é tão individual que outra pessoa a sente de forma diferente e, neste caso, ao ser comunicada ela é sempre simplificada pela linguagem. Como impulso que se impõe “*em flagrante*” e repentinamente, *Erlebnis* não tem seu conteúdo racionalmente determinado e, como tal, configura-se como *pathos* que ocorre “no corpo”, de forma imediata e alterando por completo o contexto da vida: “O *pathos* é a pura atualidade de um acontecimento, que é igualmente ‘interno’ como ‘externo’. Ele é expressão imediata e atuante (corporal) de um estado interior da (alma)”.³¹² Por isso analisamos a noção nietzscheana de doença e a dinâmica do grande desprendimento, pois

³¹⁰ EH *O Caso Wagner*, 4. Tradução modificada. O grifo é nosso. Cf. ainda KSA 13, 16[39], KSA 12, 25[350]; 10[17].

³¹¹ ABM 257. Cf. ainda GM I, 2; AC 37 e 43; KSA 13, 11[377]; Cf. também Piazzesi, Chiara. *Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007) p. 258-295.

³¹² Gerhardt, V. *Pathos der Distanz*, p. 200. In: Ritter, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7: P-Q. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1989. p. 200: „Das Pathos ist die reine Gegenwart eines Geschehens, das gleichermaßen ‚innerlich‘ wie ‚äußerlich‘ ist. Es ist unmittelbar wirksamer (leiblicher) Ausdruck eines inneren (seelischen) Zustands“.

ambos expressam tanto a dimensão “corporal” do *pathos* quanto a “pura atualidade” de um acontecimento que, como assalto e sem o ter querido, arranca a alma fanática do solo das reverências.³¹³ Além disso, se considerarmos também a definição originária de *Erlebnis* comparada à definição de *pathos*, também eles se conjugam diretamente. Ora, *Erlebnis* é “estar ainda presente na vida quando algo acontece”, ou seja, imediata, significativa e estética, e *pathos* é a “pura atualidade de um acontecimento”, que atua imediatamente no corpo como expressão da intensidade de alma. Em Nietzsche, essa relação é esclarecida na medida em que todo “vivenciar” é um “inventar”, ou seja, a *Erlebnis* é a imediatez de um acontecimento – digamos agora um *pathos* – que se impõe sem qualquer prerrogativa conceitual e, portanto, como “impulso cego” que só posteriormente ganha um significado e, mesmo assim, sempre como “linguagem figurada”.³¹⁴ Toda essa caracterização corre ao lado de um conceito caríssimo à filosofia de Nietzsche, e que também acompanha toda a trajetória dos espíritos livres desde o desprendimento até a idéia do *pathos da distância*, a saber, o conceito de “probidade”.

Originalmente, a “probidade” ocorre no campo da “filosofia prática” e só com “dificuldades se delimita através de conceitos parecidos como ‘sinceridade’, ‘veracidade’, ‘integridade’, ‘honestidade’, entre outros [...]: na medida em que o ideal de sinceridade é tematizado sob o termo de proibidade, ele compreende continuamente o duplo aspecto, tanto de veracidade para consigo mesmo como também para com os outros”.³¹⁵ O conceito, porém, apesar de encontrar plena correspondência na filosofia de Nietzsche³¹⁶, a partir dele

³¹³ Uma das últimas anotações de Nietzsche sobre a “vontade de poder” da primavera de 1888, KSA 13, 14[79] p. 259, precisamente ali onde ele caracteriza o conceito como “*quantas* em relação de tensão com todos os outros *quantas* dinâmicos”, ele também caracteriza a vontade de poder como *pathos*: “a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *pathos*, o fato mais elementar a partir do qual se resulta um devir, uma atuação” [sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten [...] – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt]. Queremos enfatizar que nossa interpretação do conceito de *Erlebnis* como *pathos* encontra eco também com outros conceitos fundamentais da filosofia de Nietzsche, como a vontade de poder.

³¹⁴ A 119. Daí o porquê nunca estarmos “conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos” (GC 317).

³¹⁵ Lühe, A. von der. *Redlichkeit*. In: Ritter, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8: R-Sc. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1992. p. 363: „Der sich im Felde der praktischen Philosophie [...] Redlichkeit läßt sich von sinnverwandten Begriffen wie ‚Aufichtigkeit‘, ‚Wahrhaftigkeit‘, ‚Rechtschaffenheit‘, ‚Ehrlichkeit‘ u.ä. nur schwer abgrenzen [...]: Sofern dieses Ideal der Aufichtigkeit unter dem Terminus R. Thematisiert wird, umfaßt es stets den doppelten Aspekt der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst wie auch gegen andere“.

³¹⁶ Em Nietzsche a noção de “probidade para consigo mesmo” surge só a partir do outono de 1880, portanto à época de *Aurora*. A ocorrência do termo ocorre em A 167; KSA 9, 6[215. 223. 229], particularmente curiosa

também ganha outros contornos: “Só com Nietzsche a probidade ganha o acento preponderantemente crítico de um ceticismo moral-religioso em relação à exigência moral ilegítima ou exigência religiosa ilimitada”.³¹⁷ A probidade era uma das “virtudes” que acompanhou o projeto dos espíritos livres de Nietzsche³¹⁸, cuja culminância, como vimos, ocorre com *A Gaia Ciência*.³¹⁹ Em um fragmento do inverno de 1882/1883, portanto poucos meses depois da publicação de *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve que a “*Freigeisterei* mesma foi uma ação moral” e, sobretudo, o foi “**como probidade**”.³²⁰

O estatuto crítico-cético que a probidade recebe a partir de Nietzsche, porém, não tem uma longa história³²¹, pois como tal, ela surge inicialmente vinculada a *pathos* no outono de 1880³²², sofre uma forte transformação a partir de agosto de 1882³²³ e, por fim,

a expressão em KSA 9, 6[236] p. 260, onde Nietzsche diz que “a probidade para conosco mesmo é *mais antiga* que a probidade para com os outros” [Die Redlichkeit gegen uns selber ist *älter* als die Redlichkeit gegen Andere], KSA 9, 7[40. 53].

³¹⁷ Grau, Gerd-Günther. *Redlichkeit, intellektuelle*. In: Ottmann, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung. op.cit.*, p. 308: „Erst bei Nietzsche gewinnt dann die Redlichkeit den vorwiegend kritischen Akzent moralisch-religiöser Skepsis gegenüber einer unlegitimierbaren moralischen oder unlimitierbaren religiösen Forderung“. Segundo Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 121, Nietzsche parte de dois pontos a fim de escrever sobre a “história da probidade”: “todas as nossas ações são de absoluta necessidade e até mesmo completamente desconhecida para nós”. A história da probidade em Nietzsche parte dessa dupla despotencialização da consciência” [daß ‘alle unsere Handlungen absolute Nothwendigkeiten sind, und ebenso absolute Unbekannte für uns. Von dieser doppelten Entmündigung des Bewußtseins geht Nietzsches Geschichte der Redlichkeit aus].

³¹⁸ Cf. Tongeren, P. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 116: “Na verdade, a probidade atua como ponto de partida de uma crítica à moral” [Ebenso wird sich nun zeigen, daß Redlichkeit zwar als Ausgangspunkt einer Moralkritik fungiert].

³¹⁹ Cf. carta a Lou Salomé de 03.07.1882, KGB III/1, n. 256, bem como Salaquarda, J. *Die Fröhliche Wissenschaft*, p. 183.

³²⁰ KSA 10, 6[1] p. 231: „Die Freigeisterei selber war *moralische Handlung* [...] als Redlichkeit“. O grifo é nosso. Cf. os 3 fragmentos seguintes 6[2. 3 e 4] onde Nietzsche caracteriza de modo abrangente o projeto da *Freigeisterei*.

³²¹ Cf. Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, especialmente a parte intitulada “História da probidade” (p. 121-133).

³²² KSA 9, 6[459] p. 316: „Die Leidenschaft der Redlichkeit“. Ao lado desse fragmento, o 6[461] intitula a *Redlichkeit* como “*passio nova*” que, ligada à paixão do conhecimento, constituiria a “*história da probidade*”, como Nietzsche nomeia no 6[457]. Em *Aurora* 456, Nietzsche torna a se referir à probidade como sua mais nova virtude ainda em devir: “Observe-se que a *probidade* não aparece nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs: é uma das mais novas virtudes, ainda pouco amadurecida, freqüentemente confundida e desconhecida, e que mal tem consciência de si – algo em devir, que podemos promover ou inibir, conforme entendermos”. Em *Zarathustra*, “Dos trasmundanos”, p. 50, ao se referir ao homem que busca o conhecimento, numa explícita alusão aos temas de *Aurora*, inclusive empregando a mesma linguagem, Nietzsche escreve: “odeiam eles, furiosamente, aquele que busca o conhecimento e a mais jovem dentre as virtudes, que se chama: probidade”. Em ambos os trechos alteramos a tradução.

³²³ KSA 10, 1[28] p. 16, especialmente onde Nietzsche escreve: “pois nossa probidade *não precisa mais ser tão rigorosa*” [Denn unsere Redlichkeit *braucht nicht mehr so streng zu sein*]. Apesar disso, desde o final de 1880, KSA 9, 7[40] p. 326, Nietzsche já escrevia sobre a não radicalidade da probidade, em especial em relação a si mesmo: “Eu não imagino que a probidade para consigo mesmo seja algo de tão absoluta elevação e pureza” [Ich meine nicht, daß die Redlichkeit gegen sich etwas so absolut Hohes und Reines sei].

entre o outono de 1885/primavera de 1886 se converte na “última virtude”³²⁴ que o espírito nobre possui. Do conceito de probidade, porém, interessa-nos dois aspectos essenciais que se relacionam à *Erlebnis* como *pathos*: 1) a virtude que acompanha os espíritos livres, apesar de conduzi-los através de todo percurso do grande desprendimento, também não tem a característica de determinação racional sobre o espírito, ao contrário, ela surge como “paixão” ou “*passio*” à época de *Aurora*, portanto na ocasião em que a primazia do corpo se impõe à primazia do intelecto – como era *Humano*; e 2) em que medida o homem passa a considerar a probidade como sua “última virtude” – e isso se ele “supostamente” tiver alguma virtude –, precisamente em face do *pathos* do excesso perdulário oriundo da *Erlebnis* que, na abundância, dá-se ao luxo, com toda a boa consciência, de inclusive não ser mais probo. Analisar esses aspectos da probidade se faz necessário, pois o conceito acompanha a trajetória dos espíritos livres, bem como o período da filosofia de Nietzsche que estamos analisando. Além disso, por ser a virtude que mais tarde Nietzsche vai associar à *Vornehmheit*, ela nos dá totais condições de legitimar ainda mais o *pathos* do excesso de vida.

Desde o outono de 1880 Nietzsche associa a probidade a uma paixão, ou melhor, “paixão pelo abstrato” que consiste em uma multiplicidade de impulsos relacionados “a coisas que, para a maioria, permanece completamente frias e abstratas”.³²⁵ A “paixão da probidade”³²⁶ expressa, da mesma forma que toda *Erlebnis*, a sua incomensurabilidade racional nem na maneira como atua, nem no sentido de se tornar consciente. Conforme vimos, uma vivência se impõe como impulso cego, na medida em que “todo ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos”.³²⁷ Sem qualquer conteúdo racional, também a probidade é uma “paixão” que se impõe através de impulsos, e o papel que o intelecto exerce no processo crítico é de mera “ferramenta”: “O intelecto é a ferramenta de nossos impulsos e nada mais, ele *nunca se liberta*. Ele se aguça na luta com diferentes impulsos e, através disso, refina a atividade de cada impulso em particular. Em nossa grande justiça e probidade está uma vontade por

³²⁴ KSA 12, 1[145] p. 44: „diese letzte Tugend, *unsere* Tugend heißt: Redlichkeit“. Cf. ainda KSA 12, 1[223].

³²⁵ KSA 9, 6[65] p. 211s.: „Passion für Abstrakta [...] auf Sachen, die für die Meisten ganz kalt und abstrakt bleiben“.

³²⁶ KSA 9, 6[461] p. 316: „Die Leidenschaft der Redlichkeit“.

³²⁷ A 119.

poder, por infalibilidade de uma pessoa”.³²⁸ Como se vê, a “paixão da probidade” não surge em um processo consciente³²⁹, ao contrário, Nietzsche denomina esse processo, inclusive, como “impulso de probidade”³³⁰, e como tal, cego e inconsciente.

O importante a ser observado, sobretudo para relacionar ao movimento de desprendimento próprio ao espírito livre, é que a principal conquista alcançada pela probidade é a independência. Desde a análise que fizemos anteriormente, já havíamos mostrado como em *L’Ombra di Venezia* o antigo “amigo da verdade” se torna um “amigo da independência” e, sobretudo, independência tanto das opiniões quanto do solo que se tem proveniência.³³¹ A principal conquista da probidade, na medida em que ela impera sobre todos os outros impulsos³³², é também a independência, que por sua vez, não significa nenhuma liberdade do intelecto, mas independência espiritual própria do espírito que atravessa o grande desprendimento: “O crescimento da probidade nos torna mais independentes”.³³³ Ora, a probidade é o ponto de partida do desprendimento dos espíritos livres, porém, tal como o impulso que assalta o espírito arrancando-o “de um só golpe”, a probidade é também um impulso cego que acompanha o espírito nessa trajetória de desprendimento. Mas enfatize-se: surgindo à época da *Freigeisterei*, a probidade é também *pathos*, na medida em que a compreendemos como impulso cego que se impõe e só depois impulsiona o intelecto como uma ferramenta. Como paixão, porém, não temos um acesso conceitual a ela. A probidade é a virtude própria do espírito que se tornou desprendido,

³²⁸ KSA 9, 6[130] p. 229: „Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird *nie frei*. Er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch. In unserer größten Gerechtigkeit und Redlichkeit ist der Wille nach Macht, nach Unfehlbarkeit unserer Person“.

³²⁹ Cf. Brusotti, M., *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 126: „Também a paixão da probidade surge em um processo não consciente“ [Auch die Leidenschaft der Redlichkeit entsteht in einem nicht bewußt gesteuerten Prozeß].

³³⁰ KSA 9, 6[127] p. 228: „Der Trieb der Redlichkeit“. Brusotti, M., *op.cit.*, p. 122, analisa o processo de surgimento e desenvolvimento da probidade a partir de um ponto de vista autobiográfico: “Nietzsche reflete já aqui em um âmbito conceitual autobiográfico. Ele quer narrar a história da relação entre impulsos e intelecto até o ponto no qual a probidade se tornou paixão, portanto até seu próprio estado de alma, bem como dar uma visão sobre um novo desenvolvimento possível” [Aber schon hier reflektiert Nietzsche in einem solchen begrifflichen Rahmen Autobiographisches mit. Er will die Geschichte des Verhältnisses von Trieben und Intellekt schildern bis zu dem Punkt, an dem die Redlichkeit zur Leidenschaft geworden ist, also bis zu seinem eigenen Seelenzustand, sowie einen Ausblick auf neue mögliche Entwicklungen geben].

³³¹ KSA 9, 3[124] p. 87.

³³² KSA 9, 6[234] p. 259: “Esta probidade mesma é o resultado de um trabalho intelectual precisamente de quando dois impulsos contraditórios põem o intelecto em movimento” [Diese Redlichkeit selber ist das Ergebnis der intellektuellen Arbeit, namentlich wenn zwei entgegengesetzte Triebe den Intellekt in Bewegung setzen].

³³³ KSA 9, 6[234] p. 259: „das Wachsthum der Redlichkeit macht uns unabhängiger“.

sobretudo porque ela “exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto”.³³⁴ Na medida em que ela é o resultado da tarefa de “sublimar todos os impulsos” até se tornar dominante, “o impulso por probidade para consigo mesmo”³³⁵ é a virtude que proíbe, por dever de honestidade, que o espírito volte a se prender a algo.

Mas tem um detalhe fundamental nesse processo: tal como ocorre no movimento de *Erlebnis* em que toda dor, sofrimento, doença, enfim, cansa-se de si mesmo pela sua dinâmica interna e, por fim, acaba por se despedir e abandona o espírito, ou seja, a dor se cansa dela mesma e vai embora pelo seu próprio excesso, também a probidade atinge uma tal radicalidade que ela se cansa de si mesma, abandonando o espírito livre. O *pathos da distância* perdulário de vida impede que o espírito, através da probidade, se apaixone novamente e termine por se prender, mas impede, ao mesmo tempo, que ele se apaixone pela própria paixão de probidade. Mesmo que ele torne a voltar aos caminhos do cativo e quem sabe até se perca um pouco por aqueles labirintos, não significa que o espírito se tornou novamente preso e cativo, mas sim que ele esbanja suficiente saúde que se permite o luxo de, dissimuladamente, tornar a se prender: ele sabe que agora **pode**, quando bem o quiser, voltar a se desprender. Por isso que o *pathos da Erlebnis* impede que o espírito se apaixone pela sua paixão de probidade, pois a “*dissimulação* intencional se assenta sobre o primeiro sentido de probidade para consigo mesmo”.³³⁶ Na medida em que a probidade acompanha a travessia por uma *Erlebnis* e que faz o espírito conquistar o sentimento de distância, este mesmo *pathos* impede que ele se apaixone por aquilo que o guiou: “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes”.³³⁷ Frise-se, porém, que se assenhorear das próprias virtudes e se dar ao luxo da dissimulação do cativo, pertence somente àquele que, através das *Erlebnisse*, também conquistou o *pathos* da abundância e o “direito” à dissimulação.

Nietzsche questiona a virtude da probidade dos espíritos livres na mesma época em que, coincidentemente, finaliza esse projeto e se pergunta pela natureza moral da probidade

³³⁴ HH Prefácio, 4.

³³⁵ KSA 9, 6[67] p. 211: „der Trieb der Redlichkeit gegen mich“.

³³⁶ KSA 9, 6[236] p. 260: „Die absichtliche *Verstellung* ruht auf dem ersten Sinne der Redlichkeit gegen sich“.

³³⁷ HH Prefácio, 6.

que, cronologicamente, ocorre com a publicação d'*A Gaia Ciência*.³³⁸ Em duas cartas dessa época podemos encontrar essa confirmação: “e por tudo isso, toda a última parte do manuscrito [*A Gaia Ciência* – JLV] ficou pronta e, com isso, a obra de 6 anos (1876-1882), meu projeto dos ‘espíritos livres’ ”.³³⁹ Dois meses depois, a Franz Overbeck, Nietzsche escreveria a mesma coisa: “Se você leu o Sanctus Januarius, então pode ter percebido que eu atravesssei um *ponto de virada*”.³⁴⁰ A finalização do projeto da *Freigeisterei* coincide com o momento em que é possível reconhecer que a probidade atinge seu ponto mais extremo, e, aí, cansa-se e se despede, de modo que “nossa probidade *não precisa mais ser tão rigorosa assim*”.³⁴¹ Ora, trata-se da idéia que ocorre n'*A Gaia Ciência* de que toda virtude “tem seu tempo”³⁴² e, se desde *Aurora* “a primeira parte da probidade do pensamento”³⁴³ era testar a si mesmo, é preciso saber que também a probidade, que até então tinha acompanhado os espíritos livres, parece do seu próprio excesso de moralidade.³⁴⁴

Guiado pela probidade, a travessia pela *Erlebnis* feita pelo espírito livre é de tal modo intensa que seu próprio excesso exige o “*suicídio da moral*”. Desde o outono de 1881, portanto à época das anotações à *Gaia Ciência*, Nietzsche já previa esse movimento: “‘O que leva a moral ao seu fim?’ [...] A moral mesma exige; sobretudo a veracidade e probidade e, com isso, ela põe em volta do pescoço a corda com a qual pode ser estrangulada – *deve ser estrangulada*: o *suicídio da moral* é sua própria e última exigência moral!”.³⁴⁵ O processo de desprendimento do espírito livre, na medida em que tira uma

³³⁸ Cf. Tongeren, Paul v. *Die Moral Nietzsches Moralkritik*, p. 129ss.; Salaquarda, J. *Die Fröhliche Wissenschaft*, p. 173 e Brusotti, M., *op.cit.*, p. 490s.

³³⁹ KGB III/1, n. 256. Carta a Lou Salomé de 03.07.1882: „und zu alledem war gerade der allerletzte Theil des Manuscriptes fertig geworden und damit das Werk von 6 Jahren (1876-1882), meine ganze ‘Freigeisterei’!“.

³⁴⁰ KGB III/1, n. 301 de 09.09.1882: „Wenn Du den Sanctus Januarius gelesen hast, so wirst Du gemerkt haben, daß ich einen *Wendekreis* überschritten habe“.

³⁴¹ KSA 10, 1[28] p. 15: „Denn unsere Redlichkeit *braucht nicht mehr so streng zu sein*“. Cf. também KSA 9, 7[40].

³⁴² GC 159.

³⁴³ A 370. Tradução modificada.

³⁴⁴ Cf. KSA 12, 5[58] p. 206: “*A probidade mesma coage*, como probidade, à negação da moral” [*Sie selbst zwingt als Redlichkeit zur Moral-Verneinung*]. Cf. ainda KSA 11, 25[447] p. 132: “*Probidade* como *conseqüência* dos longos costumes morais. *A auto-crítica da moral* é, ao mesmo tempo, um *fenômeno moral*, <um> acontecimento da moralidade [*Redlichkeit*, als *Consequenz* von langen moralischen Gewöhnungen: die *Selbst-Kritik der Moral* ist zugleich ein *moralisches Phänomen* <ein> Ereigniß der Moralität]. KSA 12, 5[72] e KSA 10, 1[28].

³⁴⁵ KSA 9, 15[15] p. 639s.: „die Moral selber vor allem Wahrheit und Redlichkeit fordert und somit sich selber die Schnur um den Hals gelegt hat, mit welcher sie erwürgt werden kann — werden *muß*: der *Selbstmord der Moral* ist ihre eigene letzte moralische Forderung!“.

conclusão após a outra, acaba por extrair a última, vale dizer, aquela contra si mesma, ou seja, a conclusão de que sua probidade é tão dispensável como o solo do qual ele se desprende e, aos poucos, o espírito pode se dar ao luxo de também não ser mais probo, pois ela é a virtude que representa o “*nosso* luxo mais nobre e mais perigoso”.³⁴⁶ “Tornar-se senhor” sobre a probidade, significa vivenciá-la até o ponto em que ele conquista a leveza de não dar satisfações nem a si mesmo. Enfatize-se outra vez, que o luxo da improbidade não é prerrogativa de qualquer um, mas sim, do espírito saudável o suficiente que não se permite apaixonar-se pela própria paixão de probidade. Porém, ele **primeiro** teve que ser probo para depois escaldar sua própria retidão.

Em um fragmento à época de finalização d’*A Gaia Ciência* de julho/agosto de 1882, Nietzsche faz uma retrospectiva do projeto da *Freigeisterei*:

Porque eu amo a **Freigeisterei**? Como última conseqüência da moralidade de até então. Ser *justo* para com tudo, estar além da inclinação e rejeição, colocar-se a si mesmo na ordem das coisas, estar *além de si*, a *superação e a coragem* não apenas para com as inimizades pessoais, às coisas desagradáveis, mas também em relação ao mal nas coisas, *probidade* mesma como opositora do idealismo e devoção, sim, a paixão até mesmo em relação à probidade mesma. *Mentalidade afetuosa* em relação a tudo e todos e a boa vontade para descobrir seu *valor*, seu direito, sua necessidade. [...] Toda completude moral só é possível em um Eu.³⁴⁷

À época dos “Prefácios”, porém, a probidade é caracterizada como “última virtude”.³⁴⁸ Além disso, em *Além do bem e do mal* ela também é chamada de “*nossa*

Paul v., *op.cit.*, p. 130: “A probidade é nossa virtude [dos espíritos livres – JLV], na medida em que ela guia o espírito livre em sua crítica à moral. O problema então está na mão: como pode a crítica à moral ser, por um lado, moralmente motivada e, por outro lado, radicalmente ‘imoral’?” [Redlichkeit ist unsre Tugend, da und sofern sie den freien Geist bei seiner Moralkritik leitet. Das Problem liegt auf der Hand: wie kann die Moralkritik einerseits moralisch motiviert und andererseits radikal und ‚unmoralisch‘ sein?]. Além disso, Brusotti, M., *op.cit.*, p. 495: “Só depois d’*A Gaia Ciência* Nietzsche registra explicitamente a crítica à probidade na própria trajetória de vida – enquanto ponto de virada decisivo” [Erst nach der *Fröhlichen Wissenschaft* ordnet Nietzsche die Kritik an der Redlichkeit explizit in den eigenen Lebensweg ein – als dessen entscheidenden Wendepunkt].

³⁴⁶ KSA 12, 5[49] p. 201: „*unser* vornehmer und gefährlicher Luxus“.

³⁴⁷ KSA 10, 1[42] p. 20s.: „Warum liebe ich die **Freigeisterei**? Als letzte Consequenz der bisherigen Moralität. *Gerecht* sein gegen Alles, über Neigung und Abneigung hinweg, sich selber in die Reihe der Dinge einordnen, *über sich* sein, die *Überwindung und der Muth* nicht nur gegen das Persönlich-Feindliche, Peinliche, auch in Hinsicht auf das Böse in den Dingen, *Redlichkeit*, selbst als Gegnerin des Idealismus und der Frömmigkeit, ja der Leidenschaft, sogar in Bezug auf die Redlichkeit selber; *liebevolle Gesinnung* gegen Alles und Jedes und guter Wille, seinen *Werth* zu entdecken, seine Berechtigung, seine Nothwendigkeit. [...] Jene Vollendung der Moralität ist nur möglich in einem Ich“.

³⁴⁸ KSA 12, 1[145] p. 44: “esta última virtude, a *nossa* virtude se chama: probidade” [diese letzte Tugend, *unsere* Tugend heißt: Redlichkeit]. Cf. também KSA 12, 1[223].

virtude, a única que nos resta” e, em especial, a virtude dos “espíritos livres”.³⁴⁹ O mais interessante é que a virtude por excelência do espírito livre se converte na “última virtude”, e isso “se” ele realmente ainda tiver alguma. O capítulo de *Além do bem e do mal* se intitula “Nossas virtudes”, e o mais engraçado é que a primeira frase do capítulo é uma pergunta irônica e um tanto que oportuna: “Nossas virtudes?”.³⁵⁰ Acrescente-se a mesma ironia no texto 227, ou seja, Nietzsche se refere à probidade sob a fórmula “supondo que...”³⁵¹, reforçando o caráter hipotético e um tanto que dispensável dessa virtude. E não à toa! O espírito que conquistou o *pathos* do excesso não exige mais tanta fidelidade a si mesmo, pois agora ele pode se dar ao luxo de trair-se sem um pinga sequer de remorso e com toda boa consciência.³⁵²

A *Erlebnis* do desprendimento intensifica de tal modo o espírito, que ele agora **pode** trair, tem o **direito** de trair sua principal virtude e, sobretudo, impedir que ele se apaixone novamente por ela: “Nossa probidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, **nosso limite**, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude”.³⁵³ O excesso perdulário esbanja também a probidade e seu *pathos* se distancia inclusive dela mesma, evitando que ela se torne seu limite e conduza o espírito à estupidez. O importante a ser ressaltado é precisamente o movimento de novamente **poder abandonar** a própria virtude que por muito tempo acompanhou o espírito. A capacidade de trair com boa consciência não é um presente, ao contrário, é a conquista de alguém que por longo tempo escaldou dentro de si aquilo mesmo que agora ele trai, que é experimentado o suficiente para esbanjar o que acumulou dentro de si. A “última virtude” – “supondo que” e “se” o espírito livre tiver alguma – é necessariamente a virtude de um “esbanjador”³⁵⁴, tal como Zaratustra o é.

³⁴⁹ ABM 227.

³⁵⁰ ABM 214. No mesmo texto, um pouco mais adiante, lê-se: “teremos presumivelmente, *se* tivermos virtudes [...]”.

³⁵¹ Sobre a análise dessa fórmula, cf. Tongeren, Paul v. *op.cit.*, p. 118: “A fórmula ‘supondo que’ alude exatamente ao movimento do ‘filosofia experimental’ de Nietzsche; sua intenção é retirar a determinação dogmática” [Die Formel gesetzt, dass deutet genau auf diese Beweglichkeit von Nietzsches Experimentalphilosophie hin; ihre Absicht ist es, sie der dogmatisierenden Festlegung zu entziehen].

³⁵² HH 637: “Salvos do fogo, avançamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa”.

³⁵³ ABM 227. O grifo é nosso. Tradução modificada.

³⁵⁴ KSA 12, 1[223] p. 60: „Nós somos os esbanjadores das virtudes“ [Wir sind die Verschwender der Tugenden].

Essa questão não nos parece óbvia: é preciso compreender o *pathos* por trás dessa capacidade de leveza, que só é conquistado por aquele que está suficientemente “escaldado” ou “experimentado” com algo: “quando se tem **no corpo** uma alma corajosa e de boa constituição, pode-se permitir essa forma de luxo da imoralidade”.³⁵⁵ Permitir-se a infidelidade para consigo mesmo é o luxo daquele que escaldou a probidade dentro de si. Se agora ele se torna imoral é porque **pode**, na medida em que considera um “*retrocesso* cair totalmente na moral [...]: devemos também *poder* ficar *acima* da moral”.³⁵⁶ Mesmo que o “vulgo” condene essa superior imoralidade, o espírito ainda diz: “É provável que por isso sejamos incompreendidos e confundidos: que importa!”.³⁵⁷

A probidade que acompanhou o espírito ao longo da *Erlebnis* do desprendimento, atinge seu extremo no instante em que ele aprende a se despedir dela: quando ele a trai. Tal despedida e traição ocorrem necessariamente através da travessia pela incondicional fidelidade ou probidade a si mesmo, e só quem a vivenciou até as últimas conseqüências é capaz de abandoná-la, sem que a olhe de forma ressentida, e sim com o mais forte sentimento de gratidão; e mais: não é uma conquista racional, pois como *Erlebnis*, a probidade também é um *pathos*, cujo excesso é reunido fisiologicamente no corpo. Somente o *pathos* oriundo da *Erlebnis* que escalda é capaz de esbanjar ou trair, só pela abundância alguém abandona sua “última virtude”.

Nos “Prefácios” a *Humano I* e *II* Nietzsche nos fornece duas indicações para esse *pathos da distância* que explicamos. As duas são uma pergunta: “que sabem *vocês* [...] da superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade?”.³⁵⁸ A segunda diz: “um *ensinamento de saúde* [...] Nele fala um pessimista, que com bastante freqüência sai de sua pele, mas sempre volta a entrar nela, um pessimista, pois, com a boa vontade *ao* pessimismo – portanto, em todo caso não mais um romântico – como?”.³⁵⁹ Ambas as referências só são compreendidas à luz do mesmo *pathos* do excesso que foi capaz de escaldar a probidade. Nietzsche alude à capacidade de alguém em “dar-se ao luxo” de, por

³⁵⁵ KSA 12, 6[1] p. 231: „Wenn man eine tapfere und wohlgerathene Seele im Leibe hat, kann man sich schon diesen artigen Luxus von Immoralität erlauben“. O grifo é nosso.

³⁵⁶ GC 107. Cf. também KSA 11, 25[101].

³⁵⁷ ABM 227.

³⁵⁸ HH Prefácio, 1.

³⁵⁹ HH II, Prefácio, 2.

um lado, poder esbanjar “veracidade” na medida em que é também capaz da falsidade; e, por outro lado, alguém que só volta a vestir a roupa de “pessimista”, pois sabe que é suficientemente sadio para não mais se apaixonar por este traje e nunca mais trocá-lo. Toda “veracidade” é um “luxo” conquistado por aquele que não leva mais a sério a própria veracidade e, por isso, tem “*necessidade*” da falsidade; ou ainda, só depois que alguém vestiu por muito tempo a roupa de pessimista, escaldando-a no próprio corpo, é que pode dar-se ao luxo de não mais ser incondicional com esse mesmo pessimismo, e daí, tornar a vestir-se de pessimista sem ressentimentos.

Nos dois casos se trata da mesma travessia que está como pano de fundo da probidade, ou seja, o *pathos* que então consente extinguir o próprio caráter, permite-se a imoralidade, dá-se ao luxo do seu contrário, pois ele vivenciou no corpo cada um desses ideais. Voltar a ser pessimista sem ser romântico, é a conquista de alguém que por muito tempo vivenciou o pessimismo e, ao invés de falar em caráter imutável, fala até mesmo de “extinguir o caráter”: “A falsidade com boa consciência; o prazer na dissimulação irrompendo como poder, jogando para o lado, submergindo, às vezes extinguindo o chamado ‘caráter’: o íntimo anseio de papel e máscara, de *aparência*: um excesso de capacidades de adaptação de todo tipo, que já não se satisfazem no serviço da estreita utilidade imediata”.³⁶⁰ Em suma, se a probidade foi o impulso que acompanhou o espírito livre através do desprendimento, a dinâmica dessa vivência traz consigo a abundância necessária para que o espírito livre se despeça do seu próprio guia; ele agora pode se dar ao luxo da improbidade, mas só porque ele primeiro rezou na cartilha da probidade; agora ele pode trair sem culpa, mas só porque esgotou toda fidelidade dentro de si mesmo; ou de modo ainda mais paradoxal, agora o espírito pode ser de fato responsável, pois é suficientemente imoralista.

Depois da trajetória da *Erlebnis* do desprendimento o espírito livre pode realmente se autodenominar “sem pátria”.³⁶¹ Tendo a probidade como companheira, o percurso pelo flagelo da doença aprofunda o espírito e o torna escaldado, e o final desse processo é reconhecidamente a conquista de um direito: o **direito** ao imoralismo³⁶², mas para,

³⁶⁰ GC 361.

³⁶¹ GC 377.

³⁶² Cf. Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 213. O autor caracteriza da seguinte maneira “imoralismo”: “O imoralismo de Nietzsche não era nenhum amoralismo. A partir da ‘irresponsabilidade’

doravante, falar da mais absoluta responsabilidade, qual seja, a tarefa de tornar-se o que se é: “queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”.³⁶³ Só através da conquista do *pathos* do excesso, que por sua vez, pressupõe necessariamente o processo de “escaldamento” oriundo da *Erlebnis*, é possível falar em criação de si. Tornar-se imoral, como se refere Nietzsche aos espíritos livres³⁶⁴, inclusive esgotando em si a “última virtude”, também não é um presente: há que se conquistá-lo, há que se vivenciar o bastante para ter esse privilégio, há que se conquistar o “excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência*”.³⁶⁵ Só consegue rir da moral, quem, como o espírito anteriormente cativo, levou a moral muito à sério; só consegue sentir-se em casa “no mundo”, quem se manteve por muito tempo preso em sua própria casa; só consegue ser soberano, quem atravessou a *Erlebnis* da mais rígida moralidade.

Nós levamos imensamente à sério a moral e nada houve que, de alguma forma, não sacrificássemos a ela. Por outro lado: nosso refinamento espiritual foi alcançado através da vivissecção da consciência moral. Nós ainda não sabemos o para onde? somos impelidos, depois de termos nos desprendido dessa forma do nosso antigo solo. Mas este mesmo solo cultivou em nós a força que hoje nos impulsiona ao distante, na aventura, <através da qual> somos impelidos ao ilimitado, inexplorável, ao não descoberto, — não nos resta nenhuma

nasceria uma intensificação da responsabilidade, uma obrigação do indivíduo à auto-superação espinozista, uma moral de pluralidade morais e uma extrema Moral da autonomia individual de um indivíduo soberano” [Nietzsches Immoralismus war kein Amoralismus. Aus der ‚Unverantwortlichkeit‘ entsprang eine Intensivierung der Verantwortung, eine Verpflichtung des Einzelnen zur spinozistischen Selbstüberwindung, eine pluralistische Moral der Moralen und eine extrem individualistische Autonomienmoral souveräner Einzelner]. De qualquer modo, parece-nos faltar a indicação dos meios através dos quais o indivíduo alcança a imoralidade soberana que precisa remontar ao substrato existencial da filosofia de Nietzsche, notadamente ao conceito de *Erlebnis*. Ottmann, p. 204s., interpreta a irresponsabilidade dos espíritos livres a partir de 3 fatores: “(1) como contra-tese à culpabilidade da existência schopenhaueriana e, num amplo sentido, também da doutrina cristã. A irresponsabilidade era (2) por um lado, a conseqüência da destruição de Nietzsche da liberdade da vontade e, por outro lado, o retorno à crença no destino. E ela era (3) um resultado da cáustica crítica ao altruísmo, especialmente da moral da compaixão” [Sie ergab sich vielmehr (1) als Gegentese zur Schopenhauerischen, in weiterer Hinsicht auch christlichen Lehre von der Schuld des Daseins. Sie war (2) eine Konsequenz aus Nietzsches Destruktion der Willensfreiheit auf der einen, der Rückkehr zum Schicksalsglauben auf der anderen Seite. Und sie war (3) ein Resultat der scharfen Kritik des Altruismus, insbesondere der Mitleidmoral]. Outrossim, uma das condições essenciais abordadas por Ottmann à irresponsabilidade soberana é precisamente o que denomina de “mandamento do imoralismo”, na medida em que ele “exigiria deixar o sofrimento ‘estar’ no sofredor, exigiria reconhecer a dignidade do ‘seu’ sofrimento” (p. 208) [Das Gebot des Immoralismus würde fordern, dem Leidenden ‚sein‘ Leid zu lassen, die Würde ‚seines‘ Leides anzuerkennen].

³⁶³ GC 335.

³⁶⁴ HH 107.

³⁶⁵ HH Prefácio, 4.

escolha: depois que não temos mais pátria, devemos ser conquistadores ali onde gostaríamos de estar em casa e nos “conservar”.³⁶⁶

Ora, a criação de si mesmo pressupõe, paradoxalmente, o imoralismo dos espíritos livres que, inclusive, foi o pressuposto mencionado por Nietzsche em *Ecce Homo*.³⁶⁷ Enfatize-se que essa “tarefa” é a conquista de um direito e não um processo óbvio que se encadeia por si mesmo. É necessário estar suficientemente experimentado com inúmeras formas de vida e morais, antes de compreendê-la, ou ainda, é necessário primeiro esgotar uma *Erlebnis* dentro de si, para se dar ao luxo de todos os outros contrários. A *Erlebnis* e, com ela, o *pathos da distância*, é a via através da qual a mais suprema tarefa se coloca diante do homem. Por isso é um processo que não é racionalmente compreendido ou se deixa conceitualmente sistematizar no instante mesmo em que se vivencia, na medida em que ninguém **aprende** essa tarefa, mas sim, somente a vivencia. A *Erlebnis* não torna “moral”, mas “sábio”³⁶⁸. Trata-se sim de sabedoria prática ou “sabedoria de vida” que só “no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos **primeiro que experimentar** os mais diversos e contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo [...], até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres: ‘eis aqui – um *novo* problema’ ”.³⁶⁹ Não há receita e nem quaisquer virtudes legadas por Nietzsche, pois depois que alguém se torna “sem pátria”³⁷⁰ resta apenas a criação de si

³⁶⁶ KSA 12, 2[207] p. 168: „wir haben die Moral furchtbar und ernst genommen und es ist nichts, was wir ihr nicht irgendwie geopfert haben. Andererseits: unsre geistige Feinheit ist wesentlich durch Gewissens-Vivisektion erreicht worden. Wir wissen das wohin? noch nicht, zu dem wir getrieben werden, nachdem wir uns dergestalt von unsrem alten Boden abgelöst haben. Aber dieser Boden selbst hat uns die Kraft angezuchtet, die uns jetzt hinaus treibt in die Ferne, in's Abenteuer, <durch die wir> in's Uferlose, Unerprobte, Unentdeckte hinausgestossen werden, — es bleibt uns keine Wahl, wir müssen Eroberer sein, nachdem wir kein Land mehr haben, wo wir heimisch sind, wo wir „erhalten“ möchten“.

³⁶⁷ EH *Por que sou tão inteligente*, 9: “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”.

³⁶⁸ HH 107.

³⁶⁹ HH Prefácio, 7.

³⁷⁰ Cf. Tongeren, Paul v. *op.cit.*, p. 107: “Porém, a de-patriação dos descobridores nunca é efetivamente tocada, mas continuamente uma libertação e um desafio. A de-patriação oferece a liberdade para experimentar também com a vontade de verdade: experimento que interpreta a vontade de verdade como ‘vontade de poder’, que compreende a ‘vontade de saber’ como refinamento de uma vontade para **não-saber** ou uma experimentação que, pelo menos, liga estreitamente o ‘amor à verdade’ com uma ‘vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície’” [Doch diese Heimatlosigkeit des Entdeckungsreisenden ist für Nietzsche niemals ausschließlich beunruhigend, sondern stets eine Befreiung und Herausforderung. Die Heimatlosigkeit bietet die Freiheit zum Experimentieren, auch mit dem Willen zur Wahrheit: Experimente, die den Willen zur Wahrheit als ‚Wille zur Macht‘ interpretieren, die den ‚Willen zum Wissen‘ als Verfeinerung eines Willens zum Nicht-Wissen auffassen oder die die ‚Liebe zur Wahrheit‘

através das mais variadas *Erlebnisse* capaz de esquentar e, ao mesmo tempo, que representa “uma prática e uma pré-escola”³⁷¹ para o cultivo de si.

2.3.O “CULTIVO” DO HOMEM NA *ERLEBNIS*

No primeiro capítulo escrevemos que o conceito de experimento não é hermético, mas sim é um experimento essencialmente prático que se desdobra nas variantes ética e estética. Como mais uma dimensão do experimento, *Erlebnisse* também tem um óbvio desdobramento prático: através dela o homem cultiva a si mesmo. Ou ainda: o *pathos* do excesso impulsiona o homem à ação através do cultivo de si.³⁷²

Trata-se da idéia de que o homem se torna o que é através de um trabalho que ele exerce sobre si mesmo que, por sua vez, só pode estar associado ao conceito de “cultivo”, e ainda, de cultivo através das *Erlebnisse*. Como dissemos acima, *pathos da distância* oriundo da *Erlebnisse* dá ao homem o que Nietzsche chamou de “sabedoria de vida”, ou seja, um saber prático que não tem nada a ver com o melhoramento que culmina no homem moral, mas antes, um processo de experimentação em que ele é esquentado e curtido através da intensidade de cada *Erlebnisse*, tornando-se “sábio”³⁷³ bem como alguém capaz “*poder*

zumindest eng mit einem ‚Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche‘ verbinden]. O grifo é nosso.

³⁷¹ A 497.

³⁷² Cf. Tongeren, Paul van (hrsg). *Nietzsche Wörterbuch*. Bd.1. Berlin: de Gruyter, 2004, p. 661. Trata-se do verbete *Distanz* especialmente ali onde é registrado a noção de “sentimento de distância” “como instrumento de cultivo”. Além disso, o “excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência*”, HH Prefácio, 4, já se encontrava em *Humano II* e *Aurora*. Ao distinguir cinco tipos de “viajantes”, HH II, MS 228, Nietzsche confere superioridade àquele que, ao ter atravessado por uma vivência, desdobra-a em “ações e obras”: “por fim, há alguns homens de força superior que, depois de terem vivenciado e incorporado tudo aquilo que viram, devem finalmente ter a necessidade de tornar a reviver em ações e obras tão logo eles tenham regressado para casa. – Essas cinco espécies de viajantes caminham igualmente em todo homem através de toda peregrinação da vida, os mais inferiores como pura passividade e os mais superiores como agentes e experimentadores”. Além disso, em *Aurora* 549 Nietzsche se refere, p.ex., a Byron e Alfred Musset como homens que precisam suportar um excesso de vida em si e, para isso, são impelidos à ação, ou melhor, possuem um “ímpeto à ação”: “Esses homens dados a convulsões intelectuais, impacientes e sombrios consigo mesmos, como Byron ou Alfred Musset [...], como devem suportar isto *em si?* [...] se é Byron, anseia por *atos* [...]. Então o ímpeto à ação seria, no fundo, fuga de si? – perguntaria Pascal. De fato! Nos mais altos exemplos do ímpeto à ação pode-se demonstrar essa tese”. Ao contrário do intelectual alambicado cheio de escrúpulos de consciência, o *pathos* do excesso de vida torna os homens práticos. Cf. também KSA 8, 28[19]; KSA 9, 6[436] e A 452.

³⁷³ HH 107. Cf. também Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 211: “Quando Nietzsche exortou os espíritos livres, não imaginou outra coisa a não ser se tornar não ‘moral’, mas sim ‘sábio’” [Nichts anderes war gemeint wenn Nietzsche die freien Geister aufrief, nicht ‘moralisch’, sondern ‘weise’ zu werden].

ficar *acima* da moral”.³⁷⁴ Nietzsche estaria ainda inserido na tradição clássica, segundo a qual, o homem constrói a si mesmo através da ação. Porém, diferente da ética antiga, não se trata de melhorar a sua natureza ou um suposto Si através dos hábitos, mas sim por meio de um processo em que o homem experimenta consigo mesmo através do cultivo. É preciso partir da fórmula em *Ecce Homo* que reza: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*” e, portanto, não há nenhuma natureza a ser melhorada, e sim apenas cultivada por um procedimento que consiste em poder pôr-se à prova.³⁷⁵ Disso resulta que não se trata de um processo em que se segue uma meta firme e determinada, no sentido de se saber exatamente o que alguém deverá se tornar. Através da *Erlebnis*, o cultivo também não é um processo consciente e planejado³⁷⁶ e, portanto, só pode ser experimental, ou seja, sempre aberto e que a todo instante põe-se novamente à prova: “Podemos criar várias *formas* a partir de todas as nossas forças, ou também a ausência de qualquer forma. Há uma certa *liberdade* artística na apresentação do nosso modelo que podemos alcançar”.³⁷⁷

Mas há duas questões que se tornam problemáticas e que precisam ser explicadas, quando consideramos que o cultivo do homem se faz através das inúmeras *Erlebnisse* pelas quais atravessa. Por um lado, ao falar em auto-formação, corre-se o risco de considerar o

³⁷⁴ GC 107.

³⁷⁵ Cf. ABM 41: “É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando; e é preciso fazê-lo no tempo justo”. Cf. Steinmann, Michael, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, p. 188s., pois o autor relaciona Nietzsche com a tradição ética clássica: “A criação se refere muito mais àquilo que, no geral, foi aplicada uma atividade sobre si e que tinha necessidade da superação de um Ser pré-dado [...]. Pergunte-se então através do que foi produzida a auto-criação, e daí resulta-se naquela mesma forma de procedimento, vale dizer, a exigência de colocar-se à prova. [...] Com o conceito de testar a si Nietzsche recepiona a idéia central da doutrina ética antiga [...]. O conceito de testar a si se refere, pois, a um experimento em face de resistência. Neste sentido, Nietzsche fala menos de hábitos e muito mais de exercício ou também de um aprendizado [...]. Onde o momento de coação na inclinação deve ser enfatizado, ele fala, tal como já foi elucidado, também de cultivo e disciplina” [Das Schaffen meint vielmehr, daß überhaupt eine Aktivität auf sich verwendet wurde, daß das eingenommene Sein eine Überwindung nötig machte [...]. Fragt man nun, wodurch die Selbstschaffung geleistet wurde, so ergibt sich dieselbe Vorgehensweise wie in der oben zitierten Stelle, nämlich die Forderung, Proben seines Könnens abzulegen [...]. Mit diesem Konzept des Erprobens nimmt Nietzsche die zentrale Einsicht der antiken Ethoslehre auf [...]. Der Begriff des Probens meint deshalb das jedesmalige Erproben angesichts eines Widerstands. In diesem Sinn spricht Nietzsche weniger von Gewohnheiten als vielmehr von Übung oder auch von einem Lernen [...]. Wo das Zwangsmoment in der Aneignung betont werden soll, spricht er, wie schon einmal angedeutet wurde, auch von Züchtung oder Zucht].

³⁷⁶ Cf. p.ex., Salaquarda, J. *Fröhliche Wissenschaft*, p. 177: “*Ethos* [...] está sempre, em germe, no *Pathos*, portanto uma paixão mutável e nunca uma postura permanente” [*Ethos* [...] ist im Kern immer *Pathos*, also veränderliche Leidenschaft und nicht bleibende Haltung].

³⁷⁷ KSA 9, 6[147]: „Wir können aus allen unseren Kräften viele *Gestalten* formen, oder auch die Absenz der Gestalt. Es giebt eine gewisse künstlerische *Freiheit* in der Vorstellung unserer Muster, die wir erreichen können“.

homem como sujeito e objeto ao mesmo tempo, lançando a filosofia de Nietzsche mais uma vez na teia da metafísica do sujeito; e, por outro lado, desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche já havia escrito que “tudo predisponha para o *pathos* e não para a ação”³⁷⁸ e, portanto, ambos seriam coisas distintas e irreconciliáveis, de modo que não poderíamos falar em cultivo do homem através das *Erlebnisse*.

A oposição que surge em relação ao termo auto-formação ou criação de si nos parece frágil, e se levarmos em conta a fórmula anteriormente mencionada – “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*” –, essa fragilidade aumenta na medida em que não nos é lícito mais pressupor a intencionalidade de um sujeito que conhece seu “si” e, a partir disso, forma-se de acordo com ele.³⁷⁹ Ora, a crítica tardia de Nietzsche supera toda oposição entre “agente” e “ação” e, além disso, essa superação ocorre precisamente no conceito de *pathos*.³⁸⁰ Desde *Aurora* até os últimos escritos, há um claro esforço de Nietzsche em superar a antiga maldição filosófica, segundo a qual, um suposto “sujeito” poderia agir diferente do que o fez³⁸¹, por conta da suposta atribuição de um agente por trás de cada ação, cujo sujeito é uma crença que se assenta “nos pressupostos básicos da metafísica da linguagem”³⁸² ou na “sedução das palavras”.³⁸³ Superado no conceito de *pathos*³⁸⁴, essa oposição já foi amplamente discutida em Nietzsche e não vale a pena debatermos com ela.

³⁷⁸ NT 12.

³⁷⁹ A 116: Os atos não são *jamaiz* aquilo que nos parecem ser! [...] As ações morais são, na verdade, ‘algo diferente’ – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos”.

³⁸⁰ Cf. Gerhardt, V., *Pathos der Distanz*, p. 200: “A distinção crítico-tardia de Nietzsche entre ‘agente’ e ‘ação’, entre motivos (internos) e conseqüências (externas) é superada no *pathos*” [Im *Pathos* ist die von Nietzsche später kritisierte Unterscheidung zwischen ‚Täter‘ und ‚Tat‘, zwischen (inneren) Motiv und (äußerer) Folge überwunden].

³⁸¹ Cf. GM I, 13, especialmente onde Nietzsche se refere a uma ação que não poderia ser diferente, e que “apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente. [...] Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.

³⁸² CI A ‘razão’ na filosofia, 5. Cf. também CI *Os quatro grandes erros*, 3.

³⁸³ ABM 16. Ainda ABM 20.

³⁸⁴ Cf. Piazzesi, Chiara. *op.cit.*, p. 259. A autora analisa desde a noção de *pathos* da distância como a “reverência que o homem tem diante de si mesmo”, além da idéia de que a cisão entre sujeito e ação remonta à “aliança entre esta moral [a cristã – JLV] e a psicologia de orientação idealista que responde às suas exigências” [l’alliance entre cette morale et la psychologie d’orientation idéaliste qui répond à ses exigences], até a noção construtiva de que essa superação ocorre no *pathos* da distância, na medida em que ocorre uma “revalorização dos fenômenos perceptivos da afetividade e a fisiologia” [revalorisation des phénomènes perceptifs de l’affectivité et de la physiologie] (idem).

Importante, porém, é compreender que a tarefa de “tornar-se o que se é” precisa ser considerada como um “destino”, ou seja, para além de qualquer intencionalidade, trata-se antes da afirmação de que “tudo é necessidade”³⁸⁵. Assumir essa tarefa, ou melhor, “o destino da tarefa”³⁸⁶ é levar às últimas conseqüências a idéia da necessidade de todas as coisas.³⁸⁷ É preciso lembrar que “‘*Pathos* não significa apenas ‘paixão’, ‘afeto’ e ‘desejo’, mas no grego ele está tanto para ‘*Erlebnis*’ como também para ‘destino’ ”.³⁸⁸ O contexto global da tarefa de “tornar-se o que se é”, pois, é igualmente a totalidade de uma grande *Erlebnis* que, considerada como *pathos*, impõe-se também como um “destino” tanto para si mesmo como também para toda a “humanidade”³⁸⁹, tal como o próprio Nietzsche se caracterizou sob a fórmula “*Por que sou um destino*”.

O cultivo de si é o “*destino da tarefa*” que se impõe ao homem, cujo trabalho sobre si mesmo ocorre através das *Erlebnisse*. A “experiência para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*”, porém, inclui toda a trajetória que escalda cada *Erlebnis* dentro de si, até o ponto em que o espírito considera um “absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade”³⁹⁰, bem como qualquer culpabilidade da existência. Se essa idéia ocorre pela primeira vez em *Humano*, ela ganha força n’*A Gaia Ciência* sob a noção do “mais pesado dos pesos” e culmina no *Ecce Homo*, daí o porquê consideramos *Ecce Homo*

³⁸⁵ HH 107. Cf. também GC 109: “Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza. Há apenas necessidades”.

³⁸⁶ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

³⁸⁷ GC 109.

³⁸⁸ Gerhardt, V., *Pathos und Distanz*, p. 8: „‘Pathos’ nicht nur ‚Leidenschaft‘, ‚Affekt‘ und ‚Begierde‘ bedeutet, sondern im Griechischen außer für ‚Erlebnis‘ auch für ‚Schicksal‘ steht“.

³⁸⁹ Cf. a observação à *Ecce homo* no fragmento de dezembro de 1888/começo de 1889, KSA 13, 25[5] p. 639, no qual Nietzsche comenta “ter o destino da própria humanidade em mãos” [Ich sehe mitunter meine Hand daraufhin an, daß ich das Schicksal der Menschheit in der Hand habe]. Esse fragmento está em estreita relação com uma carta endereçada Heinrich Köselitz de 30.10.1888, KGB III/5, n. 1137, em que Nietzsche se refere à impressão causada pelo “conceito” que o amigo tinha sobre ele: “O senhor me deu uma grande alegria com sua carta. No fundo, não vivenciei a proximidade com alguém para ouvir *quão forte* atuam meus pensamentos. A novidade, a coragem da inovação é realmente de primeira grandeza: – no que se refere às conseqüências, então vejo hoje minha *responsabilidade* com certa desconfiança, pois me parece que tenho ‘em mãos’ o destino da humanidade” [Mit Ihrem Brief haben Sie mir eine große Freude gemacht. Im Grunde habe ich’s nicht annähernd von irgend Jemand erlebt, zu hören, *wie stark* meine Gedanken wirken. Die Neuheit, der Muth der Neuerung ist wirklich ersten Rangs: – was die Folgen betrifft, so sehe ich jetzt mitunter meine Hand mit einigem Mißtrauen an, weil es mir scheint daß ich das Schicksal der Menschheit ‚in der Hand‘ habe].

³⁹⁰ HH 107: O grifo é nosso. Neste sentido, “todas as ações são ainda estúpidas”, na medida em que tudo se dispõe para o *pathos* e, portanto, impõe-se como destino. A soberana irresponsabilidade do espírito escaldado supera a “fábula da liberdade inteligível”, pois “não se pode tornar o homem responsável por anda, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. [...] Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (HH 39).

como a expressão global da *Erlebnis* de Nietzsche ou a totalidade do seu *pathos*, considerada por ele mesmo como um “destino”. Nosso último capítulo, por isso, abordará em específico esta questão. Por enquanto, importa saber que cada ação que o homem exerce sobre si mesmo – ou toda *Erlebnis* pela qual ele atravessa – precisa se impor como um “assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!”³⁹¹: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre”.³⁹²

O cultivo do homem através das *Erlebnisse* é uma tarefa tal que a totalidade da trajetória de uma vida precisa, ao final, ser compreendida como destino, um *pathos*. A auto-formação não tem nada a ver com intencionalidade de ações que o homem faz sobre si mesmo e, portanto, pouco corresponde à noção do homem como sujeito/objeto em um só tempo. A pergunta sobre “o que eu posso dispor sobre minhas ações” é inteiramente superada, na medida em que alguém “incorpora o pensamento de todos os pensamentos” e é capaz de dizer que “tudo é necessário”, hipótese registrada por Nietzsche pela primeira vez na primavera/outono de 1881 e intitulada “o maior dos pesos”.³⁹³ A auto-formação através do cultivo de si não é, pois, nenhum conceito estranho à filosofia de Nietzsche, pois esse cultivo converte a moral da intencionalidade no *pathos* necessário da tarefa de se tornar o que se é.

A segunda oposição se refere à fórmula d’*O Nascimento da Tragédia*, segundo a qual “tudo predisponha para o *pathos* e não para a ação” e, portanto, o cultivo do homem não poderia se fazer através do trabalho exercido sobre si mesmo. O exercício de cultivo do homem, porém, não se refere a uma determinada ação ou a uma *Erlebnis* em específico, no sentido de que através de certos hábitos se poderia aos poucos melhorar a natureza humana.³⁹⁴ É preciso lembrar que tanto no significado etimológico quanto na filosofia de Nietzsche, como vimos, o conteúdo da *Erlebnis* não é racionalmente determinado, de modo que a única exigência é que cada vivência precisa ser radicalmente individual e intensa o

³⁹¹ Za *Das velhas e novas tábuas*, p. 204.

³⁹² EH *Por que sou tão inteligente*, 9. Cf. também Stegmaier, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*, p. 177.

³⁹³ KSA 9, 11[143] p. 496: „Aber wenn alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen? [...]. Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst [...]. Die Frage bei allem, was du thun willst [...] ist das größte Schwergewicht“.

³⁹⁴ Sobre o problema do melhoramento, confira CI *Os melhoradores da humanidade*, especialmente sobre a diferença entre a moral da “criação” e “domesticação”.

suficiente para alterar o caráter global da vida. Assim, não existe nenhuma ação ou vivência prescrita para cultivar o homem.

Considere-se, todavia, o imenso trabalho da cultura sobre o homem e que Nietzsche denominou em *Aurora* de “moralidade dos costumes”³⁹⁵, e que analisou, retrospectivamente, n’*A Genealogia da Moral*, caracterizando-o como “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longa da sua existência”.³⁹⁶ Não se trata de avaliar cada processo em específico ou cada ação determinada, mas sim lançar luz sobre a economia geral desse imenso trabalho de moralização que, segundo Nietzsche, é justificada a partir da capacidade em produzir o “fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, **novamente liberado da moralidade do costume**”.³⁹⁷ Ora, analogamente ao que analisamos sobre o “grande desprendimento”, o trabalho de cultivo através da moralização dos costumes exerce o mesmo papel de curtir e escaldar o indivíduo em relação ao processo que o produziu, quer dizer, experimentado o suficiente para se desprender do solo do qual brotou ou da árvore que o cultivou³⁹⁸: a moralidade dos costumes, considerada no geral, é mais um exemplo também do papel de um movimento de *Erlebnis*, pois o homem que o vivencia até a medula, cria as mais saudáveis distâncias no interior da sua alma. O “indivíduo soberano” é capaz de “abrançar com o olhar”, somente porque carrega também no corpo as cicatrizes oriundas de cada percurso através da moralidade dos costumes, ou seja, ele também possui um germe daquele *pathos da distância* em relação à própria moralidade. Neste caso, cada ação não é sinônima de *pathos* e também não se confunde com ele, mesmo porque, *pathos* é “uma alternativa ao conceito de ação”³⁹⁹. No indivíduo soberano, porém, em cada ação de

³⁹⁵ A 9.

³⁹⁶ GM II, 2.

³⁹⁷ GM II, 2. Cf. também GC 23: “Mais algum tempo, e esse fruto dos frutos pende da árvore de um povo, dourado e maduro – e somente por causa desses frutos existia a árvore!”. O grifo é nosso.

³⁹⁸ Cf. HH 107. Neste aforismo em que Nietzsche se refere à soberana irresponsabilidade do espírito livre, na medida em que ele, através de todos os tormentos que precisa atravessar, finalmente compreende a necessidade de todas as coisas, denomina esse processo de “as dores do parto”: “compreende tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto”. Desde *Humano...*, pois, já ocorre a idéia da imprescindibilidade do espírito em atravessar, primeiro, o percurso doloroso para que depois possa compreender o destino da sua tarefa: “Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos”.

³⁹⁹ Gerhardt, V. *Pathos der Distanz*, p. 200: „Pathos als Alternative zum Handlungsbegriff“. Do mesmo autor, cf. também Nietzsche, p. 12: “Na estilização da própria existência, mostra-se algo também da maestria estética de Nietzsche. Considerado como um todo, [...] o decisivo para ele não é a ‘ação’, mas o ‘*pathos*’. [...] Tudo acontece com a pretensão do ‘grande estilo’, a fim de fazer da própria vida uma ‘obra de arte’ ” [In der

cultivo, considerada globalmente, há um *pathos* ou “sentimento da diferença de distinção”⁴⁰⁰ entre ele e outros homens e que sobrevive como pano de fundo: “primeiro, é desenvolvido o sentimento de moralidade em relação ao homem [...], e só mais tarde é transferido às ações e aos traços de caráter. O *pathos da distância* está no fundo mais íntimo de cada sentimento”.⁴⁰¹ Se esse processo torna o homem “experimentado” conquistando um *pathos*, é exatamente esse excesso de vida que também o mantém afastado das moscas da feira, ou seja, o sentimento de “*distância*” que “é o pressuposto fundamental de toda virtude aristocrática”.⁴⁰²

O trabalho de cultivo sobre si, portanto, leva em conta sim a hipótese de que tudo se dispõe ao *pathos* e não à ação. Na medida em que não se determina racionalmente o conteúdo de uma vivência ou ação, trata-se de avaliar o caráter global daquilo que atuou ou foi vivenciado pelo homem, ou seja, o quanto algo foi efetivamente capaz de mudar as condições gerais de vida de alguém. Daí o porquê de não se tratar de um determinado tipo de ação ou *Erlebnis*, e sim da avaliação geral do movimento de vivência e sua capacidade em produzir o *pathos* de excesso.

Uma última consideração negativa do conceito de cultivo se refere aos imensos mal-entendidos em torno do tema, sobretudo a sustentação da hipótese que Nietzsche teria usado um vocabulário típico da ciência da época, cujo resultado seria o cultivo de uma raça, sobretudo através da recepção de Darwin e Gobineau. O minucioso e exaustivo trabalho de Gerd Schank, intitulado „*Rasse*“ und „*Züchtung*“ bei Nietzsche e publicado na coleção *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, sepultou em definitivo o problema, de modo que não valeria mais a pena investigar o tema. Portanto, para além de qualquer designação biológica ou racista que recebe a noção de cultivo⁴⁰³, decididamente, em Nietzsche o conceito vem vinculado à idéia de “educação” ou formação de si mesmo.⁴⁰⁴

Stilisierung des eigenen Daseins zeigt sich auch etwas von Nietzsches ästhetischer Meisterschaft. Ganz so, [...] ist auch bei ihm nicht die ‚Handlung‘, sondern das ‚Pathos‘ entscheidend. [...] Alles geschieht mit der Präntention des ‚großen Stils‘, um aus dem Leben selbst ein ‚Kunstwerk‘ zu machen].

⁴⁰⁰ KSA 12, 1[10] p. 13: „Das Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit liegt im letzten Grunde aller Moral“.

⁴⁰¹ KSA 12, 1[7] p. 12: „zuerst wird das sittliche Gefühl in Bezug auf Mensch [...] entwickelt, erst später auf Handlungen und Charakterzüge übertragen. Das *Pathos der Distanz* ist im innersten Grunde jenes Gefühls“.

⁴⁰² Gerhardt, V., *op. cit.*, p. 200: “*Distanz* als Grundvoraussetzung aristokratischer Tugend“.

⁴⁰³ Schank, Gerd. „*Rasse*“ und „*Züchtung*“ bei Nietzsche. Berlin/New York: de Gruyter, 2000. p. 336: “Mas a palavra teve ao longo de séculos, sobretudo em relação ao homem, o significado de ‘educação’” [Das Wort hatte aber jahrhundertlang, vor allem im Bezug auf den Menschen, die Bedeutung ‘erziehen’]. Cf. ainda p. 337 e principalmente 343: “A discussão de uma série de registros da palavra ‘cultivar’ no contexto

Trata-se de compreender que cada *Erlebnis* atua sobre o homem numa espécie de jardinagem, de tal modo que ele cultiva a si mesmo ou se torna o “poeta-autor da própria vida”⁴⁰⁵, quanto mais souber experimentar com as próprias vivências, escaldando-as dentro de si: “Temos em mãos formar nosso temperamento como um jardim. Plantar algumas vivências e arrancar outras: fundar uma bela e silenciosa avenida de amizade, estar cômico da visão silenciosa sobre a fama, — manter livre acesso a todos os bons ângulos do jardim, e que ele não nos falte quando dele tivermos *necessidade*”.⁴⁰⁶ Ora, na medida em que o “*destino* da tarefa” de se tornar o que é, como reza a fórmula, pressupõe que “não se suspeite sequer remotamente *o que é*”, não resta nenhuma outra possibilidade de formação a não ser através de um exercício ou cultivo do homem sobre si mesmo que, neste caso, se dá através das vivências.⁴⁰⁷

Em um fragmento do mesmo período, Nietzsche também se refere à metáfora do “escultor”, aludindo diretamente à “mitologia” em acreditar em um suposto Si que precisa ser encontrado, e reafirmando a exigência de se moldar através de um exercício ou

religião/moral, bem como doutrina/formação/educação torna bem evidente que a palavra ‘cultivar’ e suas derivações tem o significado de ‘educar, formar e transmitir as ‘virtudes’ através de medidas educativas” [Die Erörterung einer Anzahl Belege des Wortes „züchten“ in den Kontexten Religion/ Moral sowie Lehre/Bildung/Erziehung hat deutlich werden lassen, daß das Wort „züchten“ und seine Ableitungen die Bedeutung „erziehen, durch erzieherische Maßnahmen Tugenden herausbilden und weitergeben“ hat]. O autor, porém, também elabora uma hipótese sobre o conceito de “cultivo”, cujo foco central se refere à “elevação do homem” e é desdobrada numa extensa análise em torno das possibilidades de elevação: “Em seguida, devem ser debatidos três caminhos da ‘elevação’ que repetidamente está em questão nos escritos de Nietzsche: a ‘auto-elevação’; o problema da elevação através do ‘cultivo’; assim como o projeto de uma elevação através da ‘educação’ por meio de uma ‘doutrina’ ” [Anschließend sollen drei Wege der ‘Erhöhung’, die in Nietzsches Schriften wiederholt zur Sprache kommen, näher erörtert werden: die „Selbsterhöhung“; das Problem der Erhöhung durch „Züchtung“; sowie das Projekt einer Erhöhung durch „Erziehung“ mittels einer „Lehre“] (p. 318 e 418). Sobre a rejeição da hipótese ariana do cultivo, cf. principalmente as páginas 346-356 e o apêndice “Nietzsche e Gobineau”.

⁴⁰⁴ Cf. também Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 262-265, especialmente ali onde o autor também interpreta o sentido de *Züchtung* enquanto processo de auto-formação moral. A hipótese do autor é que a noção de Grande Política em Nietzsche é o conceito por excelência que carrega em si a função de “cultivo” do grande homem, uma espécie de legislador do futuro. (cf. p. 245).

⁴⁰⁵ GC 299. No texto preparatório ao aforismo, KSA 14, p. 267, Nietzsche estende a idéia de ser poeta-autor da própria vida, no sentido de considerar a vida inteira como obra de arte: “Estender sempre mais cada pedaço de arte da arte e tornar a vida inteira obra de arte” [Das Kunststück der Kunst immer mehr ausdehnen und zur ganzen Lebenskunst zu machen!]. Cf. também GC 335.

⁴⁰⁶ KSA 9, 7[211] p. 361: „Wir haben es in der Hand, unser Temperament wie einen Garten auszubilden. Erlebnisse hineinpflanzen, andere wegstreichen: eine schöne stille Allee der Freundschaft gründen, verschwiegener Ausblicke auf den Ruhm sich bewußt sein, — Zugänge zu allen diesen guten Winkeln seines Gartens bereit halten, daß er uns nicht fehle, wenn wir ihn *nöthig* haben“. Cf. também KSA 9, 7[96].

⁴⁰⁷ Cf. A 382: “Ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!”. Cf. ainda A 427.

“trabalho sobre si”⁴⁰⁸, tal como um escultor: “É mitologia acreditar que encontraremos nosso próprio Si depois que abandonarmos ou esquecermos isto ou aquilo. Assim procedendo, dissolvemo-nos ao infinito: antes disso, *tornarmo-nos nós mesmos e constituir* uma forma a partir de todos os elementos — é a tarefa! Sempre como um escultor! Um homem produtivo! Tornamo-nos *nós mesmos não* através do conhecimento, mas através do **exercício** e de um padrão!”⁴⁰⁹.

O cultivo do homem, pois, significa assumir o “*destino* da tarefa” de se tornar o que é, moldando-se a si mesmo através das inúmeras *Erlebnisse* que o homem experimenta ao longo de sua trajetória aventureira.⁴¹⁰ Mas precisamos acrescentar uma outra questão nesta noção de cultivo: a hipótese de que a unidade entre ética e estética atinge seu ponto máximo precisamente na compreensão do cultivo através das vivências.

Como vimos no primeiro capítulo, o experimento é um conceito essencialmente prático com desdobramento tanto ético quanto estético, cujo móbil era a paixão do conhecimento. Considerar a noção de *Erlebnis* como *pathos* significa que não temos um acesso racional ao seu conteúdo e nem é possível compreender conceitualmente um tal processo e, por isso, vimos na primeira parte deste segundo capítulo que *Erlebnis* é considerada também esteticamente. Um acesso racional à vida é impossível, pelo menos àqueles espíritos em que predomina o *pathos* da abundância de vida⁴¹¹, pois neles cada *Erlebnis* é meramente **sentida** e não planejada no sentido de um “querer vivenciar” intencionalmente.⁴¹² Não existe planejar entrar em crise: ou a sentimos ou não, mas

⁴⁰⁸ Cf. também Schank, G. *op.cit.*, p. 413: “A máxima ‘não se deixar levar’ exige um trabalho do homem sobre si mesmo [...]. Por esse caminho a ‘beleza’ e a nobreza são alcançadas” [Die Máxime ‚sich nicht gehen zu lassen’ verlangt vom Menschen ‚Arbeit’ an sich selbst [...]. Auf diesem Wege wird ‚Schönheit’ und Vornehmheit erreicht].

⁴⁰⁹ KSA 9, 7[213] p. 361: „Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden, nachdem wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück: sondern *uns selber machen*, aus allen Elementen eine Form *gestalten* — ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! *Nicht* durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber!“. O grifo é nosso. Cf. também Brusotti, M., *op.cit.*, p. 164.

⁴¹⁰ Cf. KSA 9, 11[276] p. 547. Segundo Nietzsche, “cada processo natural de *cultivo do homem*”, significa compreender que, “ao longo da vida, o homem atravessa por *vários* indivíduos”, cujo tempo dura “um milênio para a formação de um tipo, ou então gerações” [Die Verwandlung des Menschen braucht erst Jahrtausende für die Bildung des Typus, dann Generationen: endlich läuft ein Mensch während seines Lebens durch *mehrere* Individuen [...]. Jene Naturprozesse der *Züchtung des Menschen* z.B., welche bis jetzt grenzenlos langsam und ungeschickt geübt wurden, könnten von den Menschen in die Hand genommen werden].

⁴¹¹ Cf. GC 370. Segundo Nietzsche, apenas “o mais pobre de vida” necessita “da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência”. Cf. também ABM 188.

⁴¹² Os conceitos de “si” – implicado no ‘tornar-se o que se é’ – e “consciência” são fundamentalmente divididos entre si. Como vimos anteriormente, o intelecto é apenas uma “ferramenta dos nossos impulsos”

sobretudo se trata de **sentir** a vivência da crise, sentir a travessia pela doença e, como tal, ela está num âmbito estético. Como *pathos*, *Erlebnis* é um contra-conceito da razão que se mostra essencialmente existencial e que atua num âmbito estético.⁴¹³ Porém, se dissermos que o cultivo do homem ocorre através da jardinagem das vivências, dizemos que esse cultivo se desdobra do ponto de vista estético e, ao mesmo tempo, também ético, pois o próprio movimento de *Erlebnis* torna o homem a tal ponto experimentado, que o *pathos* do

(KSA 9, 6[130]), e a consciência apenas a “superfície” e a parte “mais frágil” de todo pensamento (GC 333 e 354; A 119). Tornar-se o que se é não implica intencionalizar um “si”, na medida em que o pensamento tornado consciente é apenas a tradução um tanto que “figurada” dos impulsos cegos que, igualmente, atuam nas *Erlebnisse*. Antes de ocorrer no intelecto ou mesmo traduzido na consciência, ‘tornar-se o que se é’ implica considerar que todo processo ocorre no “*corpo*”, sendo que a consciência também tem apenas um papel de ferramenta: “O mais maravilhoso é o *corpo*: não se pode se maravilhar com ele no fim, como possivelmente se tornou o *corpo* humano: como uma imensa associação da essência vivente, cada uma dependente e atuando entre si e, em um certo sentido, inclusive ordenando e agindo por vontade própria; o corpo vive e cresce como um todo e pode consistir em algo no decorrer do tempo —: e isso *não* acontece evidentemente através da consciência! Para este ‘milagre dos milagres’ a consciência é igualmente apenas uma ‘ferramenta’ e nada mais” [Das Erstaunlichere ist vielmehr der *Leib*: man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche *Leib* möglich geworden ist: wie eine solche ungeheure Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und unterthänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eigenem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen kann —: und dies geschieht ersichtlich *nicht* durch das Bewußtsein! Zu diesem „Wunder der Wunder“ ist das Bewußtsein eben nur ein „Werkzeug“ und nicht mehr] (KSA 11, 37[4] p. 576s.). O “si” está como um “soberano poderoso, um sábio desconhecido” “atrás de teus pensamentos e sentimento” e, como já disse Zaratustra, não se trata de consciência, mas se chama “corpo” (*Za Dos desprezadores do corpo*, p. 51. Tradução modificada). Além disso, ainda no *Zaratustra*, Nietzsche relaciona diretamente a ação com o “Si” que, agora, é compreendido como corpo: “Ah, meus amigos! Que o *vosso* Si esteja na ação, tal como a mãe está no filho” (*Za Dos virtuosos*, p. 109. Tradução modificada). Portanto, o Si e a consciência são conceitos fundidos entre si, donde se segue que o acesso do homem à vida é sobretudo no âmbito estético e não consciente-racional.

⁴¹³ O fragmento da primavera/outono de 1881, KSA 9, 11[165] p. 505, Nietzsche torna a se referir à idéia de que primeiramente temos um acesso não-conceitual à vida, e só depois é que a conceitualizamos: “Queremos cada vez mais vivenciar uma obra de arte! Assim, é preciso formar sua vida de tal modo, que diante de cada parte individual se tenha o mesmo desejo! Este é o pensamento principal! Só no fim, então, que a *doutrina* da repetição de todo existente é apresentada, depois que a tendência foi primeiramente implantada para *criar* algo, de modo que a luz dessa doutrina possa *prosperar* centenas de vezes mais forte” [Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man sein Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Theilen denselben Wunsch hat! Dies der Hauptgedanke! Erst am Ende wird dann die *Lehre* von der Wiederholung alles Dagewesenen vorgetragen, nachdem die Tendenz zuerst eingepflanzt ist, etwas zu *schaffen*, welches unter dem Sonnenschein dieser Lehre hundertfach kräftiger *gedeihen* kann]. Sobre essa questão, confira ainda Oosterling, Henk. *Philosophie als Kunst?: Kunst als Poros, Aporie als Kunstgriff*. In: Duhamel, R. u. Oger, E., *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. p. 68: “Nietzsche é da opinião que um acesso conceitual à vida é impossível. Sob a forma que Nietzsche só negativo-criticamente denomina de vontade de verdade ou ainda mais tarde, de modo positivo-afirmador ou criador de ‘paixão do conhecimento’, o pensamento mesmo é uma função que está em oposição à vida existente ou à vontade de poder. [...] Se essa abordagem genealógica é criticamente instituída, o filósofo parece receber uma dimensão estética [...]. Como ‘filosofia experimental’ é oferecido um acesso à vida de maneira estética” [Nietzsche ist der Ansicht, daß ein begrifflicher Zugang zum Leben unmöglich ist. Das Denken selbst ist nämlich, in der Form dessen, was er erst negativ-kritisch den Willen zur Wahrheit und später positiv-bejahend oder –schöpferisch ‚die Leidenschaft der Erkenntnis‘ nennt eine Funktion des mit sich selbst im Widerspruch stehenden Lebens oder des Willens zur Wacht. [...] Wenn diese genealogische Ansicht kritisch eingesetzt wird, scheint Philosophieren eine ästhetische Dimension zu bekommen [...] Als ‚Experimental-Philosophie‘ bietet es auf ästhetische Weise Zugang zum Leben]. O grifo é nosso.

excesso de vida habilita o espírito a construir a si mesmo.⁴¹⁴ O desdobramento estético-existencial de uma *Erlebnis* é o mesmo processo que tanto considera o homem obra de arte, como também o considera escultor de si mesmo, na medida em que ele se cultiva e se constrói através da própria travessia pela *Erlebnis*, tornando-se aquilo que ele é.⁴¹⁵ Em suma, como *pathos*, *Erlebnis* é um movimento que também congrega em si tanto uma variação ética quanto estética.⁴¹⁶ Uma tal hipótese emerge da própria dinâmica do conceito de *Erlebnis*, neste rigoroso sentido que estamos analisando.

⁴¹⁴ Há uma interpretação, Zittel, Claus. *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*. In: Nietzsche-Studien 32(2003) p. 103-123, aqui p. 104s., segundo a qual “apenas dificilmente ou em hipótese alguma (em todo caso, não sob exortação de Nietzsche ou ainda segundo quaisquer outros motivos diferentes) a ética se deixa fundir com a estética” [... daß sich Ethiken nur schwer oder gar nicht (jedenfalls kaum unter Berufung auf Nietzsche und aus noch je zu differenzierenden Gründen) ästhetisch fundieren lassen]. O autor levanta três hipóteses contra a união entre ética e estética: “1. As reflexões psicológicas e estéticas não são compatíveis com as interpretações éticas [...]; 2. Sob os signos de Nietzsche, uma estética da existência baseia-se sobre conceitos insustentáveis [...]. A unidade entre obra de arte e a forma da vida não são passíveis de união em qualquer circunstância. 3. Em Nietzsche, arte e vida são associadas apenas no ponto em que se retira toda base da ética da vida artística” [1. Nietzsches psychologische und ästhetische Überlegungen sind mit ethischen Interpretationen nicht vereinbar [...]; 2. Eine Ästhetik der Existenz im Zeichen Nietzsches basiert auf unhaltbaren Begriffen [...]. Die Einheit des Kunstwerk und die Gestalt des Lebens lassen sich nicht umstadlos ineins setzen; 3. Kunst und Leben lassen sich bei Nietzsche nur an einem Punkt verknüpfen, der den Ethiken der Lebenskunst jede Basis entzieht]. O autor, porém, em momento algum leva em conta a hipótese que considera a vida e, sobretudo, a *Erlebnis* como *pathos*, ao contrário, essa idéia sequer ocorre no texto. Neste caso, estamos de acordo com o autor se, e somente se, não levarmos em conta a vivência como *pathos*. Como essa é propriamente a hipótese dessa pesquisa há uma unidade entre ética e estética neste rigoroso sentido que estamos explicando, ou seja, na medida em que o conteúdo da *Erlebnis* não é racionalmente determinado, resta-nos a opção de “sentir” a travessia por uma vivência e, neste caso, em uma dimensão estética. Porém, ao mesmo tempo em que se percorre este caminho, conquista-se o *pathos* do excesso de vida que habilita o homem a cultivar a si mesmo. Trata-se, pois, de um duplo aspecto inserido em um mesmo processo.

⁴¹⁵ Cf. GC 107, especialmente ali onde “por meio da arte nos são dados **olhos e mãos** [...] para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno [estético – JLV]”. O grifo é nosso. Importante enfatizar “olhos” e “mãos”, ou seja, a consideração do homem esteticamente (olhos) e também como escultor de si (mãos) (cf. também GC 249). Essa habilidade deve ser aprendida “com os artistas”, como diz Nietzsche (GC 299)

⁴¹⁶ Na medida em que não acessamos conceitualmente a vida e, mesmo assim, trilha-se o caminho de se ‘tornar o que é’, essa trajetória também ocorre sob a forma de “arte da transfiguração”. Vinculando ao quadro “Transfiguração” de Rafael, esse é o conceito que Paul van Tongeren, *Die Kunst der Transfiguration*, p. 92 usa para analisar a filosofia de Nietzsche, com especial atenção aos prefácios de 1886: “Transfiguração é a obra da arte e da filosofia [...]. Em alguns dos prefácios que ele acrescentou aos seus cinco livros anteriormente escritos, Nietzsche descreve o caminho que ele mesmo percorre até esta determinação da filosofia. Ele descreve este caminho como um processo de autoconhecimento e de tornar-se a si mesmo, como um desenvolvimento no qual se formou *este* filósofo individualmente [...]: tal como o artista Rafael representou a si mesmo na pintura, que é, ao mesmo tempo, a representação de sua arte, assim também aparece, em medidas ampliadas, o filósofo Nietzsche – ou nas figuras criadas por ele –, em que se aprende a compreendê-la, gradativamente, como transfiguração” [Transfiguration ist das Werk der Kunst und der Philosophie. [...] Nietzsche beschreibt den Weg, den er selbst bis zu dieser Bestimmung der Philosophie zurücklegt, in einigen der neuen Vorreden, die er 1886 zu fünf seiner schon früher geschriebenen Büchern hinzufügte. Er beschreibt diesen Weg als einen Prozess der Selbsterkenntnis und der Selbstwerdung, als eine Entwicklung, in der *dieser* individuelle Philosoph sich bildete [...]: genauso wie der Künstler Raffael sich selbst auf dem Gemälde darstellt, das gleichzeitig eine Darstellug seiner Kunst ist, so erscheint auch in

O texto que melhor representa a hipótese do cultivo do homem através de suas *Erlebnisse* é o livro IV d’*A Gaia Ciência*. Além disso, trata-se de um texto em que Nietzsche mais diretamente considera o homem esteticamente e, sobretudo, cultivando-se do ponto de vista da obra de arte.⁴¹⁷ *Sanctus Januarius* é o texto publicado em que Nietzsche registra pela primeira vez o ‘destino da tarefa’ de se tornar o que é, sobretudo pelo cultivo. Ali se encontra o primeiro ensaio em que o espírito maduro, tanto teoricamente quanto da perspectiva do desenvolvimento pessoal de Nietzsche, faz o experimento de se tornar “apenas alguém que diz Sim!”.⁴¹⁸ O mais engraçado é que em um dos últimos 8 aforismos do livro III, nos quais Nietzsche simula uma série de perguntas, uma delas reza: “o que diz consciência? – ‘Torne-se aquilo que você é’ ”.⁴¹⁹ Esta tarefa é anunciada como destino tanto no primeiro quanto no penúltimo aforismo do mesmo livro IV, bem como reafirmada no *Ecce Homo*, sob a fórmula “não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente”.⁴²⁰ Se considerarmos que a tarefa de se tornar o que é se impõe como um destino em Nietzsche, pois suspende toda intencionalidade, obviamente que, ao cabo da sua trajetória pessoal, a resposta não poderia ser outra a não ser precisamente a recusa de querer ter sido diferente.

Essa mesma idéia, porém, já tinha sido registrada explicitamente no livro IV d’*A Gaia Ciência*, no aforismo imediatamente posterior ao anúncio do “*amor fati*”, intitulado “Providência pessoal”. Ali Nietzsche escreve que “existe, na vida, um certo ponto alto”⁴²¹, que é quando o espírito compreende como as coisas se impõem a ele como um destino, e “incorpora” a idéia de que “todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*. A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre de novo essa tese; seja como for [...], imediatamente ou pouco depois tudo se revela como algo que ‘**tinha de acontecer**’ ”.⁴²² O aforismo intitulado “O maior dos pesos” no

zunehmendem Maße der Philosoph Nietzsche selbst – oder in von ihm geschaffenen Figuren – in seiner Philosophie, die man allmählich als Transfiguration zu begreifen lernt].

⁴¹⁷ São inúmeras as referências de Nietzsche em que ele evoca a consideração do homem como obra de arte, ou ainda, um experimento como obra de arte. No âmbito de *Aurora* e *A Gaia Ciência*, confira p.ex., A 452, 497, 501, 548, 549; GC 78, 107, 290.

⁴¹⁸ GC 276.

⁴¹⁹ GC 270. Sobre a discussão desses aforismos, cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 450.

⁴²⁰ EH *Por que sou tão inteligente*, 9. Cf. também EH *O Caso Wagner*, 4, na continuação do aforismo: “Nada desejo diferente, também para trás não. – Nada pude desejar diferente”.

⁴²¹ No fragmento preparatório, KSA 14, p. 263, Nietzsche emprega o termo “sabedoria prática e teórica”. [praktische und theoretische Weisheit].

⁴²² GC 277. O grifo é nosso.

final do livro IV, apenas leva às últimas conseqüências o destino dessa tarefa, na medida em que o demônio, seletivamente, preludia a possibilidade em que o homem pode tomar a si mesmo como meta e destino.⁴²³ Por isso que a pergunta ingênua sobre como se “pode dispor das ações” se torna absolutamente superada, visto que o espírito experimenta a *Erlebnis* da tarefa de se ‘tornar o que é’ como um “destino”. Esse pensamento é propriamente aquele que carrega o que há de mais tremor e intensidade e, segundo Nietzsche, altera por completo as condições de vida: “se você incorporar o pensamento dos pensamentos, então ele vai te transformar”.⁴²⁴

Também no livro IV o destino da tarefa é também explicitada através da fórmula “*uma coisa é necessária*”, qual seja, “‘dar estilo’ a seu caráter”.⁴²⁵ É provável que a expressão mais direta do cultivo do homem seja representada através dessa fórmula. Ora, só quem vivenciou até a medula o pessimismo e seus correlatos teóricos – como, p.ex., a doutrina da imutabilidade do caráter – pode, da maneira mais saudável, numa espécie de conquista e vitória sobre o pessimismo, falar em estilizar o próprio caráter. Isso porque o aforismo é uma alusão direta a Schopenhauer, embora não explicitamente confessada.⁴²⁶ Primeiramente, levar adiante essa “arte grande e rara” de “dar estilo ao caráter” é obviamente considerar a própria vida como obra de arte, no rigoroso sentido de um exercício de cultivo sobre si.⁴²⁷ Porém, essa “necessidade” não é atingida pelos “caracteres fracos, nada senhores de si”. O pressuposto nuclear para essa arte rara é precisamente ter

⁴²³ Cf. Salaquarda, J. *Der ungeheure Augenblick*, p. 330: “O Demônio lembra ao homem [...] a sua própria divindade, ou seja, ele anuncia ao homem a possibilidade e a tarefa de se tornar o além-do-homem. O demônio é aquela instância em um homem que se desprende das antigas ligações e vive de modo experimental, que o estimula a não mais viver sem metas e superar o niilismo, por um lado, e a não mais acreditar, por outro lado, em uma meta dada a ele previamente, mas sim a tomar-se a si mesmo como meta, a tomar como meta a realização do tão esperado Si-mesmo” [Der Dämon erinnert den Menschen [...] an seine eigene Göttlichkeit, bzw. Er verkündet ihm die Möglichkeit und Aufgabe, sich zum Übermenschen zu machen. Der Dämon ist diejenige Instanz in einem Menschen, der bereits seine alten Bindungen abgeworfen hat und versuchend-experimentierend lebt, die ihn dazu ermuntert, einerseits nicht ziellos zu leben und dem Nihilismus zu verfallen, andererseits auch nicht an ein ihm vorgegebenes Ziel zu glauben, sondern sich sein eigenes, der Realisierung harrendes Selbst zum Ziel zu nehmen].

⁴²⁴ KSA 9, 11[143] p. 496: „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln“.

⁴²⁵ GC 290. No fragmento preparatório, KSA 14, p. 265, Nietzsche se refere também à “alegria em relação a tudo que é análogo” a “*estilizar*” o caráter, dentre elas, a arte de “jardins” [Starke Naturen suchen sich zu *stilisieren* und haben Freude am Analogen (in den Künsten, in ihren Gärten)].

⁴²⁶ Cf. Brusotti, M., *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 467, especialmente a discussão da nota 156 a propósito do tema do “caráter” em Schopenhauer.

⁴²⁷ GC 290. No aforismo Nietzsche caracteriza o estilizar o caráter como atividade artística: “É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico”.

escaldado dentro de si até mesmo a exigência de permanecer fiel a si mesmo, ao seu caráter. Tal prerrogativa pertence somente ao espírito que foi capaz de abandonar a sua “última virtude”: a probidade. Mas antes ele teve que ser suficientemente fiel a si mesmo para, somente agora, poder não dar mais satisfações a si.

O espírito raro – aquele que “pertence aos poucos que ainda são capazes de ‘vivências’”⁴²⁸ – é de tal modo senhor de si que a habilidade para se desprender do próprio caráter é visto como uma conquista, a vitória de alguém sobre sua probidade pessoal: “Deveríamos falar de ‘gênio’, preferencialmente, em relação aos homens em que o espírito, como em Platão, Spinoza e Goethe, aparece apenas *frouxamente ligado* ao caráter e ao temperamento, como um ser alado que pode facilmente separar-se deles e elevar-se bastante acima deles”.⁴²⁹ A conquista da liberdade de poder e “saber ocasionalmente perder-se”⁴³⁰ ou desligar-se do próprio caráter, ocorre na medida em que não perdemos de vista nossa hipótese da imprescindibilidade da *Erlebnis*. Aos que pouco viveram⁴³¹, ao contrário de desprender-se do caráter, puderam apenas falar do seu próprio caráter, “como Schopenhauer, por exemplo. Esses gênios não podiam voar além de si”.⁴³² O imprescindível, portanto, é um certo “*olhar puro, purificador*” que em hipótese alguma vem do “caráter e temperamento” pois está, inclusive, “geralmente em suave contradição com eles”: esse *pathos* não é um presente, esse olhar não é uma dádiva, ao contrário, há que se percorrer algo antes e conquistá-lo: “No entanto, esse olhar também não lhes foi dado de uma só vez: há uma **prática** e uma **pré-escola** do enxergar”.⁴³³ A “boa consciência” na

⁴²⁸ KSA 11, 25[8] p. 11: „vorausgesetzt, daß er zu den Wenigen gehört, die noch tief genug sind zu ‚Erlebnissen‘“. Cf. também KSA 11, 41[2]

⁴²⁹ A 497. Sobre essa questão, confira também Stegmaier, W., *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*, especialmente a nota 12.

⁴³⁰ GC 305. Intitulado “Autodomínio”, o aforismo se refere a mais extrema exigência de auto-defesa que alguém se impõe, toda vez que seu “autodomínio corre perigo”, pois daí “ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, perene guardião do castelo em que se transformou”. Essa “constante irritabilidade” é oriunda da mera percepção daquele que vê sua cerca arrebatada ou suas fragilidades expostas. Por isso, ele precisa se reafirmar tomando partido contra aquilo que o assalta e, portanto, convertendo-se em alguém que a todo instante se defende. Ora, segundo Nietzsche ele até “pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas casualidades da alma!”. O espírito que não sabe “ocasionalmente perder-se” é porque ainda não vivenciou o bastante para escaldar a incondicionalidade dentro de si; ainda não aprendeu a “*jogar fora*” (GC 27), ou “desprender-se”, a fim de que o novo tenha lugar. Cf. ainda HH II, AS 306: “Uma vez que se tenha encontrado a si mesmo, é preciso saber, de tempo em tempo, *perder-se* – e depois reencontrar-se: pressuposto que se seja um pensador”.

⁴³¹ Cf. A 481.

⁴³² A 497. O grifo é nosso.

⁴³³ Idem. O grifo é nosso.

transgressão e, sobretudo, a transgressão sem culpa, pertence àquele que primeiro rezou o credo da conversão. Ou seja, virar as costas ao mestre é, de fato, a melhor maneira de retribuí-lo, tal como fez Nietzsche com Schopenhauer. Não é possível cultivar a si mesmo, ou como diz Nietzsche “dar estilo ao caráter”, caso se mantenha fiel a ele. É preciso o *pathos da distância* em que a independência alcançada pelo espírito possa não mais se prender sequer a si mesmo: o exercício do cultivo sobre si, pois, é um “direito” a ser conquistado.⁴³⁴

Ainda no livro IV e estreitamente relacionado ao aforismo “Uma coisa é necessária”, está também o texto intitulado “A sólida reputação”. Trata-se da mesma hipótese, segundo a qual, é preciso o desprendimento também do próprio caráter a fim de conquistar o direito do exercício de cultivo. Por muito tempo a sociedade honrou “uma reputação sólida”, na medida em que o indivíduo fazia com que seu “caráter e sua ocupação” fossem “tidos por imutáveis”: “Nele se pode confiar, ele continua o mesmo [...] ela [a sociedade – JLV] presta o máximo de honras a essa *natureza de instrumento*, essa fidelidade a si mesmo, essa invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos”.⁴³⁵ O que se arroga o monopólio da virtude, teme se perder em meio do que é fortuito e casual: ele exige e se exige o mesmo comportamento, além de “*difamar* toda mudança”; sua prestação de contas é, no fundo, resultado da sua incapacidade de transgredir sem culpa e, por isso, uma tentativa silenciosa e sufocada de auto-convencimento.

Ora, mas nada é mais prejudicial ao cultivo de si do que precisamente uma “sólida reputação” e hábitos duradouros: quem não se livra do próprio caráter, ou da própria reputação, periga apodrecer com o traje de moralista no corpo; quem não solta a maçã, periga comê-la podre. Ao cultivo são necessárias habilidades mais sofisticadas, como por exemplo, “declarar-se a qualquer momento *contra* a sua opinião prévia e ser desconfiado

⁴³⁴ No Prefácio a *Humano II*, 5, Nietzsche usa uma fórmula que resume bem o *pathos* do excesso que, além de contribuir à mais intensa independência espiritual – seja do pessimismo, da moralidade, etc. – também autoriza alguém a voltar a ser pessimista ou moral, pois ele se sabe, doravante, independente o bastante para não mais se apaixonar por essas mesmas concepções: “Quem sofre não tem *ainda nenhum direito* ao pessimismo! [...] Otimismo para fins de restabelecimento, para alguma vez *poder* ser outra vez pessimista, entendeis isso?”

⁴³⁵ GC 296.

em relação a tudo o que em nós quer se tornar *sólido*”.⁴³⁶ Acrescente-se ainda que mesmo se o espírito experimentado tiver que dar ares de boa reputação, ele assim poderá fazê-lo com todo o “prazer na dissimulação”, sem qualquer remorso e ainda de bom grado. Ao contrário da culpa, ele transgride e tem a “falsidade com boa consciência”⁴³⁷, a falsidade na qual ele se permite “ações divergentes”⁴³⁸ ou mesmo decidir-se por um caminho só pra ter

⁴³⁶ GC 296: Originalmente, havia uma continuação desse aforismo que, no texto publicado, foi suprimido. No fragmento preparatório, KSA 14, p. 266, Nietzsche se refere aos americanos do norte numa clara alusão à Emerson, uma vez que o aforismo data da mesma época em que Nietzsche faz uma série de anotações sobre o poeta americano. Vem de Emerson a hipótese de que um homem precisa se transformar inúmeras vezes ao longo da vida, bem como incorporar em si inúmeros tipos. Na continuação do texto se lê: “ali também se concede finalmente mudar várias vezes suas opiniões e várias vezes ser um outro homem” e sem “correr o perigo de má reputação” [da wird man sich endlich auch gestatten, zehnmal seine Ansichten zu wechseln und zehnmal ein anderer Mensch zu sein. [...] keine Gefahr des bösen Leumundes].

⁴³⁷ GC 361. N’A *Gaia Ciência* Nietzsche emprega repetidas vezes o termo “boa consciência”, e não é por acaso. Cf. p. ex., em 77, 200, 222, 297 e 328. Todas as ocorrências se referem a esse *pathos* do excesso de vida que é capaz de se dissimular no seu contrário, pois é independente o suficiente para dar qualquer forma ao caráter e, inclusive, forma alguma. A boa consciência é, portanto, um sinal de distinção e a característica daquele que conquistou uma certa “sabedoria de vida”. No aforismo 77, p.ex., Nietzsche se refere ao “prazer com a máscara, a boa consciência de tudo o que é mascarado” dos gregos e, ao mesmo tempo, da superioridade que eles tinham justamente por serem capazes de amar a superfície “*por profundidade*” (GC Prefácio, 4). Em *Aurora* 306, Nietzsche classifica essa superioridade como o “ideal grego”: Que admiravam os gregos em Ulisses? Sobretudo a aptidão para a mentira e a represália astuciosa e terrível; o estar à altura das circunstâncias; quando for o caso, parecer mais nobre que os mais nobres; poder ser *o que quiser*” (Cf. também A 388, quando a referência é Veneza). A superioridade da mentira ou da irresponsabilidade consiste justamente em poder transformar-se “*no que quiser*”, cuja mutação é um direito e um privilégio daquele suficientemente desprendido e escaldado. Quem tem “sólida reputação”, torna-se hipócrita e envenenador ao mentir ou dissimular, além de se afogarem nas dores torturantes de consciência por conta do excesso de escrúpulos (cf. HH 637). Ainda n’A *Gaia Ciência* 297, toda forma de “boa consciência”, como por exemplo, “contradizer” “é um elevado sinal de cultura”. Na continuação, porém, Nietzsche destaca que também contradizer, mas sobretudo com “boa consciência” é uma conquista e o “maior dos passos do espírito liberto”: “Mas ser capaz de contradizer, ter *boa consciência* ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso?”. Ainda sobre a expressão “boa consciência”, notemos ainda que ela é a oposição da “má consciência”, ou seja, a característica daquele ainda preso nas malhas da culpa. Não é por acaso que são reiteradas vezes a ocorrência do termo “boa consciência”, sobretudo para denominar o estado daquele que escaldou em si o mesmo sentimento de culpa que o mantinha ligado à si e ao solo de veneração, ou seja, que é capaz de tratar a moral de forma “pitoresca” (*malerisch*), pois por muito tempo a manteve “represada” (*aufgestaut*) em si (KSA 9, 3[153]). A freqüente ocorrência da expressão “boa consciência” traz consigo toda alusão da superação do conceito de culpa que, como vimos já anteriormente, também se faz no *pathos*, ou melhor, é prerrogativa daquele que a escaldou em si. Num fragmento preparatório e suprimido do texto publicado em GC 277 – intitulado “Providência pessoal”, KSA 14, p. 267 –, ao ser capaz de afirmar que “tudo é necessário” bem como o destino de tudo o que se sucede, Nietzsche acrescenta: “e iludir a mim mesmo” [und mich selber zu betrügen]. Ora, primeiro que dizer que “tudo é necessidade”, como vimos, impede qualquer possibilidade de julgamento e mesmo de culpa, dada a irresponsabilidade de toda ação. Além disso, trata-se da mesma capacidade daquele que superou sua “última virtude”, e que agora pode ser dar ao luxo da ilusão ou aparência (cf. GC 54), ou seja, iludir a si mesmo. Seja iludi-se ou dissimular-se, em todo caso se trata de uma irresponsabilidade superior e, sobretudo, de quem não está mais preso ao caráter, ou até mesmo o extinguiu (GC 361).

⁴³⁸ A 149.

que seguir por outro, pois “há muito ele resolveu não levar os próprios desejos e planos muito a sério”.⁴³⁹

Segundo Nietzsche, a sólida reputação é característica daquele que não tem mais “estômago para vivências”⁴⁴⁰ e, por isso, incapaz de se alimentar de outros pratos; e mais: eles não sabem mais o que significa “vivenciar”.⁴⁴¹ Neste caso, a sólida reputação obriga a vivência de uma única e parca saúde, obriga a uma morada fixa e a hábitos duradouros: “Por outro lado”, escreve Nietzsche, “odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*”, e aí se incluem “modos de vida [...], um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única”.⁴⁴² Quando analisamos o movimento de desprendimento do espírito livre, Nietzsche havia registrado sobre a gratidão do espírito em não ter “permanecido ‘em casa’, ‘sob seu teto’”.⁴⁴³ A continuação do aforismo n’*A Gaia Ciência* traz igualmente o mesmo sentido, quer dizer, a gratidão pela doença que, sobretudo, escalda e torna experimentado o suficiente para a todo instante trocar a pele e ser “outro”⁴⁴⁴: “Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros”.⁴⁴⁵ Só o tremor da travessia por uma *Erlebnis* altera o caráter global da existência e, sobretudo, arranca alguém de sua casca, dos hábitos duradouros e da imutabilidade do caráter.

A metáfora da jardinagem significa cultivar a si mesmo tal “como um jardineiro suas plantas”⁴⁴⁶ e, inclusive, “pode-se lidar com os próprios impulsos como um

⁴³⁹ GC 303.

⁴⁴⁰ KSA 11, 25[8] p. 11.

⁴⁴¹ KSA 10, 13[1] p. 425: „Was ist ihnen noch ‚Erleben‘? [...] aber ihr Herz weiß nichts mehr davon“. Cf. ainda KSA 10 9[6].

⁴⁴² GC 295.

⁴⁴³ HH Prefácio, 5.

⁴⁴⁴ GC 307: “Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade. [...] Mas talvez esse erro, quando você era outro – **você é sempre outro, aliás** –, lhe fosse tão necessário quanto as suas ‘verdades’ de agora [...]: *você não precisa mais dela*. [...] Quando exercemos a crítica é [...] uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca”. Chamemos atenção a dois aspectos desse trecho, que novamente justificam nossa hipótese: por um lado, a concepção de que o homem “é sempre outro” e, por outro lado, a idéia de que “quebrar a casca” até não mais “precisar da verdade”, pressupõe, porém, ter primeiro amado com todas as forças a verdade.

⁴⁴⁵ GC 295. Cf. ainda GC Prefácio, 3: “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”.

⁴⁴⁶ KSA 9, 7[30] p. 324: “Eu posso tratar a mim mesmo como um jardineiro suas plantas [...]. Posso ter a tendência de tratar artisticamente, e dessa forma proceder a uma jardinagem para comigo mesmo, ou fazer

jardineiro”.⁴⁴⁷ Em todo caso, a jardinagem pressupõe sempre a estilização, que por sua vez, implica, necessariamente, poder superar a “doutrina da imutabilidade do caráter”.⁴⁴⁸ De qualquer modo, a criação do novo ou o cultivo de si mesmo ocorre através do percurso por essas *Erlebnisse*. Todos esses aforismos do livro IV aludem, repetidamente, à idéia de cultivo e, com ela, o pressuposto de alguém “experimentado” ou “escaldado” que **pode** se converter em seu contrário, que pode vestir a roupa pessimista, ou romântica, ou moralista, mas igualmente pode trocá-las inúmeras vezes, e sempre com “boa consciência”, ou seja, sem “má consciência” ou culpa.

O advento do novo consiste em um trabalho de cultivo sobre si, porém, necessariamente, não pode prescindir do *pathos da distância* oriundo da travessia por uma *Erlebnis*, pois precisamente esse *pathos* que se converte em fonte de cultivo e criação. Quando Nietzsche pergunta também n’*A Gaia Ciência* se “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora”, ele contrapõe dois tipos de criação: se a “causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*”.⁴⁴⁹ Conquistado com a travessia pela *Erlebnis*, o *pathos* da abundância cria o novo e a si mesmo, ao mesmo tempo em que pode travestir-se inúmeras vezes e tornar a passar por outros tantos tipos de vida. O *pathos* da destruição é a dinâmica característica do cultivo de si; sua “renúncia” é a dissimulação que tanto dá ao espírito a capacidade de “voar *acima* de nós”, quanto também a distância necessária para aspirar “a um mundo mais elevado [...], mais longe e mais alto que todos os homens da afirmação”.⁴⁵⁰

No livro IV Nietzsche se refere ao “homem da renúncia” como “*Excelsior!* [cada vez mais alto!]”, ou seja, aquele que **precisa** percorrer muitas saúdes, para não “estacar ante uma sabedoria última, uma bondade última, um último poder”. A continuação do aforismo remete à nossa hipótese da abundância: “homem da renúncia, em tudo você quer

secar” [Ich kann mich ganz so behandeln wie ein Gärtner seine Pflanzen: Ich kann den Hang, so gärtnerhaft gegen mich zu verfahren, künstlich pflegen oder verdorren machen].

⁴⁴⁷ A 560.

⁴⁴⁸ A 560.

⁴⁴⁹ GC 370. No mesmo aforismo, o *pathos* do excesso precisa destruir justamente para fazer vir à luz o novo: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição [...]; 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”.

⁴⁵⁰ Cf. GC 27. Segundo Nietzsche, cultivar a si mesmo também significa “saber terminar” (GC 281), na medida em que damos espaço ao novo quando efetivamente terminamos algo.

renunciar? [...]. Existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique onde até então escoava: desde esse instante ele sobe cada vez mais. Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais”.⁴⁵¹ Ora, Zaratustra só desce a montanha depois que acumulou mel em excesso e precisa de mãos para distribuí-lo; da mesma forma, o homem vai mais alto quando acumula, tal como a água represada, o *pathos* da abundância.

Como se vê, o livro IV d’*A Gaia Ciência* expressa da melhor maneira o que entendemos por cultivo e, além disso, por um cultivo que se dá num âmbito estético e ético. É provável, como escreve Nietzsche, que este espírito seja de tal modo cultivado e de tal modo elevado que se torne inclusive “incompreensível”.⁴⁵² À essa incompreensibilidade Nietzsche acrescenta: “Eis precisamente a nossa sina”⁴⁵³, ou seja, ao “*destino* da tarefa” de se ‘tornar o que é’ através do cultivo experimental pelas *Erlebnisse*, **tem** também como “sina” precisamente se tornar incompreensível: “Tal é a nossa sina, como disse: nós crescemos até *às alturas*; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade [...], muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa fatalidade*”. Só quem possui *Erlebnisse* verdadeiramente intensas e originais é capaz de se elevar “*às alturas*”, “cada vez mais alto!”, a ponto de se tornar incompreensível, cujo *pathos* se revela, tal como a tarefa de se tornar o que é, um destino. Comunicar uma vivência e ser entendido é simplificação; mas a incompreensibilidade é sinal de originalidade e de alguém que conquistou o privilégio de poder viver por experiência: “Somos confundidos com outros – nós mesmos crescemos, mudamos continuamente, largamos a velha casca, trocamos de pele a cada primavera, tornamo-nos cada vez mais jovens, mais futuros, mais elevados, mais fortes, impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade [...], enquanto abraçamos cada

⁴⁵¹ GC 285.

⁴⁵² KSA 9, 6[158] p. 237: “Cada indivíduo, ao contrário, não deveria ser a tentativa de *alcançar uma espécie mais elevada do que a do homem*, de tal modo que possa ser sua coisa mais individual? Minha moral seria aquela de *acolher* o caráter geral do homem e especializá-lo até o ponto de se tornar incompreensível aos outros (e, com isso, objeto de vivências, admiração e ensinamento a si)” [Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen allgemeincharakter immer mehr zu *nehmen* und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)].

⁴⁵³ GC 371.

vez mais carinhosamente e mais amplamente o céu, absorvendo cada vez mais avidamente a sua luz com todos os nossos ramos e folhas”.⁴⁵⁴

Seja como arte da jardinagem ou escultor de si mesmo, seja estilizando o caráter ou até o extinguindo, ou renunciando à sólida reputação em proveito dos hábitos breves, ou ainda a renúncia que vem da abundância de vida, cada uma dessas configurações de cultivo pressupõem, todavia, um movimento de *Erlebnis* que é tanto estético quanto ético: ao vivenciar, o homem assume o destino da tarefa de se tornar o que é, mesmo que seu destino também seja a incompreensibilidade. Com base nessas questões, é possível agora analisarmos uma concepção de homem que resulta da compreensão do cultivo de si através das *Erlebnisse*.

2.4.O HOMEM COMO UMA SOMATÓRIA UNITÁRIA DE *ERLEBNISSE*

O homem pode “criar várias *formas*” através do exercício do cultivo de si, desde que tenha conquistado a si mesmo.⁴⁵⁵ A princípio, a fórmula ‘tornar-se o que se é’ não pode sequer entrever uma concepção de homem, na medida em que este é sempre um horizonte aberto e indeterminado e, além disso, se a tarefa de ‘tornar-se o que se é’ é assumida como um destino, aquilo que alguém se tornou também não pode ser querido de outro modo, nem ser o desdobramento intencional de um “Si”. O próprio Nietzsche deixou uma imensa lacuna na concepção de além-do-homem, pois nunca o explicou sistematicamente, apesar do termo ocorrer inúmeras vezes. Tal como o eterno retorno, a concepção de além-do-homem é freqüentemente apenas evocada, mas não explicada. Porém, não está em questão definir o conceito de além-do-homem e, como veremos no terceiro capítulo, Nietzsche de fato não poderia ter explicado sistematicamente o conceito, a não ser mesmo de maneira evocativa e apenas como “signo”. Antes disso, trata-se de traçar as linhas gerais que correm na esteira da nossa concepção anterior do cultivo através das *Erlebnisse*, cujo pressuposto mais básico, todavia, é que o homem efetivamente atravesse por *Erlebnisse* capazes de

⁴⁵⁴ GC 371.

⁴⁵⁵ A 437: “Quem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo – mas sabe que assim confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder*”. Cf. ainda KSA 9, 8[22].

transformá-lo, tal como, por exemplo, a incorporação do eterno retorno. A vida resulta empobrecida para aquele que é incapaz de vivências.

Não se trata também de atravessar uma única vivência, mas uma somatória de “destinos e convulsões” ou ter “um punhado de saber e uma sacola plena de experiências”⁴⁵⁶, na medida em que a jardinagem de si mesmo pressupõe estilizar o caráter ininterruptamente: não se perca de vista que quem permanece o mesmo, é porque dá preferência à sólida reputação e exige de si e dos outros hábitos duradouros. Neste caso, é preciso considerar o homem como uma somatória unitária de vivências, produto das suas mais variadas peregrinações pela seara do romantismo, pessimismo, cristianismo, etc., de tal modo que ele tenha cada uma dessas vivências ou “tipos de vida” escaldada e curtidas dentro de si mesmo, formando uma espécie de “depósito de fantasias”.⁴⁵⁷ Segundo Nietzsche, o homem precisa ser de tal modo sintético e integrador, que a capacidade para “sentir o conjunto da história humana como *sua própria história*” caracterizaria a sua “futura humanidade”.⁴⁵⁸ Um detalhe fundamental nessa concepção é que ela traz consigo a gratidão e a afirmação de todo ‘foi assim’, o reconhecimento do “necessário” na fórmula que diz: “o tornar-se arrasta atrás de si o haver sido”⁴⁵⁹ e, portanto, a confissão de um agradecido pelas mais variadas vivências que atravessou, sem que tenha outra coisa a dizer a não ser: “eu mesmo não quero tornar-se diferente”.⁴⁶⁰ Se ‘tornar-se o que se é’ é assumido como um destino, o resultado final dessa jardinagem sobre si precisa, igualmente, ser afirmado como necessário.

Na primavera/outono de 1881, Nietzsche escreve um fragmento intitulado “Para o ‘esboço de uma nova forma de viver’ ” em quatro livros, sendo que o último contém: “a *transformação* ininterrupta — você deve atravessar por vários indivíduos em um breve espaço de tempo”.⁴⁶¹ O esboço de uma “nova forma de viver” foi escrito à mesma época e

⁴⁵⁶ A 449.

⁴⁵⁷ ABM 223.

⁴⁵⁸ GC 337.

⁴⁵⁹ A 49.

⁴⁶⁰ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

⁴⁶¹ KSA 9, 11[197] p. 519: „Zum ‚Entwurf einer neuen Art zu leben‘. [...] Die unablässige *Verwandlung* — du musst in einem kurzen Zeitraume durch viele Individuen hindurch“. Este fragmento foi escrito em 26 de agosto de 1881, em Sils-Maria. Cf. também KSA 9, 11[276] p. 547: “A transformação do homem precisa de milênios para a formação de um tipo, ou então gerações: finalmente, ao longo da vida o homem atravessa por *vários* indivíduos” [Die *Verwandlung* des Menschen braucht erst Jahrtausende für die Bildung des Typus, dann Generationen: endlich läuft ein Mensch während seines Lebens durch *mehrere* Individuen].

lugar do primeiro plano sobre o eterno retorno e, de fato, essa concepção não ocorre antes de agosto de 1881.⁴⁶² Trata-se de uma “nova forma de viver” que nasce estreitamente vinculada à seara da “necessidade” ou do amor ao destino de todas as coisas, e, sobretudo, da “necessidade” em relação àquilo mesmo que o indivíduo vivencia, que nunca pode ser única e nem permanente. Mais interessante também é que o fragmento coincide com o nascimento do personagem Zaratustra, cujo advento ocorre associado tanto ao eterno retorno quanto às “*indicações para uma nova vida*”, tal como Nietzsche escreve no texto imediatamente anterior, intitulado “**Meio-dia e eternidade**”: “Zaratustra nasceu no lago de Urmi e, aos trinta anos de idade, abandonou sua terra natal e foi à província de Ária e por dez anos viveu de sua solidão na montanha de Zend-Avesta”.⁴⁶³ Essas anotações são da mesma época da finalização do livro IV d’*A Gaia Ciência*, que como vimos, representa o melhor experimento de Nietzsche em relação ao cultivo do homem. Essas informações nos são úteis especialmente para enfatizar a relação dessa nova concepção de homem com o destino da tarefa de se tornar o que é.

Do fragmento mencionado é importante ressaltar duas questões: por um lado, a informação que não basta uma vivência ou atravessar por apenas um tipo humano. Ao invés disso, trata-se da capacidade de “*afirmar* vossas condições de vida e casualidades, para então se transformar em outra: não basta ser *Um* homem [...], mas a partir de um se tornar outro e vivenciar *uma série de seres!*”.⁴⁶⁴ O mesmo também vale para a vivência de “*uma série de ideais*”⁴⁶⁵ no sentido de alguém que veste outras tantas fantasias e as escalda dentro

⁴⁶² KSA 9, 11[141]. O primeiro plano para o “eterno retorno” é do início de agosto de 1881, também em Sils-Maria.

⁴⁶³ KSA 9, 11[195] p. 519: „**Mittag und Ewigkeit.** *Fingerzeige zu einem neuen Leben.* Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta“.

⁴⁶⁴ KSA 9, 11[304] p. 558: „*Saugt* eure Lebenslagen und Zufälle aus — und geht dann in andere über! Es genügt nicht, *Ein* Mensch zu sein [...] Aber aus Einem in einen Anderen übergehen und *eine Reihe von Wesen* durchleben!“ Cf. também KSA 9, 13[3] registrado no grupo de fragmentos sobre a leitura que Nietzsche fez de Emerson, que por sua vez, tal como vimos no primeiro capítulo, exerce influência direta em Nietzsche.

⁴⁶⁵ KSA 9, 11[258] p. 539: „Er muß durch eine Reihe von Idealen hindurch“. Sobre o tema, confira Visser, Gerard. *Nietzsches Übermensch: die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen*. In: Nietzsche-Studien 28(1999) p. 100-124. O autor analisa o homem, dentre outras coisas, a partir do aforismo 113 d’*A Gaia Ciência* e se refere também à exigência de possuir inúmeros “seres” dentro de si, pois o aforismo se refere à unidade entre “forças artísticas e a sabedoria prática”, bem como “o pensamento científico” reunidos em um “sistema orgânico mais elevado” (GC 113). Assim, “Pensamento científico é para nós a atividade do *erudito*; consideramos forças artísticas como dom do *artista*; e falamos de sabedoria prática preferencialmente ao *legislador*”. (p. 109). [Wissenschaftliches Denken ist für uns eine Aufgabe des *Gelehrten*; künstlerische Kräfte betrachten wir als die Gabe des *Künstlers*; und praktische Lebensweisheit sprechen wir vorzugsweise dem *Gesetzgeber*]. E relacionando ao além-do-homem escreve: “A visão de

de si. Ora, essa concepção só poderia, de fato, surgir à época do livro IV d' *A Gaia Ciência*, pois ali estão lançadas as premissas do cultivo do homem sob a rubrica da “necessidade” de “dar estilo ao caráter”. A vivência de vários ideais ou diferentes “saúdes” confere ao homem, “por experiência”, “olhos” característicos da consideração estética e “mãos”⁴⁶⁶ típicas do escultor de si mesmo. A travessia por vários “seres” pressupõe, pois, utilizar cada um dos anteriores como uma “função”. Se não basta ser “um” homem, diz Nietzsche, “então deves ser alguém que tenha caminhado por *muitos* indivíduos e que este último *utilize* todos os anteriores como função”.⁴⁶⁷ Porém, compreender essa sentença pressupõe a analisarmos à luz do movimento de *Erlebnis*. Só quem foi pessimista ou romântico até a medula e esaldou essas fantasias ou ideais dentro de si, pode se desprender e, de quando em quando, voltar a vestir tais ideais com toda “boa consciência”. É importante lembrar, por fim, que a vivência desses ideais ou seres nunca se dá como um “querer vivenciar”, como vimos; ao contrário, segundo Nietzsche, se “possuímos em nós o *esboço* de **várias**

Nietzsche do além-do-homem se referiu, pois, a uma essência que se comporta de tal como em relação ao mundo e a si mesmo, que não apenas a vontade de verdade se tornou *plenamente instinto*, mas também a vontade de beleza e a vontade de justiça. *Porém, o decisivo aí é que estes instintos se transformaram uns nos outros entre si*” (p. 111). [Nietzsches Vision vom Übermensch hat sich also auf ein Wesen bezogen, das sich derart zur Welt und zu sich selbst verhält, daß darin nicht nur der Wille zum Wahren, sondern auch der Wille zum Schönen und der Wille zum Gerechten *vollkommen zu Instinkt* geworden sind. *Entscheidend dabei ist jedoch, daß diese Instinkt einander gegenseitig transformiert haben*].

⁴⁶⁶ GC 249. No aforismo Nietzsche se refere ao “suspiro do homem do conhecimento”. A alusão aos “olhos” e “mãos” já havia sido registrada no aforismo intitulado “Nossa derradeira gratidão para com a arte” (GC 107), onde há a mais explícita alusão de que só como “fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” e, além disso, a “boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno”, pois através da “arte nos são dados olhos e mãos”. Essa habilidade, ou melhor, a “boa consciência” para *poder* considerar-se esteticamente, ocorre somente “mediante muitos indivíduos”, como Nietzsche escreve no aforismo citado, ou “várias pessoas” [aus vielen Personen], como ocorre no fragmento ligado à ele, KSA 9, 11[65]. Cf. ainda KSA 9, 13[7].

⁴⁶⁷ KSA 9, 13[5] p. 619: „So musst du es als einer, der durch *viele* Individuen gegangen ist und dessen letztes Individuum alle früheren als Funktionen *braucht*“. Cf. também Kaulbach, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, p. 75. Na p. 126, o autor interpreta a questão do “amor fati como amor à eternidade”, que por sua vez, possuiria precisamente a unidade de tudo em si: “A fisionomia da ‘eternidade’ traz a ampla unidade dionisiaca na multiplicidade de formas de vida possíveis. [...] Cada momento na imagem desse processo circular mostra não apenas à natureza, mas também à história humana e suas interpretações de mundo, o correto ‘point de vue’, a ‘abundância e poder transbordante’ que se localiza na força de reunião de todas as possíveis concepções de vida e mundo em geral” [Die umfassende dionysische Einheit in der Vielheit der möglichen Lebensformen trägt die Physiognomie der ‘Ewigkeit’ [...]. Jeder Augenblick im Bilde dieses kreisartigen Prozesses nicht nur der Natur, sondern der menschlichen Geschichte und der in ihr vertretenen Weltinterpretationen zeigt dem richtigen ‚point de vue‘ die ‚überströmende Fülle und Mächtigkeit‘, die in der Kraft der Zusammenfassung aller überhaupt möglichen Lebens- und Weltkonzepte liegt]. (cf. também p. 174).

peças” e que “a cada instante de nossa vida há ainda muitas possibilidades”, não está em nossas mãos controlar esses instantes, mas antes é “o acaso que *sempre* brinca junto!”.⁴⁶⁸

Por outro lado, ressaltamos que se trata de um processo denominado como “*transformação* ininterrupta”. Trata-se do caráter de “abertura”⁴⁶⁹ que permeia tanto o processo de travessia pelas vivências quanto a compreensão do próprio homem. Essa abertura deve ser compreendida no rigoroso sentido de que cada época, ideal ou tremor pelos quais o homem atravessa, apesar de parecerem “que ele é o único estado então possível e razoável para nós”, nunca se configura em “*ethos*” definitivo, mas sim apenas o “*pathos*”⁴⁷⁰ que jamais é instrumentalizado pela razão sob a forma de intencionalidade, ou conceitualmente sistematizado de maneira imediata. Na medida em que o homem é “sempre outro”⁴⁷¹, a tarefa de definir o homem passa a ser uma luta inglória, a não ser que o faça astutamente de maneira negativa. Se o ponto de partida de análise do homem como somatória de vivências é *pathos*, como vimos, não cabe qualquer intencionalidade no processo de se tornar o que é, mas só a afirmação do necessário em todo acontecer, inclusive em relação àquilo que ele mesmo se tornou, sem que o quisesse de outra maneira. Cada travessia por um ideal, um “*ser*”, uma *Erlebnis*, enfim, não se instrumentaliza como *ethos*, a não ser sob a forma de exigência por algo incondicional a qualquer custo. Segundo Nietzsche, essa é uma tendência típica daquele ao qual falta o *pathos da distância*, ou seja, uma “distância” tal que é conquistada exclusivamente por aquele que está suficientemente aprofundado ou escaldado, sem que precise falar a “linguagem do fanatismo”.⁴⁷²

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche classificou essa ausência de *pathos*, como a veneração que a alma jovem e fanática faz “sem a arte da nuance, que constitui nossa

⁴⁶⁸ KSA 11, 25[120] p. 45: „Wir enthalten den *Entwurf* zu **vielen** Personen in uns. [...] Von jedem Augenblick unseres Lebens aus giebt es noch viele Möglichkeiten: der Zufall spielt *immer* mit!“.

⁴⁶⁹ KSA 9, 6[147] p. 234, especialmente onde Nietzsche escreve sobre a “*liberdade* artística” de “podermos, a partir de todas as nossas forças, criar várias *formas*, ou também a ausência de qualquer forma” [Wir können aus allen unseren Kräften viele *Gestalten* formen, oder auch die Absenz der Gestalt. Es giebt eine gewisse künstlerische *Freiheit* in der Vorstellung unserer Muster, die wir erreichen können].

⁴⁷⁰ GC 317.

⁴⁷¹ GC 307.

⁴⁷² KSA 9, 3[1] p. 47: „sie [os antigos escritos de Nietzsche – JLV] sprechen die Sprache des Fanatismus“. Cf. também KSA 9, 10[E94] p. 435s. e Brusotti, M. *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich: Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881*. In: Borsche, T.; Gerratana, F. u. Venturelli, A. (Hrsg.): *„Centauren-Geburten“: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York, 1994. p. 435-460.

melhor aquisição na vida”.⁴⁷³ A pobreza na arte de nuances⁴⁷⁴ implica na incondicionalização de todas as coisas, ou seja, “o pior dos gostos, o gosto pelo incondicional”, e acaba-se por “atacar de tal modo com Sins e Nãos as pessoas e as coisas: [...] a ira e a reverência, que são próprias da juventude, parecem não descansar enquanto não tenham falseado as pessoas e coisas de maneira tal que possam nelas se desafogar”. Passados alguns anos, a sensação de ter “chegado” em algum lugar, graças à virtude da probidade⁴⁷⁵, é tão intensa quanto a intensidade das decepções sentida depois que, finalmente, ela “se volta desconfiada contra si mesma”. Ainda de forma inocente, a alma se martiriza tentando compreender como pode ter se dedicado a uma “cegueira voluntária!” naqueles anos de pobreza de nuances, numa suposta sensação de que, agora, teria finalmente atingido o *ethos* da vida, o ponto definitivo: a probidade, aparentemente, foi quase escaldada e abandonada por completo. Neste ponto, o espírito toma “partido, toma[mos] partido por princípio, *contra* a ‘juventude’”. Porém, acrescenta Nietzsche ao final, “um decênio depois: e compreendemos que tudo isso também – era ainda juventude!”.⁴⁷⁶

Por mais que o homem se esforce em intencionalizar um *pathos*, sempre será desarmado ao se deparar com um contexto em que se impõe ininterruptamente como juventude, sem que ele chegue em qualquer lugar definitivo. Como mais uma característica de *pathos*, o destino é o meio através do qual o homem assume a tarefa de se tornar o que é,

⁴⁷³ ABM 31. Importante lembrar que um conceito para nuance é também *pathos*. Cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*, p. 171: „Ein Begriff für die nuance ist auch *Pathos der Distanz*“.

⁴⁷⁴ Cf. A 495, em que Nietzsche se refere também à “infantilidade” da alma fanática em tornar os “mestres e orientadores” incondicionais. E arremata: “Por essa infantilidade temos de pagar caro depois: *temos de expiar nossos mestres em nós*”.

⁴⁷⁵ No aforismo 31 Nietzsche se refere ao “gosto pelo incondicional” como contra conceito de alguém que ainda não aprendeu “a pôr alguma arte nos sentimentos” e, sobretudo que não arriscam na experiência do “artificial: como fazem os veros artistas da vida”. Ao se referir às noções de artificial ou arte como contra conceito do incondicional, o que está na base dessa consideração é precisamente a probidade. Ora, n’*A Gaia Ciência* 107, a arte foi evocada como a “força contrária” que impede no homem a radicalização da “probidade”, cujo ponto de culminância seria a “náusea e o suicídio”. Não à toa nossa análise mostrou que mesmo a probidade deveria também ser escaldada pelo espírito, como mais uma vivência que alteraria suas condições de vida. A sedução da probidade ou da incondicionalidade na probidade, culmina na limitação e estupidez do homem: “Nossa probidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez!” (ABM 227. Tradução modificada). A arte, portanto, ou a experiência do “artificial”, é a força contrária que precisa ser conquistada por aquele que ainda se encontra na seara do fanatismo.

⁴⁷⁶ ABM 31. Este texto foi originalmente escrito como primeira parte para “*uma nova consideração extemporânea*” composta por 9 capítulos, especialmente para repensar Wagner, em agosto-setembro de 1885, KSA 11, 41[2]1, p. 669ss.

que parte, como vimos, do ponto em que ele “não suspeite sequer remotamente *o que é*” e, além disso, alcança um ponto igualmente não-racionalizável de se saber, previamente, o que se tornará. Nesse processo não há uma formulação conceitual através da intencionalidade. Mesmo que o homem se apresse em convencer-se do “*ethos*” que vive como o “único possível e razoável” para ele, cada *Erlebnis* seguinte o encaminha a outro *pathos*. Ora, o *pathos* mesmo da vida o desarma ininterruptamente e se impõe diante dele como a necessidade de reconhecer que, naquela época ou ideal, era justamente apenas “*pathos* e paixão”⁴⁷⁷, e nada definitivo. “Outrar-se” na mais rigorosa abertura é o que lhe apetece, mas sem saber em que vai se tornar.

Cada travessia por “*seres*”, ideais, *Erlebnisse*, enfim, precisa aprofundar de tal modo o espírito até convertê-lo no mais sintético e somador de todos os homens. Não se trata, pois, de mero turismo de burguês ocioso, mas da unidade de vivência em si, como “soma”: “Vivenciar muitas coisas: co-vivenciar muitos passados; vivenciar, como unidade, muita das vivências próprias ou estranhas: isso faz os homens mais superiores; eu os denomino ‘soma’ ”.⁴⁷⁸ Apesar de surgir apenas a partir de 1881, essa concepção é reafirmada até os últimos escritos, por exemplo, em *Ecce Homo*. Ali Nietzsche se refere às doenças pelas quais vivenciou, escrevendo, por um lado, que foi através delas que *deixou* “de ser um pessimista” e, por outro lado, conseguiu fazer “vingar” uma vida: “Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos [...]. De tudo o que vê, ouve e vivencia forma instintivamente *sua* soma”.⁴⁷⁹ Enfatize-se bem que a vivência unitária do homem até formar “*sua* soma” não ocorre através da instrumentalização de um processo, sob o signo da intencionalidade. Ao contrário, o “homem *sintético, somador, justificador*” ocorre no âmbito dos afetos e só como “*símbolo*”⁴⁸⁰ pode ser mencionado.

⁴⁷⁷ GC 317.

⁴⁷⁸ KSA 10, 5[1]30, p. 191: „Vieles erleben: Vieles Vergangene dabei miterleben; Vieles eigene und fremde Erleben als Einheit erleben: dies macht die höchsten Menschen; ich nenne sie ‚Summen““. Cf. ainda KSA 10, 4[74] e 10, 5[1]31.

⁴⁷⁹ EH *Por que sou tão sábio*, 2. Tradução modificada. Cf. ainda KSA 13, 15[39] e 13, 24[1]11.

⁴⁸⁰ KSA 12, 10[17] p. 462s.: „der Erzeugung des *synthetischen*, des *summirenden*, des *rechtfertigenden* Menschen“. Segundo Nietzsche o “*símbolo*” para este homem somador é precisamente a „palavra além-do-homem” [Mein Begriff, mein *Gleichniß* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort „Übermensch“].

Apenas o homem suficientemente escaldado pode ser “somador” ou ansiar por “totalidade”⁴⁸¹ como o clássico exemplo de Goethe que, apesar de ser “o mais abrangente” não abriga em si as vivências caoticamente ordenadas.⁴⁸²

O homem concebido por Goethe era um homem forte, de cultura elevada, hábil em todas as atividades corporais, que tem para si as rédeas na mão, que sente reverência diante de si mesmo¹¹; [...] o homem da tolerância, não por debilidade, mas por fortaleza, porque sabe empregar em proveito próprio aquilo que faria perecer a natureza mediana²¹; [...] Com um fatalismo alegre e confiado esse espírito que *se tornou livre* está imerso em tudo – [...] *esse espírito já não nega mais*³¹ [...]; Mas tal crença é a mais alta de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*⁴¹.

Esse trecho contém vários dos elementos teóricos que viemos analisando a propósito da vivência como *pathos*. Por isso a concepção do homem como somatória unitária de vivências é bem caracterizada por essa relação com Goethe. Vejamos. [1] A “reverência diante de si mesmo” é a característica do homem que alcançou o saudável “sentimento de distância”⁴⁸³ dentro de si que, no fundo, Nietzsche denominou a partir de *Além do bem e do mal* de “*pathos da distância*”.⁴⁸⁴ Essa característica da “alma nobre”⁴⁸⁵ não é um presente, mas sim, algo que primeiro pressupõe uma travessia e só como a conquista de um **direito** pode ser considerada. Trata-se do “grande *pathos*”, aquele em que o homem tem “reverência diante de si mesmo”⁴⁸⁶, do *pathos da distância*, cujo excesso perdulário de vida cria a partir da abundância. Ora, Goethe possui no corpo a marca distintiva de toda “auto-superação”, que é um “meio de ter e exigir reverência diante de si”.⁴⁸⁷ [2] Como “homem da tolerância”, Goethe só o poderia ser não por debilidade, mas por fortaleza, tal como a fórmula dos gregos que “eram superficiais – *por profundidade!*”⁴⁸⁸ Só aquele que é suficientemente forte pode travestir-se em fraqueza, sem ter que se apaixonar definitivamente pela própria fraqueza. **Poder** ser fraco e desfilar sua fraqueza com toda “boa consciência”, ou vestir a fantasia da debilidade sem que ela

⁴⁸¹ CI *Incursoes de um extemporâneo*, 49.

⁴⁸² Cf. KSA 12, 9[179] p. 443s.: „den *umfänglichsten, aber darum nicht chaotischen Menschen*“. Cf. ainda KSA 12, 9[178].

⁴⁸³ EH *O Caso Wagner*, 4.

⁴⁸⁴ ABM 257.

⁴⁸⁵ ABM 287: “*A alma nobre tem reverência por si mesma*”.

⁴⁸⁶ KSA 11, 35[24] p. 518: „das große Pathos, die Ehrfurcht vor sich selber“.

⁴⁸⁷ KSA 12, 7[5] p. 271: „die Selbstüberwindung, mit harten und furchtbaren Erfindungen: ein Mittel Ehrfurcht vor sich zu haben und zu verlangen: Asketik als Mittel der *Macht*“. Como se vê, este fragmento do final de 1886/primavera de 1887 menciona também a “estética como meio de *poder*”.

⁴⁸⁸ GC Prefácio, 4. Só pode amar a superfície aquele que já esteve nas profundezas: “Quem sabe que é profundo, busca clareza, quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro” (GC 173).

apodreça no corpo, é típico de quem atravessou essa mesma debilidade até a medula, mas que agora pode retirar a dissimulada fantasia quando quiser, visto que ela já está há muito escaldada dentro de si: uma *Erlebnis* não “melhora”, ela “aprofunda”. Ser “tolerante” à maneira de Goethe, portanto, pressupõe o mesmo movimento de *Erlebnis* que analisamos, que por sua vez, dá o privilégio de poder ser fraco por “fortaleza”. [3] Vivenciando tudo em si como uma unidade, Goethe assume dessa forma um “fatalismo” que, apesar de ter nas costas o “mais pesado dos pesos”, é assumido com jovialidade. Lembremos inicialmente que mesmo o caráter de “provisoriamente do homem”, na medida em que é empregado para “o ganho das mais elevadas forças” é precisamente “*fatalismo*: a forma mais extrema do ‘eterno retorno’”.⁴⁸⁹ Como unidade de vivências, o homem também se assume como “**ego fatum**”, que é igualmente o agradecimento ao qual, “olhando para trás”, o homem somador dedica tanto ao “destino” – sem querer que tenha sido diferente – quanto a “si mesmo” – num gesto de “reverência”.⁴⁹⁰ Além disso, o espírito não ganha de presente seu desprendimento, ao contrário, tal como Goethe, trata-se de compreender esse processo como um espírito que foi “*tornado livre*”⁴⁹¹. Ora, trata-se primeiro de percorrer a travessia por uma *Erlebnis*, cujo desprendimento é tanto uma “vitória” sobre si mesmo e sobre o “foi assim”, quanto a conquista do *pathos da distância* criador. Por isso que o espírito “*tornado livre*” está imerso em tudo: ele vivencia em si todo estranho e próprio como unidade. [4] Um espírito como Goethe contém em si o *pathos da distância*, e sua negação ou renúncia, como vimos, não vem da abnegação, pois um tal espírito “*já não nega mais*”; essa renúncia vem da abundância que cresce com a travessia pela *Erlebnis*: o homem somador, Nietzsche “batizou” de “*Dionísio*”. Trata-se da mais extrema forma de “*totalidade*” que “só é explicado [Dionísio – JLV] por um *excesso de força*”⁴⁹², e que reúne em si a reverência, a “boa consciência” para além de toda culpa, o amor ao destino e o aprofundamento conquistado pela travessia da *Erlebnis* e, obviamente, o próprio *pathos* da abundância.

Goethe é apenas um exemplo da consideração do homem como somatória unitária de vivências. Essa concepção, além disso, constitui o que no homem haveria de mais

⁴⁸⁹ KSA 11, 27[67] p. 291: „Eine solche vorläufige Conception zur Gewinnung der höchsten Kraft ist der *Fatalismus* (ego — *Fatum*) (extremste Form „ewige Wiederkehr“).“

⁴⁹⁰ KSA 11, 25[158] p. 55: „Dieselbe Ehrfurcht, die er, rückwärts schauend, dem ganzen Schicksal weiht, hat er sich selber *mit* zu weihen. **Ego fatum**“.

⁴⁹¹ EH *Humano, demasiado Humano*, 1.

⁴⁹² CI *O que devo aos antigos*, 4.

“humano”, o que seria o sentimento mais próprio à sua natureza, enfim, sua “futura humanidade”: “De fato, esta é uma das cores desse novo sentimento: quem é capaz de sentir o conjunto da história humana como *sua própria história* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído, do herói após a batalha que nada decidiu e lhe causou ferimentos e a morte do amigo”.⁴⁹³ Atingir a sabedoria dessa futura “humanidade” pressupõe o mais intenso sentimento de agradecimento a cada vivência que este homem escaldou dentro de si. Trata-se de reconhecer a imprescindibilidade de primeiro ter sido religioso ou ter rezado no santuário da metafísica, para só depois poder sacrificar no altar do incondicional cada um desses ideais ou vivências, na medida em que ele não mais se apaixona por essa seara, mas olha para além de si e de maneira desprendida: “Não menospreze ter sido religioso. [...] É preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz – de outro modo não é possível se tornar sábio. Mas é preciso poder olhar além delas, crescer além delas; permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos”.⁴⁹⁴ Mais uma vez, a *Erlebnis* é efetivamente o meio de cultivo do homem⁴⁹⁵, pois o “homem filosófico”, como diz Nietzsche, “impele

⁴⁹³ GC 337. Cf. também KSA 9, 17[4] p. 666: “Eu quero vivenciar toda a história na própria pessoa e apropriar-se de todo poder e domínio, não curvar-me nem diante de reis e nem de qualquer grandeza” [Ich will die ganze Geschichte in eigener Person durchleben und alle Macht und Gewalt mir zu eigen machen, mich weder vor Königen noch irgend einer Größe beugen]. Cf. também KSA 9, 17[2]. Estes fragmentos constam do caderno de enxertos do livro “Ensaio” de Emerson. Mais uma vez, é importante frisar a fonte na qual Nietzsche está bebendo.

⁴⁹⁴ HH 292. Em um póstumo do mesmo período, KSA 8, 23[160] p. 463, Nietzsche inclui também a metafísica e a história como mais um degrau ao qual consagrar agradecimento: “Eu quero me tornar *sábio* até os 60 anos. [...] Deve-se entender a religião e a arte — senão não se pode tornar-se sábio. Até mesmo a metafísica é um degrau sobre o qual devemos já ter estado. Igualmente a história e o relativo” [Ich will *weise* werden bis zum 60. [...] Man muss Religion und Kunst verstehen — sonst kann man nicht weise werden. [...] Ebenso ist die Metaphysik eine Stufe, auf der man gestanden haben muss. Ebenso die Historie und das Relativische]. Cf. ainda GC 300.

⁴⁹⁵ Cf. Schank, G. *op.cit.*, p. 345 se refere também ao agradecimento à travessia por ideais ou vivências anteriores, na medida em que isso também é uma forma de cultivo promotor da “elevação do homem”: “Primeiramente, a moral cristã traz consigo um ‘apequenamento’ do homem. Porém, logo que essas características tenham sido adquiridas pelo homem em uma nova síntese do homem futuro, então ela contribui para a elevação do homem” [Zunächst bringt die christliche Moral also eher eine ‘Verkleinerung’ des Menschen. Werden die dabei erworbenen Eigenschaften des Menschen jedoch in eine neue Synthese des zukünftigen Menschen aufgenommen, dann trägt sie zur Erhöhung des Menschen bei]. Além da religião, segundo o autor também „a forma de pensamento pessimista“ cultivava o homem e contribuiu à elevação. (p. 368)

todo o vivenciado em um geral” e “cresce”⁴⁹⁶ como uma corrente: ele precisa sentir toda a história como “*sua história*”:

Mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como o ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si [...]: tudo isso acolher em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas, perdas, esperanças, conquistas, vitórias da humanidade: tudo isso, afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento.⁴⁹⁷

Sejam mágoas ou conquistas, ideais e todo tipo de incondicionalidades, ou ainda “morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões”, o homem cultiva a si de tal modo que ele acaba se revelando um grande “depósito de fantasias”, apesar de perceber “que nenhuma delas lhe cai muito bem – está sempre mudando-as”.⁴⁹⁸ E é claro que nada poderia assentar, embora ele possa vesti-las ou mudá-las a hora em que bem entender: cada uma dessas fantasias foi suficientemente escaldada ou “experimentada” dentro de si, de modo que “romântico, ou clássico, cristão, florentino”, enfim, nenhuma delas vai se assentar em definitivo.

Como Nietzsche escreveu várias vezes, é provável que um tal homem se torne incompreensível, ainda que tal incompreensibilidade seja propriamente seu destino. Impossível dizer o que “é” este homem, por conta do seu amor às máscaras bem como ao fato de ser o mais oculto entre todos aqueles que se revelam. Para além de qualquer intencionalidade, mas sim como *pathos*, ‘tornar-se o que se é’ parte do não-saber “*o que é*” sem também saber o que se tornará, apesar de nada poder desprezar daquilo que vivenciou e nem ter querido de outra maneira. Como somatória de vivências, todas as formas são possíveis, mesmo que incompreensíveis. Enfatize-se, porém, que toda a mais genuína originalidade daquilo que o homem se tornou, assenta-se precisamente nessa incompreensibilidade, ou no destino de não ser compreendido. E aqui tocamos no nosso novo problema: como comunicar uma tal forma, com que linguagem uma tal vivência é comunicada, uma vez que este homem se torna algo tão incompreensível, que não se instrumentaliza na linguagem ordinária? Qual linguagem pode ser utilizada a fim de comunicar esse *pathos* da abundância?

⁴⁹⁶ KSA 11, 36[56] p. 573: „Aber ein philosophischer Mensch treibt alles Erlebte ins Allgemeine, alles Einzelne wächst zu Ketten“. Cf. ainda KSA 11, 34[204].

⁴⁹⁷ GC 337.

⁴⁹⁸ ABM 223.

Aqui colocamos “a verdadeira interrogação”, ou seja, que “o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*”⁴⁹⁹. A tragédia “*comece*”? Mas Zarathustra venceu o espírito de gravidade, o espírito de peso: ele foi capaz de fazer sucumbir a seriedade em proveito do riso, e por isso Nietzsche nos diz: “tenham cautela!”, pois ao invés da tragédia, que a “*paródia comece*, não há dúvida...”.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ GC 382.

⁵⁰⁰ GC Prefácio, 1.

CAPÍTULO 3: ‘TORNAR-SE O QUE SE É’: PARA ALÉM DA LINGUAGEM ‘EM COMUM’ E DA INTENCIONALIDADE

3.0. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nessa última parte da pesquisa, tentaremos dar conta de dois problemas que se originaram das premissas anteriores do texto, em especial a hipótese que compreende a fórmula nietzscheana de ‘tornar-se o que se é’ através da *Erlebnis*, e esta, por sua vez, como *pathos*: a) um problema que envolve linguagem e b) outro a questão da intencionalidade.

No que se refere à linguagem é preciso recordar que, *patheticamente*, ‘tornar-se o que se é’ é um conceito que não pode ser sistematizado ou instrumentalizado pela razão, na medida em que *pathos* é propriamente um contra-conceito à racionalidade. ‘Tornar-se o que se é’ é algo que se desdobra unicamente na vida e, portanto, *patheticamente* na *Erlebnis*.¹ Tão logo, porém, como vimos, uma vivência é conceitualizada, isto é, comunicada através de signos lingüísticos ‘em comum’, ela deixa de o ser, pois a comunicação conceitual des-individualiza o homem e converte a vivência em algo mediana, abreviada e vulgarizada. Por esse ponto de vista, o conceito de homem também é um conceito paradoxal, pois indefinível, sempre aberto, bem como um conceito que é fluido. No entanto, ao vivenciarmos, comunicamos e, além disso, o próprio Nietzsche comunica e escreve. Mas que linguagem empregar ao homem que se torna o que é, a fim de não vulgarizá-lo, resguardando a radical individualidade de uma vida, e sua originalidade? Por isso, *patheticamente*, ‘tornar-se o que se é’ implica colocar em questão também a própria linguagem, sobretudo se pensarmos uma linguagem que comunica aquele *pathos* da abundância anteriormente analisado. Não nos é mais lícito, pois, empregar a linguagem conceitual-ordinária para compreender a fórmula nietzscheana ‘tornar-se o que se é’, caso se queira entendê-la como *pathos*; não nos é mais lícito tornar a vida ‘comum’, retirando

¹ Daí o porquê, segundo Nietzsche, “o valor da vida não pode ser avaliado” (CI *O problema de Sócrates*, 2). Cf. também GC 301 e CI *A moral como contra-natureza*, 5. Ainda sobre esse ponto, cf. Bernat-Winter, H. *Nietzsche et le Problème des valeurs*. Paris: L’Harmattan, 2005. p. 74ss.

sua individualidade. Nossa hipótese é que a resolução desse problema pressupõe a análise do estilo da escrita filosófica de Nietzsche: a Nietzsches Schriftstellerei.

O outro problema se refere à intencionalidade. Como *pathos*, ‘tornar-se o que se é’, também como vimos, põe em suspensão a intencionalidade. Por isso “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”.² Não se trata de vivenciar algo como um ‘querer’ vivenciar. Não há projeto nem planejamento, pois não há intencionalidade, mas sim apenas **destino** e **fluidez**. Destino também é *pathos*³ e, portanto, propriamente a suspensão da intencionalidade.⁴ A fórmula ‘tornar-se o que se é’ é assumida por Nietzsche como “destino”: “Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente – é o que quer a minha vontade”.⁵ Além disso, é preciso compreender o homem também sob o conceito de fluidez.⁶ O homem que se ‘torna’ é algo que deve sempre ser pensado para além dele, de tal modo que, como *pathos*, também nunca pode ser conceitualizado, pois como fluidez seu sentido pode sempre ser deslocado, na medida em que suas condições individuais também se alteram.

² EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

³ Cf. Gerhardt, V., *Pathos und Distanz*, p. 8: “*Pathos* não significa apenas ‘paixão’, ‘afeto’ e ‘desejo’, mas no grego ele está tanto para ‘Erlebnis’ como também para ‘destino’”. [„Pathos’ nicht nur ‚Leidenschaft’, ‚Affekt’ und ‚Begierde’ bedeutet, sondern im Griechischen außer für ‚Erlebnis’ auch für ‚Schicksal’ steht“]

⁴ Cf. A 481.

⁵ *Za Das ilhas bem-aventuradas*, p. 101.

⁶ Stegmaier, W., *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Apesar de não ser empregado em língua alemã, o conceito *Fluktuanz* – que traduzimos por fluidez – faz uma alusão à palavra latina ‘substância’ somada à ‘fluxo’, significando então ‘substância em fluxo’: “O pensamento da fluidez responde, por um lado, ao pensamento metafísico da substância, o pensamento de uma unidade incondicional e independente em todas as mudanças [...]. Por outro lado, ele responde ao pensamento de desenvolvimento científico, na medida em que, a partir de um conceito crítico de vida, pensa essa ‘unidade independente’ no fluxo de suas condições de vida, o fluxo através do qual sua independência é novamente contestada e, ao mesmo tempo, que possibilita uma contestação sempre de uma maneira diferente” [Der Flutuanz-Gedanke antwortet nach der einen Seite auf den metaphysischen Gedanken der Substanz, den Gedanken einer unbedingt selbständigen Einheit in allen Veränderungen und all dieser Veränderungen. Er antwortet nach der anderen Seite auf den wissenschaftlichen Entwicklungsgedanken, indem er vom kritischen Begriff des Lebens aus die selbständige Einheit im Fluß ihrer Lebensbedingungen denkt, dem Fluß, durch den ihre Selbständigkeit immer neu angefochten und zugleich auf immer neue Weise ermöglicht wird] (p. 190s.) Trata-se, pois, de um pensamento que se refere a algo que nunca pode ser desvinculado da pressão do tempo, da história e suas sempre mutáveis condições de vida, de modo que o “pensamento da fluidez” passa a “expressar a mutabilidade da essência de uma unidade de vida em sua rede vital e, com isso, a liberdade da vida e da história” [Der Flutuanz-Gedanke drückt die Beweglichkeit des Wesens einer Lebenseinheit in ihrem Lebensgeflecht und dadurch ‚die Freiheit des Lebens und der Geschichte’ aus]. Assim, tão logo se alterem as condições de vida ou mesmo as condições de emprego de um conceito, seu sentido também será continuamente deslocado. Portanto, sob a pressão do tempo, o sentido se desloca sem que se possa fixar um conceito de uma vez por todas, tomando-o apenas como mero signo sempre fluido. Cf. também GM II, 12.

A análise do homem que se ‘torna’ sob o signo do *pathos* implica, pois, enfrentar tanto a linguagem quanto a intencionalidade. Nossa hipótese é que os elementos dessa solução se encontram personificados na figura de Zaratustra de Nietzsche. Zaratustra ensina que não ensina, e seu destino é denominado por Nietzsche como uma “vivência”⁷, alguém que vivencia algo, mas que não pode ser compreendido.

3.1. O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA COMUNICAÇÃO DAS VIVÊNCIAS INTERNAS: ANÁLISE DE ABM 268, GC 354 e 381.

3.1.1. O projeto crítico de inversão da compreensibilidade

A abordagem do problema da linguagem se estrutura a partir de três aforismos importantíssimos: o aforismo 268 de *Além do bem e do mal* e o 354 e 381 pertencentes a um dos textos mais maduros de Nietzsche: o livro V d’*A Gaia Ciência*. Do ponto de vista metodológico, optamos por analisar sistematicamente cada um desses aforismos⁸, bem como os fragmentos póstumos que os rodeiam, através de duas questões que se abrem a partir do problema lingüístico a propósito da comunicação da vivência: por um lado, o esforço nietzscheano pela inversão do problema da compreensibilidade e, por outro lado, um enfoque específico sobre o que se refere à sua forma de escrita filosófica (*Schriftstellerei*).

A inversão do problema da compreensibilidade se refere ao questionamento que Nietzsche faz, segundo o qual qualquer um poderia compreender bem a um outro se assim o quisesse e se este outro se fizesse suficientemente claro. O discurso filosófico se caracteriza precisamente por essa pretensão de meta-compreensibilidade ou ainda de uma compreensão supra-individual, na medida em que uma doutrina ou sistema pressupõe que alguém pode perfeitamente ser compreendido universalmente.⁹ Essa vontade de doutrina ou

⁷ Za *O viandante*, p. 161.

⁸ Sobre essa metodologia, cf. Stegmaier, W. *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007) p. 80-94, bem como do mesmo autor „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. In: Nietzsche-Studien 33 (2004) p. 90-128. Aqui a p. 97.

⁹ Assim procedeu Kant em “*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*”, A 417, 418. In: *Werkausgabe in zwölf Bänden*. Bd.6. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.: “A voz da razão (dictamen rationis) fala claramente para todo homem e é capaz de um conhecimento científico. Devemos, porém, ser capazes de entrever a priori, qual princípio poderia ou tornaria os homens

“vontade de sistema”¹⁰ que se arroga a compreensão supra-individual/universal é, segundo Nietzsche, um mero preconceito moral cultivado por milênios e, inclusive, uma patologia, sintoma de “cansaço da vida”: “*ela [a vida – JLV] não vale nada. [...] O que prova isso? O que indica isso? – Antigamente se teria dito [...]: ‘De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O consensus sapientium prova a verdade’.* – Ainda falaremos assim hoje? *Podemos* falar assim? ‘De todo modo, deve haver alguma *doença* nisso’ ”.¹¹ Ora, o consenso dos sábios não prova que a vida é uma doença e que “não vale nada”, mas que esse consenso mostra uma patologia na sabedoria, qual seja, que se todos se compreendem mutuamente, então é verdade. Querer uma doutrina, por exemplo uma doutrina sobre a vida, é querer ser compreendido universal e univocamente por todos. Nesse sentido, a metafísica está, historicamente, ainda inserida no tempo das doutrinas e sistemas, na medida em que ela é “anseio por uma des-individualização da argumentação” e “exigência por uma doutrina supra-individual”.¹² Trata-se da idéia de que os conceitos são independentes dos indivíduos, que esses conceitos podem ser também comunicados independentemente deles juntamente com seus significados e, por fim, que os indivíduos que comunicam não são influenciados por tais conceitos ou “que a comunicação em nada altera do que é comunicado”.¹³

Toda “vontade de sistema” expressa através de uma doutrina é, pois, a exigência incondicional por uma “compreensão inequívoca e de validade universal”.¹⁴ Acrescente-se ainda que a instrumentalização desse imenso processo de des-individualização de argumentos é a criação de um sistema de conceitos e uma lógica que seja capaz de proceder às suas derivações, cujo fundamento é a “tendência predominante de tratar o que é

melhores, caso o fosse trazido de forma clara e contínua às suas almas e fosse dada atenção à forte impressão que ele causa”.

¹⁰ Cf. *CI Máximas e flechas*, 26: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão”. Sobre a vontade de sistema confira ainda KSA 12, 9[188]; 13, 11[410] e 13, 15[118].

¹¹ *CI O problema de Sócrates*, 1.

¹² Cf. Stegmaier, W. *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre: Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*. In: Josef Simon (org.), *Distanz im Verstehen: Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Mai, 1995. p. 232. „[...] so zeichnet sich nun Metaphysik als Streben nach einer Entindividualisierung des Argumentierens, als Verlangen nach einer überindividuellen Lehre ab“.

¹³ Stegmaier, W. *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre*, p. 216: „[...] oder daß die Kommunikation am Komunizierten nichts ändert“.

¹⁴ Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen*. In: Nietzsche-Studien 29 (2000) p. 41-69. Aqui p. 47. [eines eindeutigen und allgemeingültigen Verstehens].

semelhante como igual”, bem como a negação da “fluidez” mesma da vida.¹⁵ À base dessa exigência por compreensão universal está a des-individualização do próprio homem e das suas condições peculiares de vida, quer dizer, a exigência por ter algo “em comum” (*gemein*) com as coisas e com os outros. *Gemein* é uma palavra que também pode significar “vulgar” e “inferior”. Neste aspecto, a exigência de compreensão universal é a des-individualização da própria vida em proveito de um gigantesco processo de vulgarização, na medida em que os indivíduos se comunicam sempre sob determinadas condições de vida em que possuem algo ‘em comum’ entre si e com o mundo. Nisso reside, segundo Nietzsche, a origem do conceito de “conhecimento”, ou seja, eliminar o que há de peculiar, individual e original a fim de enquadrá-lo em algo já “familiar”: “algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*” e o conhecido é “aquilo a que estamos habituados”¹⁶, isto é, o que há de “comum” entre nós.¹⁷ Além disso, se indivíduos nada têm em comum entre si, precisam, pelo menos, empregar o mesmo conjunto de signos para se fazerem compreensíveis uns aos outros e, neste caso, utilizam uma linguagem “comum” entre si para comunicarem também vivências comuns.¹⁸ Por fim, também no âmbito da moral é preciso ser unânime naquilo que Nietzsche denominou de “*moral de animal de rebanho*”, na medida em que também se sustenta a “crença na moral da compaixão *partilhada*”¹⁹ (*gemeinsamen Mitleidens*). Não por acaso que sob tais exigências a moral nunca tenha sido sequer colocada “como problema”²⁰, mas ao contrário, todo esforço foi por uma mera “*fundamentação da moral*” uma vez que “a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’ ”.²¹

Em todos esses casos – na metafísica, lógica, conhecimento, linguagem, moral, etc. – em que uma doutrina exige compreensão de validade universal, há uma ausência daquele

¹⁵ GC 111.

¹⁶ GC 355. Cf. também GC 110 e CI *Os quatro grandes erros*, 4: “O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, inscrito na recordação é a primeira conseqüência dessa necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais freqüente o sentimento do estranho, novo, não-vivenciado – as explicações *mais habituais*”.

¹⁷ Cf. KSA 12, 1[182] p. 50: “Ser compreendido? Vocês sabem o que isso significa? – Compreender é tornar igual” [Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c’est égal]. Ainda sobre a idéia que compreender é tornar igual, cf. KSA 11, 35[76] e KSA 12, 9[76].

¹⁸ ABM 284: “Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar”. Sobre o tema, cf. também Simon, Josef. *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989, p. 202.

¹⁹ ABM 202.

²⁰ GC 345.

²¹ ABM 186.

pathos da distância, a distância característica da “alma superior e seletiva”, a alma “nobre”, que ao contrário da vulgar, anseia por não “querer ter nada em comum”.²² Com a inversão da compreensibilidade, Nietzsche inaugura uma forma totalmente nova de filosofia – sobretudo a partir de 1880 –, na medida em que vai se aproximando gradativamente de uma filosofia da interpretação e dos signos que pressupõe, de antemão, o distanciamento da situação na própria situação. A inversão da compreensibilidade, que não parte mais da exigência de compreensão universal ou da “universalidade e obrigatoriedade de uma crença”, uma “lei da concordância”²³, mas antes, como veremos, da hipótese de não querer ser compreendido, começa sob a condição de que “*nós não temos a verdade*”. É essa inversão de perspectiva que, segundo Nietzsche, exprime o que há de “novo” “à filosofia”²⁴ e, sobretudo, é “nesse ponto que” como ele escreve, “a nossa **nova linguagem** soa mais estranha”.²⁵ Ora, isso não significa outra coisa a não ser querer resgatar novamente a individualidade do seu pensamento: “Eu nunca me livre, mesmo na mais curta proximidade, de um sentimento de distância que, em último caso, quisera ser fisiológico: eu sinto a distância para ser diferente em cada entendimento, igualmente inconfundível, e para estar acima em comparação com cada elemento opaco”.²⁶ A nova forma inaugurada por Nietzsche de uma filosofia da interpretação e do signo, que implica precisamente na inversão da compreensibilidade, é uma “filosofia da individualidade”.²⁷

Individualidade é também o que viemos analisando nessa pesquisa. No primeiro capítulo, a variação semântica do conceito de experimento como paixão do conhecimento ocupava o papel de des-pontencializar os erros da razão, ou seja, precisamente aqueles que exigem uma doutrina da ordenação moral do mundo e seus correlatos artigos de fé: “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos,

²² KSA 11, 35[76] p. 544s.: „Was ist *vornehm*? [...] die Bedürfnisse einer hohen und wählerischen Seele; nichts gemein haben wollen“.

²³ GC 76. É nesse ponto que Nietzsche já se distancia da situação na própria situação, ou seja, quando se refere a um “*nós, os outros*” que são a “*exceção e o perigo*”. Cf. também A 164.

²⁴ KSA 9, 3[19] p. 52: „Das Neue an unserer letzten Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*“. Cf. também Stegmaier, W. *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*. In: Nietzsche-Studien 14 (1985) p. 69-95.

²⁵ ABM 4. O grifo é nosso. Cf. também KSA 11, 35[37].

²⁶ KSA 13, 22[29] p. 597: „Ein Distanz-Gefühl das zuletzt physiologisch sein möchte bin ich aus der allernächsten Nähe [—] nie los geworden: ich empfinde die Distanz, verschieden zu sein in jedem Verstande, gleichsam unvermischbar und obenauf im Vergleich zu jedem trüben Elemente“.

²⁷ Cf. Stegmaier, W. *Philosophie als Vermeiden einer Lehre*, p. 215: „Philosophien der Interpretation und des Zeichens sind Philosophien der Individualität“.

que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom pra mim também é bom em si”.²⁸ Ora, a crítica aos conceitos tradicionais da metafísica é precisamente o primeiro passo para a inversão da compreensibilidade e a conseqüente reconquista da individualidade, na medida em que Nietzsche se distancia desses conceitos, relegando-os à condição de “meros signos”, ou seja, como “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação”.²⁹ Na segunda parte da pesquisa, a propósito da tríplice significação do conceito de vivência, uma delas rezava que toda *Erlebnis* precisa ser radicalmente individual a ponto de transformar o caráter global da existência. Conforme analisamos, como *pathos*, uma vivência nunca pode ser tornada ‘comum’, nunca é comunicada e nem levada à sistematização conceitual, na medida em que tão logo seja conceitualizada, deixa de ser uma *Erlebnis*. Além disso, mais do que mera autobiografia, a vivência é a elucidação das condições individuais de vida sob as quais um pensamento emerge e se desenvolve. Em qualquer caso, trata-se sempre da ênfase no caráter radicalmente peculiar de uma vida ou pensamento, ou seja, precisamente o que Nietzsche pretende a propósito da inversão da compreensibilidade: resguardar a individualidade de seu pensamento e, com isso, a própria originalidade.

A empresa crítica de inversão da compreensibilidade em uma filosofia do uso individual dos signos enquanto signos começa a partir de 1880. Um fragmento do outono desse ano é revelador nesse aspecto:

Tão logo queiramos determinar a finalidade do homem, antecipamos um conceito de homem. Mas dos indivíduos conhecidos de *até então*, tal conceito só pode ser conquistado de tal modo que se *retira* toda individualidade – logo, estabelecer a finalidade do homem significaria coibir os indivíduos em sua individualidade¹¹, ou seja, torná-los universais/vulgares (*allgemein*)¹². Cada indivíduo, ao contrário, não deveria ser a tentativa de *alcançar uma espécie mais elevada do que a do homem*, de tal modo que possa ser sua coisa mais individual?¹³ Minha moral seria aquela de *acolher* o caráter universal do homem e especializá-lo até o ponto de se tornar incompreensível¹⁴ aos outros (e, com isso, objeto de vivências, admiração e ensinamento para eles)³⁰

²⁸ GC 110.

²⁹ ABM 21. A mesma questão retorna no aforismo 32, a propósito da “ação” moral. Uma ação nunca tem sua origem a partir da “*intenção*”, pois tudo o que é intencional em uma ação, escreve Nietzsche, “tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele”. A intencionalidade é meramente um “signo e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um signo que, por significar coisas demais, nada significa por si”. Toda ação moral pautada na intencionalidade foi, portanto, “um preconceito”. Modificamos a tradução de “*Zeichen*” como “sinal” por “signo”.

³⁰ KSA 9, 6[158] p. 237: „Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den *bisher* bekannten kann der Begriff nur so

[1] O seqüestro da individualidade ocorre na medida em que se estabelece, antecipadamente, um conceito universal de homem. Como *pathos*, o homem é um conceito que não pode ser sistematicamente conceitualizado, mas antes, como veremos, compreendido na sua mais rigorosa fluidez de sentido, cujo conceito se altera na medida em que as condições individuais do uso do signo ‘homem’ também se alteram, permanecendo, com isso, sempre fluido e aberto. A vontade de sistema é a des-individualização desse argumento: trata-se do estabelecimento de um conceito com validade [2] universal, cujo pressuposto é que ele pode ser compreendido univocamente por todos e, ao mesmo tempo, a definição do que há ‘em comum’ entre os homens, tornando-os vulgares. Logo em seguida, porém, Nietzsche questiona precisamente a compreensão universal, enfatizando que a reconquista da individualidade é a fórmula moral que aponta à superação do homem em direção a uma “*espécie mais elevada*”. Eis aí uma fórmula moral empregada em um sentido extra-moral, pois a superação do homem ocorre na medida em que se questiona a compreensibilidade conceitual da idéia ‘vulgar’ de homem, em proveito de uma filosofia do uso individual dos signos. A fórmula moral de superação do homem implica, porém, a imoralidade do emprego dos signos que até então foram utilizados para ‘conceitualizar’ o homem.³¹ Tão logo se consiga “de-moralizar o mundo”³² (*entmoralisieren*) e operar com a inversão da compreensibilidade a fim de individualizar os conceitos, no sentido de retirar o emprego moralizado dos signos – por exemplo na compreensão universal do conceito homem –, então, [3] o homem se tornaria “a coisa mais individual”. Apesar de empregar a fórmula moral da superação, Nietzsche opera em um sentido extra-moral, na medida em que, ao individualizar e “especializar” o conceito de homem retirando seu “caráter universal”, ele se tornaria [4] “incompreensível”, pois não mais universal e nem vulgar. Na inversão da compreensibilidade, a radical individualidade de um pensamento, do homem, da vida, enfim, retira precisamente o que há ‘em comum’ uns com os outros; retira toda concordância e, portanto, toda moralidade da linguagem conceitual. A fórmula moral de

gewonnen sein, daß man das Individuelle *abstreift*, — also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, *allgemein* zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu *nehmen* und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)“.

³¹ Cf. KSA 12, 10[57].

³² KSA 10, 24[7] p. 646: “*Nosso* anseio agora é o de de-moralizar o mundo: do contrário não se poderia mais viver”. [*Unser* Bedürfnis ist jetzt die Welt zu entmoralisieren: sonst könnte man nicht mehr leben].

Nietzsche é, pois, totalmente extra-moral. Assim ele consegue se distanciar tradição filosófica, empregando os meios dessa mesma tradição e, portanto, distancia-se da situação na própria situação.

A empresa crítica de inversão da compreensibilidade pressupõe, pois, a reconquista da radical individualidade de toda vivência humana. Cada indivíduo interpreta o mesmo signo/conceito sob condições radicalmente peculiares e, portanto, diferentemente, de modo que certas coisas “são para mim”, escreve Nietzsche em um fragmento do outono de 1880, “algo diferente do que para você”.³³ A invenção fantasiosa de uma unidade na compreensão é, segundo Nietzsche, “um erro”, pois se toma “como igual signo e signo, bem como situações e situações”³⁴, retirando a condição do emprego individual desses signos e a individualidade de cada situação.³⁵

Outra maneira com a qual Nietzsche opera a inversão da compreensibilidade é com o emprego de paradoxos. É provável que nenhum outro filósofo tenha sido tão estilisticamente paradoxal quanto Nietzsche. O paradoxo, porém, é um estilo usual empregado para se distanciar precisamente da des-individualização da argumentação, des-estabilizar os conceitos e ampliar as margens de atuação de interpretação: “Através do auto-emprego de diferenciações (como verdadeiro e falso, bem e mal, forte e fraco), Nietzsche intencionalmente produziu paradoxos a fim de desconcertar as diferenciações filosóficas fixadas e, com isso, conquistar novas **margens de atuação** (*Spielräume*) para o pensamento”.³⁶ Na medida em que Nietzsche des-estabiliza um conceito e inverte a compreensibilidade através do paradoxo, ele cria novas *Spielräume* de interpretação. Isso significa que o horizonte e o sentido de algo podem ser continuamente deslocados e

³³ KSA 9, 6[239] p. 261: „Und ebenso sehen wir auf andere *Charaktere*: sie sind für mich etwas anderes als für dich“. Daí a exigência de Nietzsche em “de-moralizar o mundo”. Neste mesmo fragmento póstumo Nietzsche escreve: “Paulatinamente, os homens vêem dentro da natureza um valor e um significado que, em si, ela não tem” [Die Menschen sehen allmählich einen Werth und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat]. No aforismo 119 de *Aurora* Nietzsche escreve o mesmo em relação às vivências: “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que vivenciar é poetizar?” (tradução modificada).

³⁴ KSA 9, 6[349] p. 286: „Aber es ist ein Irrthum: wir setzen Zeichen und Zeichen als gleich und Zustände als Zustände“.

³⁵ Cf. GC 354: “Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...*”. Retomaremos ainda essa questão.

³⁶ Stegmaier, W. „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, p. 93: „Man hat immer gesehen, daß Nietzsche durch Selbstanwendungen von Unterscheidungen (wie wahr und falsch, gut und böse, stark und schwach) gezielt Paradoxien erzeugte, um verfestigte philosophische Unterscheidungen zu irritieren und dadurch für das Denken neue Spielräume zu gewinnen“. O grifo é nosso.

reinterpretados, assim que as “margens de atuação” do conceito sejam ampliadas.³⁷ Nietzsche emprega a palavra *Spielraum* tanto em seu sentido geral³⁸ quanto no âmbito de uma filosofia da interpretação e dos signos. Tal é o caso do aforismo 27 de *Além do bem e do mal*.

Ali Nietzsche inicia o texto escrevendo que a compreensão não é tão evidente como as filosofias de sistemas dão a entender, pois, tal como escreve, “é difícil ser compreendido”. Não há *Spielraum* em doutrinas e, portanto, nenhuma “sutileza de interpretação”. No aforismo Nietzsche escreve três palavras em sânscrito ao se referir à dificuldade de viver entre homens que “pensam e vivem diferente, ou seja, *kurmagati* ou, no melhor dos casos, ‘conforme o andar da rã’, *mandeikagati*”, quando ele próprio “pensa e vive *gangsrotogati*”. Correspondendo aos ritmos musicais “lento”, “staccato” e “presto”³⁹, respectivamente, Nietzsche parece confrontar as *Spielräume* de perspectivas com as quais

³⁷ Segundo o verbete „*Spielraum*“, In: Knebel, Sven K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 1390-1392, o termo *Spielraum* foi empregado originalmente às designações da “mecânica”, especialmente de uso militar, em relação à “diferença entre o calibre do canhão e o diâmetro do projétil” [Der Ausdruck Spielraum stammt vermutlich aus der Mechanik (speziell: die Differenz zwischen dem Geschützkaliber und dem Geschosßdurchmesser). Para que o projétil pudesse atingir corretamente seu destino, o *Spielraum* entre eles deveria estar corretamente dimensionado. O uso geral do termo, porém, ocorre apenas no século XVIII e passa a designar “mais ou menos o espaço de atuação delimitado da ação de possibilidades” [ungefähr abgrenzbarer Handlungs-Spielraum von Möglichkeiten] (*HWPph.*, p. 1390). Desde o “Círculo de Viena”, especialmente Wittgenstein, o termo *Spielraum* se torna um “conceito fundamental” no âmbito da filosofia da linguagem e da lógica formal, pois “ele se refere à totalidade das proposições elementares permitidas e é definido através de casos limites, tautologia e contradição” [Für den *Wiener Kreis* ist Spielraum seit L. Wittgenstein ein Grundbegriff der formalen Logik. Er bezieht sich auf die Gesamtheit der erlaubten Elementarsätze und ist durch die Grenzfälle Tautologie und Kontradiktion definiert] (*HWPph.*, p. 1391). No Aforismo 194 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein também empregou o termo no sentido geral que *Spielraum* recebe a partir do século XVIII, a propósito da pergunta: “Teria a máquina, de uma forma misteriosa, seus possíveis movimentos já em si? [...] O que são as condições de movimento? Elas não são o movimento; mas também não parecem ser a mera condição física do movimento – o *Spielraum* que há entre o pino e o mancal, de modo que o pino não se adapte tão estreitamente ao mancal” [die Maschine habe ihre möglichen Bewegungen schon in irgendeiner mysteriösen Weise in sich? [...] Die Bewegungsmöglichkeit, was ist sie? Sie ist nicht die Bewegung; aber sie scheint auch nicht die bloße physikalische Bedingung der Bewegung zu sein – etwa, daß zwischen Lager und Zapfen ein Spielraum ist, der Zapfen nicht zu streng ins Lager paßt]. Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

³⁸ Cf., p.ex., KSA 13, 16[7] p. 485: “O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande através da margem de atuação de liberdade de seus apetites (*Freiheits-Spielraum*): mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los” [Die Herrschaft über die Leidenschaften, nicht deren Schwächung oder Ausrottung! Je größer die Herren-Kraft unseres Willens ist, so viel mehr Freiheit darf den Leidenschaften gegeben werden. Der große Mensch ist groß durch den Freiheits-Spielraum seiner Begierden: er aber ist stark genug, daß er aus diesen Unthieren seine Hausthiere macht]. Em um fragmento de novembro 1887/março de 1888, KSA 13, 11[400], Nietzsche registra ainda que a “originalidade de alguém” pressupõe também uma “livre margem de atuação” [die Originalität eines Jeden freieren Spielraum hat].

³⁹ KSA 12, 3[18] p. 175.

se avalia algo: a “*kurmagati*”, o ritmo da tartaruga, lento, pesado e com o ângulo de perspectiva estreitamente colado no chão; a “*mandeikagati*” – “conforme o andar da rã” –, que se refere propriamente à expressão alemã “perspectiva da rã” que, na linguagem nietzscheana, é uma perspectiva ingênua e de única direção, vale dizer, de baixo para cima.⁴⁰ Essa é a perspectiva dos mestres de doutrinas, os metafísicos, com suas “avaliações-de-fachada” e igualmente de apenas “um ângulo”: uma “perspectiva de rã”⁴¹ de tal modo limitada que não permite um amplo espaço de atuação, mas ao contrário, apenas uma única avaliação de validade unívoco-universal. À perspectiva de rã, de baixo para cima, Nietzsche confronta uma outra: “de cima para baixo”⁴², na medida em que desse ângulo é possível abarcar muito mais detalhes com a visão, ou seja, ganha-se muito mais *Spielraum*. Essa é a perspectiva que se tem entre “bons amigos”, entre seletos amigos que, “antecipadamente”, não precisam da universalidade na compreensão. Entre “bons amigos”, ao contrário, “concede-se” uma ampla “margem de atuação (*Spielraum*) e arena (*Tummenplatz*) para mal-entendidos”.⁴³ Na amizade⁴⁴, há muito mais sutilezas de interpretação, nuances e mais fluidez nos significados, pois no horizonte de um determinado conceito, concede-se, entre “bons amigos”, ampla *Spielraum* para “mal-entendidos”, ou seja, seu sentido se desloca de modo muito mais livre. Conceder *Spielraum* para “mal-entendidos” é uma prerrogativa daqueles que abandonaram as doutrinas e sistemas para comunicar uma perspectiva. Ora, quando se tem sutileza na interpretação,

⁴⁰ No alemão, a expressão „Frosch-Perspektive“ significa precisamente um determinado ângulo que o pintor utiliza, neste caso, tal como a perspectiva da rã, ou seja, “de baixo para cima”.

⁴¹ ABM 2. Em um fragmento póstumo de agosto/setembro de 1885, KSA 11, 40[44], p. 651s., além dos metafísicos, Nietzsche também se refere à “perspectiva de rã” para designar a inocência nas avaliações morais: “Que se *prejudique* na medida em que não se diz a verdade é a crença dos inocentes: uma forma de perspectiva de rã da moral” [Daß man *schädigt*, indem man nicht die Wahrheit sagt, ist der Glaube der Naiven, eine Art Frosch-Perspektive der Moral].

⁴² Cf. KSA 12, 2[182] p. 157: “Entende-se que a perspectiva de baixo para cima dará expressões totalmente diferentes, do que aquela de cima para baixo” [Es versteht sich, daß die Perspektive von unten nach oben ganz andere Ausdrücke geben wird, als die von oben nach unten]. Ainda sobre o privilégio da perspectiva de cima para baixo, cf. KSA 12, 7[70].

⁴³ ABM 27. Tradução modificada. Originalmente, Nietzsche havia pensado esse aforismo para ser escrito em primeira pessoa. No esboço ao texto, in: KSA 14, p. 351, Nietzsche registra que, inclusive, é difícil entendê-lo: “É difícil me entender; e eu seria um tolo se não desse aos meus amigos uma margem de atuação para mal-entendido, e se não <fosse>, de boa vontade, agradecido à alguma liberdade de interpretação” [es ist schwer mich zu verstehen; und ich wäre ein Narr, wenn ich nicht meinen Freunden einen Spielraum zum Mißverständnis gabe und auch schon für den guten Willen zu einiger Freiheit der Interpretation dankbar <wäre>].

⁴⁴ Sobre o tema da amizade em Nietzsche, cf. o recente trabalho de Jelson Oliveira: *Para uma ética da amizade em F. Nietzsche*. Tese de doutorado defendida pela Ufscar, 2009.

como é o caso entre “bons amigos”, um pensamento é propriamente tomado simplesmente como “signo” e, enquanto tal, fluido.⁴⁵

No âmbito de uma filosofia da interpretação e dos signos, o termo *Spielraum* implica necessariamente em fluidez de significado. Ao criar um paradoxo para ganhar mais margem de atuação de sentidos, Nietzsche se refere à fluidez que um mesmo conceito possui, sempre que se alteram as condições em que ele é empregado. Assim é que o uso de ambigüidades e paradoxos é também um meio com o qual Nietzsche leva a termo a inversão da compreensibilidade. Quanto maior a margem de atuação para “mal-entendidos”, maior é a fluidez de sentido.⁴⁶

Na *Genealogia da Moral* Nietzsche registrou em que medida um conceito, uma regra, uma ação, enfim a “história de uma ‘coisa’” “é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”.⁴⁷ O uso do paradoxo torna fluido todo sentido, desde que se considere, como Nietzsche o fez, que também “o pensamento é, da mesma forma que a palavra, **apenas um signo**, de que não pode estar em questão qualquer correspondência do pensamento com o real”.⁴⁸ Sob o signo da fluidez, o sentido de um conceito tem sua *Spielraum* ampliada, de modo que ele pode continuamente se modificar e deslocar, sempre

⁴⁵ Cf. ABM 283: “É preciso, para se dar a esse verdadeiro luxo de gosto e moralidade, não viver entre grosseirões do espírito, mas entre homens nos quais os mal-entendidos e equívocos divergem por sua sutileza”.

⁴⁶ Essa é a relação que está presente no atual debate da filosofia da orientação. Cf. Stegmaier, W. *Philosophie der Orientierung*. p. 221. Do ponto de vista moral, toda ação também será necessariamente fluida, na medida em que, em um determinado espaço com regras mais ou menos delimitadas, a mesma ação pode se ampliar e tomar outros significados sempre que os participantes da comunicação também assim concederem. A fluidez da ação no interior do *Spielraum* é um “*limite regulado de comportamentos não-regulados*”: “Uma margem de atuação é um espaço e, porém, nenhum espaço, e nele há um jogo e, porém, nenhum jogo; em todo caso, há um uso corrente de ‘margem de atuação’ na ‘margem de atuação da ação’; na ligação entre ‘espaço’ e ‘jogo’ se desloca o sentido de ambos. Não se esperando de outra forma, a metáfora da margem de atuação acolhe e oculta um paradoxo. Uma margem de atuação é o ‘espaço’ de um movimento limitado por regras, no qual é possível um rápido ‘movimento’ que não obedeça a essas regras, no interior do qual, neste sentido, é possível um ‘jogo’ livre dessas regras. Em resumo: um *limite regulado de comportamentos não-regulados*. ‘No interior’ desse limite o comportamento pode provavelmente obedecer a regras próprias” [Ein Spielraum ist ein Raum und doch kein Raum, und darin gibt es ein Spiel und doch kein Spiel, jedenfalls beim ‚Handlungsspielraum‘, dem inzwischen gängigsten Gebrauch von ‚Spielraum‘; in der Verbindung von ‚Raum‘ und ‚Spiel‘ verschiebt sich der Sinn von beiden. Wie nun nicht anders zu erwarten ist, birgt und verbirgt auch die Metapher des Spielraums eine Paradoxie. Ein Spielraum ist ein durch Regeln begrenzter ‚Raum‘ einer Bewegung, in dem eine nicht diesen Regeln gehorchende ‚spielerische‘ Bewegung, ein in diesem Sinn von Regeln freies ‚Spiel‘ möglich wird, kurz: eine *geregeltete Grenze ungeregelten Verhaltens*. ‚Innerhalb‘ der Grenze kann das Verhalten wohl eigenen Regeln gehorchen].

⁴⁷ GM II, 12.

⁴⁸ KSA 9, 6[253] p. 263: „Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein“. O grifo é nosso.

que estiver sendo empregado sob outras condições de vida e, além disso, que seja também compreendido apenas como “um signo”. Dessa forma, algo pode ser “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual”.⁴⁹ É sob os registros de *Spielraum* e fluidez de sentido, pois, que se compreende melhor a fórmula de Nietzsche que reza: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”.⁵⁰ Quando se inverte a compreensibilidade e se assume a perspectiva que tudo é “apenas signo”⁵¹, então tudo também se torna fluido e “o pensamento da fluidez expressa a mutabilidade da essência de uma unidade de vida e seus entrelaçamentos e, com isso, a liberdade da vida e da história”.⁵² Em suma: “Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...”.⁵³

Ao questionar a univocidade da compreensão, Nietzsche remonta às condições fundamentais de comunicação, como comunicação entre indivíduos. A partir da inversão da compreensibilidade, não é mais possível, portanto, compreender alguém ou um pensamento a partir de uma validade universal, mas apenas sob determinadas condições peculiares de vida e, sobretudo, individualmente. Isso significa que “o universal (*Allgemeine*) não é elevado a algo que subsista de maneira autônoma ou independente do discurso do indivíduo. Ele é simplesmente pensado como um meio através do qual um indivíduo interpreta outro, ou como um signo que ele fornece a outro indivíduo. Com isso, fica-se concedido que o outro indivíduo, *como* outro indivíduo, entende necessariamente os signos de outra maneira”.⁵⁴

⁴⁹ GM II, 12. Sobre esse tema e sua relação com a vontade de poder, cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*, p. 70-88; Simon, J. *Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*. In: Djurić, M u. Simon, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. p. 62-74.

⁵⁰ ABM 108. Cf. ainda CI *Os melhoradores da humanidade*, 1; KSA 12, 2[165 e 190], 12, 7[60].

⁵¹ Cf. o fragmento pensado como continuação a *Além do bem e do mal*, in: KSA 12, 2[82] p. 100: “Interpretação, e não explicação. Não há nenhum fato, tudo é fluido, não-sistematizável, sempre cedendo; [...] Inserir sentido – na maioria dos casos é uma nova interpretação que se sobrepôs a uma antiga interpretação tornada incompreensível que, agora, é apenas signo” [Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-hineinlegen — in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist].

⁵² Stegmaier, W. *Philosophie der Fluktuanz*, p. 191: „Der Flutuanz-Gedanke drückt die Beweglichkeit des Wesens einer Lebenseinheit in ihrem Lebensgeflecht und dadurch die Freiheit des Lebens und der Geschichte aus“. Cf. ainda do mesmo autor, *Nietzsches Zeichen*, p. 55s.

⁵³ GM II, 12.

⁵⁴ Stegmaier, W. *Philosophie als Vermeiden einer Lehre*, p. 214: „Das Allgemeine wird nicht zu etwas erhoben, das selbständig, unabhängig vom Diskurs der Individuen bestünde. Es wird lediglich als ein Mittel

A saída de Nietzsche para isso é construir uma filosofia da interpretação e do signo. Trata-se de uma elucidação de signos através de signos, na medida em que uma interpretação permanece contínua e conscientemente em aberto – portanto fluida –, bem como é continuamente interpretada de maneira diferente por outro indivíduo, sob suas próprias condições individuais de existência.⁵⁵ Na perspectiva que analisamos, vale dizer, ‘tornar-se o que se é’ *patheticamente*, um indivíduo nunca pode compreender outro indivíduo, *como* indivíduo, pois o homem e a vida são incomensuráveis. É preciso sempre signos de comunicação ‘em comum’, a fim de que ambos possam se fazer compreensíveis um para o outro: “Dessa forma, o decisivo é que os signos tornam possível a comunicação individual entre indivíduos. Pois se de antemão os indivíduos não possuem nada em comum, eles devem se fazer cognoscíveis na comunicação uns para os outros e, com isso, empregarão igualmente, de modo individual, signos em comum”.⁵⁶ É nesse contexto que se insere o aforismo 268 de *Além do bem e do mal*, bem como o núcleo do problema da linguagem a propósito da comunicação das vivências.

3.1.2. *Além do bem e do mal* 268

O aforismo 268 tem por título “O que é, afinal, a vulgaridade?” (*Gemeinheit*), que por sua vez, é a pergunta antípoda ao próprio título do capítulo IX de *Além do bem e do mal*, vale dizer, “o que é nobre?”.⁵⁷ *Gemeinheit* se insere ainda na perspectiva segundo a

gedacht, durch das ein Individuum ein anderes interpretiert, oder als ein Zeichen, das es einem andern gibt. Dabei ist eingeräumt, daß das andere Individuum *als* anderes Individuum die Zeichen notwendig auf andere Weise versteht“.

⁵⁵ Cf. Simon, J. *Philosophie des Zeichens*, p. 152.

⁵⁶ Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen*, p. 48: „Entscheidend ist, daß Zeichen auf diese Weise individuelle Kommunikation unter Individuen möglich machen. Denn wenn Individuen nichts von vornherein gemeinsam haben, müssen sie in der Kommunikation füreinander kenntlich werden, und sie werden dies eben dadurch, daß sie die gemeinsamen Zeichen auf individuelle Weise gebrauchen“.

⁵⁷ Cf. Tongeren, Paul v., *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 138ss., onde o autor analisa o capítulo IX de *Além do bem e do mal* a partir de duas grandes questões: por um lado, uma “genealogia do que é nobre” que corresponde propriamente à pergunta do título do capítulo “o que é nobre?”, cuja perspectiva é histórico-social e corresponde aos aforismos 257 a 268 e, por outro lado, a partir do aforismo 287 a 296, ele procede à análise “do que é nobre **hoje**”, cuja perspectiva é psicológico-moral. A minuciosa interpretação do autor chama atenção ao gradativo processo de “individualização”, a propósito da análise de Nietzsche do que é nobre. Assim, da análise genealógico-social do que é nobre até a análise psicológico-moral do que é nobre “hoje”, Nietzsche parte desde uma investigação de “sociedades, classes, castas, culturas” (257-260), passando pela “caracterização psicológico-moral de indivíduos” que “inicialmente são membros de um grupo (259-268) e, mais tarde, sem essa referência (270-288)”, até chegar, por fim, ao “filósofo” mesmo (289ss.), quando então Nietzsche “se serve da forma-eu”, ou seja, de modo pessoal (p. 139). O aforismo que analisamos

qual é preciso que membros de uma determinada ‘comun’-idade tenham algo ‘em comum’, a fim de poderem se entender “com rapidez e facilidade” na ‘comun’-icação inter-individual, sempre que precisem di-‘vulgar’ uma vivência. Neste sentido, *Gemeinheit* é a noção antípoda à *Vornehmheit*⁵⁸: se esta não quer “ter nada em comum”⁵⁹, “a *Gemeinheit* surge somente na comunidade [...], portanto entre *iguais*”⁶⁰.

E aqui tocamos novamente em nosso problema: o aforismo 268 ainda pressupõe, do ponto de vista da comunicação inter-individual, um conjunto específico e abreviado de signos de linguagem, bem como uma compreensão universal, a fim de que cada indivíduo possa ter algo ‘em comum’ com os outros e, assim, possam se comun-icar ou partilhar suas vivências. Como *pathos*, porém, uma *Erlebnis* nunca pode ser sistematicamente conceitualizada, pois se assim o for, como vimos, ela deixa imediatamente de ser uma *Erlebnis*. O conteúdo de uma *Erlebnis*, *patheticamente* considerada, não é conceitualizável. Ora, toda comunicação por signos é um empobrecimento da *Erlebnis*, na medida em que cada indivíduo deverá necessariamente empregar tais signos ‘em comum’ para se fazerem cognoscíveis a seus ‘iguais’. O aforismo 268 ainda se insere no projeto crítico de Nietzsche de inversão da compreensibilidade, neste caso, de inversão da *Gemeinheit*, em direção à reconquista não mais de signos de vida universais, mas sim, de “signos de vida”⁶¹ (*Lebens-Zeichens*) individuais. Por isso a dificuldade de resolver o problema da comunicação de uma vivência e o próprio problema de ‘tornar-se o que se é’ *patheticamente*, pois Nietzsche

estaria, pois, compreendido ainda na genealogia do que é nobre, na medida em que um indivíduo é membro de uma comunidade.

⁵⁸ Segundo o verbete „*Vornehm*“, escrito por Schröder, W., in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, p. 1194-1196, Nietzsche é o filósofo por excelência que confere à palavra “nobre” um estatuto filosófico, apesar de o fazê-lo cautelosamente: “Mesmo F. Nietzsche, o único filósofo em cujo vocabulário as expressões são centrais, ocasionalmente hesitou em empregá-las” [Selbst F. Nietzsche, der einzige Philosoph, in dessen Wortschatz die Ausdrücke zentral sind, zögerte gelegentlich, sie zu verwenden] (*HWP*., p. 1194). Do mesmo autor e sobre o mesmo tema, cf. ainda *Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam, 2005. p. 56-67. De fato, em um fragmento do outono de 1887, KSA 12, 9[115] p. 401, Nietzsche escreve: “Evitar a palavra ‘vornehm’ e, no geral, toda palavra na qual se poderia colocar em cena um si-mesmo. Não ‘descrição’; todos os problemas traduzir no sentimento até a paixão” [Vermeiden der Worte „vornehm“ und überhaupt aller Worte, worin eine Selbst-In-Scenesetzung liegen könnte. Nicht „Beschreibung“; alle Probleme ins Gefühl, übersetzt, bis zur Passion]. Chame-se atenção novamente à ênfase de Nietzsche em não querer descrever algo, mas ao contrário, tentar ‘sentir’ algo sem a exigência de sistematização conceitual, simplesmente como *pathos*.

⁵⁹ KSA 11, 35[76] p. 544s.: „Was ist *vornehm*? [...] die Bedürfnisse einer hohen und wählerischen Seele; nichts gemein haben wollen“.

⁶⁰ KSA 8, 41[43] p. 590: „Die *Gemeinheit* entsteht erst in der Gemeinschaft [...] also bei *Gleichen*.“

⁶¹ ABM 40. Tradução modificada.

não pode mais ‘comun-icar’ empregando o mesmo conjunto ‘em comum’ de signos. Seu procedimento, como veremos a diante, é outro.

À pergunta de Nietzsche sobre o que é, “afinal”, a vulgaridade é imediatamente vinculada à uma questão de linguagem: “Palavras são signos sonoros para conceitos; mas conceitos são signos-imagens mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações”.⁶² Todo conceito é a generalização de sensações que, enquanto *Erlebnisse*, são radicalmente individuais, logo, sempre diferentes umas das outras. O conceito, porém, na medida em que é comun-icado, generaliza e retira precisamente o que há de original e individual em cada vivência, e procede, assim, à homogeneização do que é não-igual.⁶³ Quando se analisa a questão do ponto de vista da comunicação inter-individual, ocorre uma radicalização da *Gemeinheit*, na medida em que, continua Nietzsche, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores (*Erlebnisse*), é preciso, enfim, ter a experiência (*Erfahrung*) em comum com o outro”.

Nietzsche emprega duas palavras que já tivemos oportunidade de distingui-las devidamente⁶⁴, dada sua extrema diferença: *Erlebnis*, que como *pathos* não é conceitualizável, pois nunca estamos conscientes dela quando nela estamos, mas que é, porém, a condição de possibilidade da *Erfahrung*. Esta, por sua vez, é a comunicação racionalmente instrumentalizada, portanto, comensurada de uma vivência. A maestria filológica de Nietzsche ocorre também nessa passagem, pois ao se referir à “vivências internas” – individuais e inconscientes – ele emprega o termo *Erlebnisse* e, em seguida, na medida em que comun-icamos tais *Erlebnisse* através de um aparato empobrecido de signos de comunicação – portanto comensurados e instrumentalizados –, Nietzsche emprega o termo *Erfahrung*. Por isso uma *Erlebnis* nunca pode ser conceitualmente sistematizada. Quando indivíduos empregam signos em comum para di-‘vulgar’ uma vivência, isso que

⁶² ABM 268. Optamos por modificar a tradução de *Zeichen* por “signo”. Cf. ainda KSA 11, 42[3].

⁶³ Cf. KSA 12, 1[182]. Lembremos que essa questão em específico já havia sido tema de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Ali Nietzsche escrevia: “Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única [...], mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual”. In: *Obras incompletas*. Os Pensadores, p. 56.

⁶⁴ Cf. a nota 17 do 2º capítulo.

agora é ‘comun’-icado não é mais uma *Erlebnis*, mas apenas uma *Erfahrung*. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche também deixou isso bem claro:

Já não nos estimamos bastante quando nos comunicamos. Nossas vivências autênticas não nos são de modo algum loquazes. Não poderiam comunicar-se se quisessem. É que lhes falta a palavra. Aquilo para o qual temos palavras, já estamos também um passo adiante em relação a isso. Em todo falar há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada somente para dizer o ordinário, mediano, comunicável. Com a linguagem, aquele que fala se vulgariza.⁶⁵

Ao empregar os mesmos signos para as mesmas experiências, intensifica-se a *Gemeinheit*, na medida em que se des-individualiza a vivência e relega a experiência do indivíduo a sempre “vivências recorrentes” e medianas, ou seja, experiências de caráter geral.

No fragmento preparatório ao 268, porém, Nietzsche registra algo que não vai aparecer no texto publicado, ao delinear seu distanciamento em relação à *Gemeinheit*. Trata-se da idéia de que, apesar da exigência do que é *Gemeinheit* de ter signos em comum para expressar vivências também recorrentes, Nietzsche se distancia do *gemein*, para dizer precisamente que suas vivências são completamente diferentes: “Isso é dito para explicar o porquê é tão difícil entender escritos como os meus: as vivências, avaliações e anseios internos são diferentes em mim. Por muitos anos tive contato com homens e levei às últimas conseqüências a renúncia e delicadeza de não falar sobre coisas que, em mim, estavam no coração”.⁶⁶ Nietzsche se distancia precisamente porque não partilha das mesmas “vivências recorrentes” e dos signos em comum da *Gemeinheit* e, obviamente, então, sua linguagem passa a soar estranha e mal-entendida. Segundo Nietzsche, “há algo de **ofensivo** em ser compreendido”.⁶⁷ Ser compreendido significa que a vivência que foi comunicada é de tal modo mediana e vulgar, que inclusive todos podem compreendê-la da mesma maneira. Ofende-se e insere-se no que há de *gemein* ao ser compreendido. Próprio da *Vornehmheit* é precisamente querer “ser mal entendido”.⁶⁸ A originalidade de Nietzsche, inclusive, está justamente no fato de que, ao comunicar – e isso quando ele escolhe

⁶⁵ CI *Incurções de um extemporâneo*, 26. Tradução modificada. Cf. ainda EH *Por que sou tão inteligente*, 7.

⁶⁶ KSA 11, 34[86] p. 448: „Dies ist gesagt, um zu erklären, warum es schwer ist, solche Schriften wie die meinigen zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders. Ich habe Jahre lang mit Menschen Verkehr gehabt und die Entsagung und Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen“.

⁶⁷ KSA 12, 1[182] p. 50: „es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden“. O grifo é nosso.

⁶⁸ ABM 270: “Há ‘homens joviais’ que se utilizam da jovialidade porque graças a ela são mal entendidos – eles *querem* ser mal entendidos”.

comunicar⁶⁹ –, ele não é universalmente compreendido: “Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência”.⁷⁰ Todo pendor ao distanciamento da situação na situação, “*distingue*” e “também *separa*”.⁷¹ Por isso não pode estar relegado ao emprego dos mesmos signos em comum que correspondam a vivências também recorrentes. No caso de Nietzsche, seu “sentimento de distância” em relação ao *gemein*, ou ainda, seu “privilégio” e “vantagem diante dos homens é, em geral, ter vivenciado uma abundância de estados mais elevados e novos”.⁷²

Não por acaso, assim continua o texto publicado, “o temor ao ‘eterno mal entendido’ ” é o que une mais rapidamente os indivíduos entre si.⁷³ Assim, “quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho)”, elas têm necessidade de uma linguagem que lhes garanta “não entender-se mal em meio ao perigo”, mas sim, que com base nessa linguagem “as pessoas se entendam, cada vez mais rapidamente”: “Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer”.⁷⁴ Não é possível, em meio ao perigo e à “violência” na “comunicabilidade de vivências”⁷⁵ e necessidades, possuir quaisquer sutilezas de interpretação. No interior da *Gemeinheit*, toda comun-icação de vivências será sempre um empobrecimento da própria vida e, neste caso, mesmo a “história da linguagem é a de um processo de abreviação”.⁷⁶ A linguagem do uso de signos de comunicação ‘em comum’ não é capaz de falar, nem de longe, o *pathos* próprio da vida. Nela, um conceito de homem é definido sistematicamente;

⁶⁹ Cf., p.ex., GC 371 onde Nietzsche registra que não se queixa em não ser compreendido, pois determinadas vivências sumariamente individuais como as suas, não se prestariam à comunicação: “... ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade”.

⁷⁰ EH *Por que escrevo tão bons livros*, I. Por isso “sua nova linguagem”, escreve Nietzsche, “soa tão estranha” (ABM 4).

⁷¹ ABM 271.

⁷² KSA 13, 22[29], p. 597: „Ein Distanz-Gefühl [...] Mein Vorrecht, mein *Voraus* vor den Menschen überhaupt ist, eine Fülle höchster und neuester Zustände erlebt zu haben“.

⁷³ Sobre o temor e a necessidade de uma rápida compreensão, cf. A 142.

⁷⁴ ABM 268. Cf. ainda Stegmaier, W. *Philosophie der Orientierung*, p. 406. Essa mesma hipótese retornará adiante na análise do aforismo 354 d’*A Gaia Ciência*.

⁷⁵ KSA 11, 30[10] p. 356: „Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist“.

⁷⁶ ABM 268. Cf. também KSA 13, 11[113] p. 53: “Eu também determino a fenomenalidade do mundo *interior*: tudo aquilo *que se torna consciente a nós* é exposto completamente de modo arranjado, **simplificado**, esquematizado” [Ich halte die Phänomenalität auch der *inneren* Welt fest: alles, *was uns bewußt wird*, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisirt, ausgelegt]. O grifo é nosso.

‘tornar-se o que se é’ procede sempre através da “formulação por conceitos”⁷⁷; a moral é formulada em signos universais⁷⁸; e toda originalidade é abandonada em proveito de vivências ‘em comum’: “Supondo, então”, continua Nietzsche, “que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com signos semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil *comunicabilidade* da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*”.⁷⁹

Na comunicação de um tal *pathos* próprio da vida, ou nos signos para dizer o que significa *patheticamente* ‘tornar-se o que se é’, a linguagem encontra um limite: ali, ou se procede como a *Gemeinheit* – rumo mediano, “comum, vulgar”⁸⁰ –, ou se compreende a existência meramente “como signo”⁸¹ e nada além, pois assim procede a “linguagem da paixão”, ou seja, que tudo é “apenas signo e símbolo”.⁸² Nesse limite da linguagem, toda cautela da *Vornehmeit* recomenda rir, recomenda o silêncio: “Esse homem oculto, que instintivamente **usa a fala para calar e guardar**, e é incansável em esquivar-se à comunicação, *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos”.⁸³ Toda máscara é um signo que carregamos, a fim de se guardar da vista de todos. Um homem sem máscara é um “homem nu”, e a vulgaridade é feia, é “um

⁷⁷ ABM 188. Cf. também GC 370, onde Nietzsche fala dos dois tipos de sofredores: o que sofre por “abundância” ou “empobrecimento da vida”. Este último é aquele que necessita da lógica, “da compreensibilidade conceitual da existência”.

⁷⁸ Cf. Martin, Stingelin. *Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“: Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk*. In: Nietzsche-Studien 22 (1993), p. 28-41. Em oposição a essa universalização da linguagem na moral, ou antes, a uma moralização da linguagem, o autor indica em que medida Nietzsche se serve do conceito de “semiótica” tanto no sentido antigo, mas também o quanto ele opera com uma nova formulação: “O conceito de Nietzsche de semiótica, que oscila entre o antigo e um novo sentido da palavra, caracteriza a mediação lingüística entre sintoma e diagnóstico” [Nietzsches Begriff der Semiotik, der zwischen dem alten und neuen Wortsinn oszilliert, bezeichnet also die sprachliche Vermittlung zwischen Sympton und Diagnose] (idem, p. 33). Nietzsche assim o faz a fim de proceder a um contramovimento à moralização da linguagem, na medida em que ele reivindica tanto uma “*semiótica dos afetos*” (ABM 187), quanto “uma linguagem de símbolos e signos que permite silenciar muitas coisas” (ABM 196), a fim de que “suas ações”, possam “sempre ser mal-entendidas” (KSA 12, 1[14] p. 14: Es ist auszeichnend, mit seinen Handlungen immer mißverstanden zu werden).

⁷⁹ ABM 268. Tradução modificada.

⁸⁰ ABM 284: “Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar”.

⁸¹ Cf. KSA 13, 11[355].

⁸² KSA 9, 15[19] p. 643: „... sondern die Sprache der Leidenschaft will nur Weniges, nur Einmaliges, nur ein Zeichen und Symbol [ist]“.

⁸³ ABM 40. O grifo é nosso. Cf. ainda ABM 289: “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”.

espetáculo vergonhoso”⁸⁴, por isso é importante requisitar continuamente “uma máscara, uma segunda máscara”⁸⁵, a fim de ter uma certa “fineza” em “seu pudor”.⁸⁶ Essas são uma das “forças contrárias” que Nietzsche invoca ao final do texto 268: forças que possam fazer frente ao natural “progresso no semelhante”, ou seja, “rumo ao *vulgar!*”.⁸⁷

3.1.3. *A Gaia Ciência* 354

A abordagem do aforismo 354 d’*A Gaia Ciência* corre na mesma direção da inversão da *Gemeinheit* e deve ser analisado no mesmo contexto que o texto 268 de *Além do bem e do mal*, com a diferença que no texto do livro V, Nietzsche inclui também o problema da consciência, ou melhor, do “tornar-se consciente”. Embora cronologicamente o livro V aparece somente depois da publicação de *Além do bem e do mal*⁸⁸, é no texto 354 que Nietzsche se expressa, pela primeira vez em obras publicadas, a propósito dos signos.

No texto 354 Nietzsche retoma a mesma hipótese segundo a qual “homens primitivos” tinham que rapidamente se fazerem compreensíveis a seus iguais, em meio a um perigo, a fim de “poderem exprimir vivências (*Erlebnisse*) semelhantes com signos (*Zeichen*) semelhantes. Na tentativa de uma compreensão entre si **através de signos**, caso fossem desiguais, entender-se-iam erroneamente”.⁸⁹ Porém, a variação conceitual empregada agora se refere ao homem como “inventor de signos” (*Zeichen-erfindende Mensch*), bem como a uma genealogia fisiológica-social-lingüística da consciência, cuja divisão corresponde à opção que fizemos para a interpretação do texto.

No texto 268 de *Além do bem e do mal* era preciso que os indivíduos empregassem as mesmas palavras para vivências recorrentes e, portanto, que tivessem algo ‘em comum’. No aforismo 354 ocorre o mesmo procedimento, porém, o que há de *gemein* entre os indivíduos é precisamente a consciência, que, segundo Nietzsche, é “*supérflua*” do ponto

⁸⁴ GC 352.

⁸⁵ ABM 278.

⁸⁶ ABM 40.

⁸⁷ ABM 268.

⁸⁸ A impressão do texto de *Além do bem e do mal* “durou do final de maio até agosto de 1886” (KSA 14, p. 346). Já o livro V d’*A Gaia Ciência*, juntamente com o prefácio e o apêndice intitulado “Canções do príncipe Vogelfrei”, surge somente em 1887 (KSA 14, p. 231).

⁸⁹ KSA 11, 30[10] p. 356: „Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch“. Este fragmento do outono de 1884/início de 1885 é um texto preparatório ao 354. O grifo é nosso.

de vista **fisiológico**; **socialmente** é “apenas uma rede de ligação entre as pessoas” e, por fim, do ponto de vista da **linguagem**, significa apenas um pensamento – inclusive a “parte menor, a mais superficial, a pior” – que se torna consciente e é expresso por conta da “*necessidade da comunicação*” (*Mitteilungs-Bedürftigkeit*) através de “*signos de comunicação*” (*Mittheilugszeichen*).

O texto começa com uma provocação direta: “O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente)”. A consciência (*Bewusstsein*) não é um problema para Nietzsche, mas apenas um preconceito que qualquer um poderia passar sem ele. Por isso, logo em seguida ele reformula o ‘problema’, ou seja, não se trata de *Bewusstsein*, mas de “tornar-se consciente” (*Sich-Bewusst-Werden*). Essa diferenciação se explica por um lado, pela maestria filológica de Nietzsche, mas por outro, pela perspectiva de análise que ele assume, vale dizer, fisiológica. É dessa forma que o texto 354 se vincula estreitamente ao aforismo 11 da primeira edição. Intitulado “*Das Bewusstsein*”, Nietzsche elucida o que significa a consciência do ponto de vista fisiológico: “A consciência (*Bewusstheit*) é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”.⁹⁰ Chamemos atenção, inicialmente, pela alteração da palavra: de *Bewusstsein* para *Bewusstheit*, que também explica a mudança na formulação do problema no 354, ou seja, o deslocamento de um problema ‘*des Bewusstseins*’ para ‘*des Sich-Bewusst-Werdens*’. Trata-se simplesmente da sutil fineza filológica de Nietzsche que adverte o leitor também refinado sobre o perigo da substancialização do conceito de consciência, ou seja, o perigo de conferir um “ser” à “consciência” – *Sein* à *Bewusst= Bewusstsein* – tal como o fez Descartes, deixando-se seduzir por um “encanto invisível” das “mesmas funções gramaticais”⁹¹, ou também se enredando “nas malhas da gramática”.⁹² O termo *Bewusstsein* é empregado pelo vulgo, mas ao se distanciar da

⁹⁰ GC 11.

⁹¹ ABM 20. No *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche também se refere, ironicamente, a essa sedução gramatical: “A ‘razão’ na linguagem: Oh, que velha matrona enganadora! Temo que não vamos nos desembaraçar de Deus porque continuamos acreditando na gramática...” (*CI A ‘razão’ na filosofia*, 5).

⁹² GC 354. Trata-se de se atentar à ilusão das funções lógico-gramaticais das línguas ocidentais, sobretudo a sobrevalorização da função sintática do sujeito que, gramaticalmente, torna-se indispensável nas línguas ocidentais, e que são estruturadas através da básica proposição atributiva A é B. Essa estrutura lógico-gramatical acaba por determinar, gradativamente, a construção dos principais conceitos epistemológicos que sustentaram a metafísica por muito tempo, dentre eles a crença em um sujeito, ou seja, “o núcleo substancial do ‘eu’” (cf. Giacóia, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 15-62), ou ainda, dos “preconceitos de ‘alma’, do ‘Eu’, do ‘Eu’ como sujeito, do sujeito como unidade da consciência” (idem, p. 46). Ora, a indispensabilidade do sujeito, acaba por substancializá-lo, conferindo-o um caráter metafísico.

situação *na* situação, ou seja, distanciar-se do *gemein* empregando os mesmos signos usados no interior da própria *Gemeinheit*, Nietzsche se refere tanto à variação *Bewusstheit* quanto a *Sich-Bewusst-Werden*.⁹³

Tomar a consciência⁹⁴ como “unidade do organismo” é, segundo Nietzsche, uma “ridícula superestimação e má-compreensão da consciência”⁹⁵, um mal-entendido fisiológico.⁹⁶ Se a consciência é epílogo ou “é superfície”⁹⁷, significa que toda a vida humana e suas atividades como “pensar, sentir, querer, recordar” e igualmente “agir” ocorrem sem que elas tenham que “entrar na consciência”.⁹⁸ Tudo o que realmente importa, quer dizer, tudo o que é fisiologicamente relevante na vida humana, ocorre no corpo⁹⁹, de modo que se “não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, [...] a humanidade pereceria por seus juízos equivocados [...], em suma, por sua consciência”.¹⁰⁰ Dessa forma, continua Nietzsche no texto 354, na medida em que se poderia perfeitamente prescindir da consciência, Nietzsche questiona, do ponto de vista fisiológico, precisamente pelo “*para que?*” da consciência, conferindo a ela o caráter de “*superflua*”. Com essa

(sobre o tema cf. C. Tung-Sun. *A teoria do conhecimento de um filósofo chinês*. In: Haroldo de Campos (org.): *Lógica, poesia e linguagem*. Trad.: Heloysa de Lima Dantas, 3ª ed. São Paulo: Edusp, 1994. p. 179s.). Cf. ainda KSA 12, 5[22].

⁹³ Pelos mesmos motivos encontramos também *Mitwissen*: Com-ciência, p.ex., em A 113; ABM 240 e 271. No texto 354 Nietzsche também dialoga, por isso, com Leibniz, na medida em que ele teria sido o primeiro a questionar o argumento de Descartes, segundo o qual a consciência é atributo essencial da representação: “Primeiro, a incomparável percepção de *Leibniz*, com a qual ele teve razão não só perante Descartes, mas ante todos os que haviam filosofado até então – de que a consciência (*Bewusstheit*) é tão-só um *accidens* [acidente] da representação, *não* seu atributo necessário e essencial; que, portanto, isso que denominamos consciência (*Bewusstsein*) constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio*” (GC 357).

⁹⁴ N^o *A Gaia Ciência*, o tema da consciência ainda retorna no 54, 333, 354 e 357.

⁹⁵ GC 11.

⁹⁶ Desde *Aurora* Nietzsche enfatiza a hipótese de que toda vivência, interpretação, conhecimento, um pensamento filosófico, enfim, são apenas produto de uma luta incessante de impulsos contraditórios, cegos e inconscientes. Tudo o que nos chega à consciência é apenas a parte mais superficial, ou seja, “apenas as últimas cenas de conciliação” e, por isso, chamamos de “*intelligere*” o que “é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente. [...] O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento” (GC 333). Cf. ainda A 119; KSA 9, 6[239]; ABM 3; KSA 13, 15[90].

⁹⁷ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

⁹⁸ GC 354.

⁹⁹ Lembre-se aqui do capítulo “Dos desprezadores do corpo” em *Assim falou Zaratustra*, a propósito da diferença entre o corpo, como “grande razão”, e um Eu como a “pequena razão” (Za, p. 51). Sobre o tema cf. ainda Gerhardt, V. *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*. p. 123-164. In: Gerhardt, V. (hrsg.) *Also Sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

¹⁰⁰ GC 11.

pergunta ele passa da perspectiva fisiológica à social, a propósito da consciência como o que há ‘em comum’ entre indivíduos.

Tal como em ABM 268, o texto 354 d’*A Gaia Ciência* também remonta à necessidade de comunicação entre os indivíduos, sobretudo diante de um perigo, como o elemento que impulsiona os homens a rapidamente se unirem em torno de algo em comum:

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos cheguem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de um terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, **tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível** – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava.¹⁰¹

Dessa forma, “a *consciência* como um todo” tem sua razão de ser naquilo que nela há de coletivo e não individual.¹⁰² Se do ponto de vista fisiológico, “a mais rica forma de vida” pode “jogar seu jogo sem consciência”, do ponto de vista social, porém, cada homem precisa fazer-se compreensível a outros homens diante de uma necessidade, ou seja, na medida em que “sua existência é ligada à co-existência com outros animais”, para só então, “essa necessidade emerg[ir] à consciência”.¹⁰³ Neste caso, como vimos, “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas”. Socialmente, a exigência de se tornar consciente se insere também no projeto de des-individualização da ação humana: retira-se o que há de único e singular, a fim de relegar os indivíduos às condições previamente seqüestradas da cultura. Portanto, a “consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária”.¹⁰⁴ Sob a perspectiva social, a consciência se desenvolveu gradativamente em proveito da utilidade do rebanho. Ela não tem seu desenvolvimento ligado a uma questão individual, pois toda individualidade é “*suplantada*” pelo gênio que domina na consciência,

¹⁰¹ GC 354. Note-se que Nietzsche emprega o termo „wissen“, logo após “consciência”, ou seja, “saber” de algo. O grifo é nosso.

¹⁰² Cf. KSA 11, 26[157] p. 190: “Sobre o surgimento da consciência humana, poder-se-ia utilizar o surgimento da consciência de rebanho” [Zur Entstehung des menschlichen Bewußtseins könnte man die Entstehung des Heerden-Bewußtseins benutzen].

¹⁰³ KSA 11, 30[10] p. 356: „Die Nöthigung zu denken, die ganze *Bewußtheit*, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen. [...] An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit“.

¹⁰⁴ GC 354.

vale dizer, o “gênio da espécie”.¹⁰⁵ Tudo aquilo que é trazido à consciência sempre será de caráter gregário e “não-individual”, logo apenas o que é “mediano” (*Durchschnittliches*).

Se fisiologicamente a consciência é “*supérflua*”; se socialmente é uma rede entre indivíduos em que só o que é gregário/mediano e não-individual ascende à consciência; do ponto de vista da linguagem – a terceira hipótese de interpretação do texto – intensifica-se ainda mais o que há ‘em comum’ entre indivíduos. Assim, Nietzsche acrescenta um terceiro elemento ao texto, vale dizer, o fato de que o desenvolvimento da consciência – fundado socialmente na “*necessidade de comunicação*” – e a linguagem caminham “lado a lado”.¹⁰⁶ Essa “conjectura extravagante” revela o quão empobrecida é a comunicação em meio à *Gemeinheit*, pois se apenas o que é “mediano” ascende à consciência, disso que já é “mediano”, continua Nietzsche, “apenas a parte menor, a mais superficial, a pior” “*ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*”. Tais signos, por sua vez, além de palavras, são também “o olhar, o toque, o gesto”. Sob a pressão da “*necessidade de comunicação*”, os signos exercem a função não mais de representação do real, mas apenas como “ponte entre um ser humano e outro” e, portanto, como signos de comunicação inter-individual¹⁰⁷ e, como tal, restritos à um determinado conjunto de palavras semelhantes que sejam capazes de exprimir também vivências semelhantes.

Os “*signos de comunicação*” empregados no interior da *Gemeinheit* são a expressão da própria necessidade em se transmitir a outros indivíduos anseios triviais e medianos e, por isso mesmo, o homem se torna um “inventor de signos”. A linguagem ‘em comum’ nunca é capaz de exprimir o *pathos* próprio da vida, pois em tais “*signos de comunicação*” não se encontra nada que seja original e singular, mas apenas comun-itário. A des-individualização da existência se intensifica na medida em que comunicamos uma vivência,

¹⁰⁵ O título do aforismo 354 é precisamente “*Do ‘gênio da espécie’*”. Nietzsche escreve a expressão entre aspas por se tratar de um termo emprestado de Schopenhauer, sobretudo o segundo volume de *O mundo como vontade e representação*. Hrg von Ludwig Berndt. München: Georg Müller, 1913, nos capítulos 41 a 45. Ali Schopenhauer indica a prerrogativa que a espécie tem sobre o indivíduo e, além disso, em que medida o impulso sexual egoísta do indivíduo, cede lugar ao amor sexual em proveito da continuação e conservação da espécie. No caso do aforismo, trata-se da hipótese que a consciência se desenvolveu precisamente por conta desse “gênio da espécie”, ou seja, em proveito do que é gregário e não individual. A mesma expressão ocorre no 268 de *Além do bem e do mal*: “O temor ao ‘eterno mal-entendido’: é este o gênio benévolo que tantas vezes previne homens e mulheres de contrair ligações precipitadas, que os sentidos e o coração lhes recomendam – e não algum schopenhaueriano ‘gênio da espécie’”.

¹⁰⁶ Sobre o assunto, cf. Schlingens, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998, especialmente o capítulo intitulado “A relação da consciência e linguagem”, p. 139-164.

¹⁰⁷ Cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen*, p. 53.

tão logo ela ascende à consciência: “Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo*”.

Trata-se de um gigantesco processo de abreviação¹⁰⁸, simplificação e empobrecimento da vida. Nada individual é comunicado, mas apenas o que é simplificado e superficial ocorre em “*signos de comunicação*”. Por isso, *patheticamente*, a fórmula ‘tornar-se o que se é’ não pode ser conceitualmente sistematizada ou comunicada com os mesmos “*signos de comunicação*” ‘em comum’. Tudo o que é tornado consciente pelo indivíduo é, por isso mesmo, apenas “um mundo superficial e de signos, um mundo generalizado e vulgarizado”.¹⁰⁹ Também o que é intencional é algo que foi “tornado consciente” e, como tal, “pertence ainda à superfície, à sua pele” não sendo mais que um “signo e sintoma”.¹¹⁰

A inversão da compreensibilidade, bem como da *Gemeinheit* – seu corolário moral por conta da moralização da própria linguagem –, é uma fórmula que se coloca para além dos “*signos de comunicação*” e da intencionalidade. Nietzsche não pode querer ser compreendido, não pode simplesmente querer definir o significado de ‘tornar-se o que se é’ e nem comunicar suas próprias vivências. Se assim o fizer, precisa inverter a compreensibilidade e partir de uma outra hipótese para resolver esse problema, vale dizer, a hipótese de não ser compreendido. Nietzsche permanece com uma filosofia da interpretação e dos signos – aquela que está para além da compreensibilidade universal. Mas não o faz sob a forma de uma doutrina, mas sim, sob o correto entendimento de sua forma de escrita filosófica, sua *Schriftstellerei*.

¹⁰⁸ Cf. KSA 11, 34[249] p. 505: “A experiência (*Erfahrung*) é possível apenas com ajuda da memória: memória é possível apenas pela capacidade da abreviação de um procedimento espiritual em *signo*” [Erfahrung ist nur möglich mit Hilfe von Gedächtniß: Gedächtniß ist nur möglich vermöge einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum *Zeichen*]. Cf. ainda KSA 11, 38[2].

¹⁰⁹ GC 354. Isso é propriamente o que Nietzsche denominou de “fenomenalismo e perspectivismo”.

¹¹⁰ ABM 32. Tradução modificada. Cf. ainda KSA 12, 2[165] p. 147: “Minha tentativa de compreender os juízos morais como sintoma e linguagem de signos” [Mein Versuch, die moralischen Urtheile als Symptome und Zeichensprachen zu verstehen].

3.1.4. *A Gaia Ciência* 381

Nietzsche é um filósofo radicalmente consciente da tese hermenêutica, segundo a qual a compreensão só é possível como um mal-entendido. Assim ele procede com o projeto crítico de inversão da compreensibilidade, esvaziando suas pretensões de entendimento universal e remontando-a ao uso individual dos signos, sob condições também individuais de comunicação inter-individual. Sob esse aspecto, toda compreensão nunca poderá ultrapassar certos horizontes, porém, estes poderão ser sempre deslocados, tornando seus signos mais fluidos e aumentando suas *Spielräume*. Além disso, Nietzsche também precisa se distanciar daquilo que é *gemein*, sobretudo um distanciamento do uso de signos ‘em comum’ que exprimem vivências também ‘em comum’.

O aforismo 381, um dos últimos do livro V d’*A Gaia Ciência*, revela dois elementos centrais para resolver esse problema: a) o ponto de partida da *Schriftstellerei* de Nietzsche não é ‘ser compreendido’, mas ao contrário, ‘não ser compreendido’; b) esse ponto de partida também expressa o mais genuíno *pathos da distância* em relação às vivências ‘em comum’ da *Gemeinheit*, de modo que através da sua *Schriftstellerei*, Nietzsche se distancia da situação na situação. Assim, ao comunicar vivências tais como as suas, ele emprega os mesmos signos da *Gemeinheit*, porém, em virtude do ponto de partida da sua *Schriftstellerei*, ele simultaneamente também se distancia da própria *Gemeinheit*, preservando a originalidade daquilo que escreve, bem como a própria individualidade. Como dissemos, Nietzsche não assume tal procedimento comunicando a nova condição sob a forma de uma doutrina, mas antes, simplesmente através da sua *Schriftstellerei*, ou sua “arte do estilo”.

O aforismo 381 se intitula precisamente *Sobre a questão da compreensibilidade (Zur Frage der Verständlichkeit)*, e logo de início Nietzsche lança a premissa central da sua *Schriftstellerei*: “Não se quer apenas ser compreendido quando se escreve, mas da mesma forma também não ser compreendido”.¹¹¹ Ou seja, ao escrever, não se deve querer ser compreendido da mesma maneira por todos e, além disso, não se deve querer, ofensivamente, que todos compreendam determinadas ações, na medida em que se assim o

¹¹¹ GC 381. Tradução modificada. No fragmento do outono de 1885, KSA 11, 44[6] p. 707, Nietzsche se refere a algumas “formas de homem” que foram “mal compreendidos”: “eles *devem* ser mal compreendidos”, como é o caso de “Epicuro” [Sieg Epicurs — aber gerade diese Art Mensch wird schlecht verstanden und muß schlecht verstanden]. Cf. ainda ABM 25, 27, 40, 270, 290; GM Prefácio, 1; EH Prólogo, 1.

for, elas são de tal modo vivências ‘em comum’, que qualquer um pode compreendê-las.¹¹² Apenas entre “amigos” se concede uma “ampla margem de atuação para mal-entendido”, na medida em que, entre “bons amigos”, a não-concordância não é ofensiva, mas revela uma tal “*sutileza* de interpretação”, que eles inclusive podem se divertir com os equívocos.¹¹³ Ofende-se tanto por ser compreendido quanto por ser **incompreendido**. O primeiro caso é ofensivo àquele a quem viveu ou agiu e foi facilmente compreendido por todos, por conta da trivialidade e insignificância do vivido. No segundo caso, a **incompreensão** diante de algo pode ofender pela “frieza”: “permaneço-se frio em relação àquilo que não se compreende, e a frieza ofende”. Por isso, como escreve Nietzsche, “agrada-se mais quando se é mal-entendido (*mißverstanden*) do que quando se é incompreendido (*unverstanden*)”.¹¹⁴

Nietzsche extrai todos os limites da compreensibilidade com a sua escrita. Cria paradoxos, “desconcerta as expectativas de compreensão”¹¹⁵, escreve para ocultar¹¹⁶, escreve para ser mal-interpretado, escreve às vezes para não ser lido e escreve livros “para todos e para ninguém”, como é o caso do *Zarathustra*. Não por acaso é sua opção pelo aforismo, que por sua vez, já é um estilo contrário ao “sistemático mandamento da ausência de contradições”, um estilo de escrita “auto-reflexiva”, além de ser “dialógica” com o leitor.¹¹⁷ Trata-se de experimentos com o pensamento, a fim de inverter a

¹¹² Cf. KSA 10, 7[155] p. 293: “Nossas ações *devem* ser **falsamente compreendidas**, tal como Epicuro foi compreendido de maneira falsa! [...] *Devemos ter somente homens cujo significado* se torne *manifesto* após milênios — [...] Eu não quero ser compreendido por muito tempo” [Unsre Handlungen *sollen falsch verstanden* werden, wie Epicur falsch verstanden wird! [...] *Wir müssen erst Menschen haben, deren Bedeutung nach Jahrhunderten sichtbar* wird — Ich will lange nicht verstanden sein].

¹¹³ Cf. ABM 283: “É preciso, para se dar a esse verdadeiro luxo de gosto e moralidade, não viver entre grosseiros do espírito, mas entre homens no quais os mal-entendidos e equívocos divertem por sua *sutileza*”. Cf. também ABM 27.

¹¹⁴ KSA 12, 1[182] p. 50s.: „Es ist schwer verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation. Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständniß zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c'est égal. Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt“.

¹¹⁵ Cf. Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit: Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren*. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32.2 (2007) p 107-119. Aqui citado na p. 109: „Er irritiert die Erwartung nach Verständlichkeit und paradoxiert sie gezielt“.

¹¹⁶ Cf. ABM 289: “Não se escrevem livros para esconder precisamente o que se traz dentro de si?”.

¹¹⁷ Cf. Stingelin, M. *Aphorismus*. In: Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch*, p. 186. Deleuze também fez uma reflexão sobre o aforismo em Nietzsche, como sendo um “pensamento nômade”. Deleuze, G. *Pensamento nômade*. In: Marton, S. (Org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

compreensibilidade e, ao mesmo tempo, distanciar-se de uma situação na própria situação, ampliando as *Spielräume* de interpretação.¹¹⁸ O aforismo é um ponto de referência que limita certos horizontes; porém, ao paradoxar e intencionalmente querer ser mal-entendido¹¹⁹, Nietzsche desloca esses mesmos horizontes ampliando as *Spielräume* de interpretação. Essa perspectiva o permite levar a cabo uma maneira radicalmente original de *Schriftstellerei*, bem como um estilo que permite falar de algo, sem precisar que se torne ‘comum’ para todos. Por isso sua preferência em ser mal-entendido.

O texto 381 continua: “De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por ‘uma pessoa’ ”. Um mal-entendido sobre um texto ou pessoa é, definitivamente, sinal de distinção e nobreza. Significa que tal indivíduo não partilha do mesmo prato do seu tempo, ou que tem vivências superiores a seus contemporâneos. Alguns homens “*póstumos*”, e Nietzsche se incluía¹²⁰ entre eles, são de difícil compreensão e, “em certo sentido *nunca compreendidos*”.¹²¹ Todo mal-entendido, neste aspecto, é expressão de um extremo distanciamento de uma dada situação e, portanto, um sinônimo de *originalidade*. Ao contrário do emprego de palavras semelhantes para comunicar vivências também recorrentes, Nietzsche deixa registrado que suas “vivências, avaliações e anseios internos são diferentes”.¹²² Distanciando-se, pois, do que há ‘em comum’, ele escreve através de signos que, apesar de serem os mesmos empregados no interior da *Gemeinheit*, são tomados, por um lado, apenas como signos e, por outro lado, signos que são mal-entendidos, visto expressarem vivências também diferenciadas.

Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com

¹¹⁸ Cf. GM Prólogo, 8: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte de interpretação”.

¹¹⁹ Cf. ABM 270: “Há ‘homens joviais’ que se utilizam da jovialidade porque graças a ela são mal entendidos – eles *querem* ser mal entendidos [...], eles *querem* induzir a uma falsa conclusão”.

¹²⁰ EH *Por escrevo tão bons livros*, 1: “Abordarei, antes de falar deles [dos escritos – JLV], a questão de serem compreendido ou incompreendidos. Faça-o com a negligência mais apropriada: pois este não é ainda o tempo para essa questão. **Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos**”. O grifo é nosso.

¹²¹ KSA 12, 9[76] p. 375: „Die Posthumen (— Schwierigkeit ihres Verständnisses; in einem gewissen Sinn *nie verstanden*“. Nietzsche atribuiu a essa incompreensão, inclusive, a autoridade de um texto e uma pessoa: “Os homens póstumos – eu, por exemplo – são pior compreendidos que os tempestivos, mas melhor *ouvidos*. Dito com mais rigor: não somos compreendidos jamais – por *isso* nossa autoridade” (CI *Sentenças e flechas*, 15).

¹²² KSA 11, 34[86] p. 448: „die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders“.

a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência. Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo à sua imagem – não raro um oposto de mim, um “idealista”, por exemplo; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado.¹²³

Essa é a originalidade do seu *pathos*, a originalidade da sua *Schriftstellerei*. No mesmo contexto do 381, o aforismo 371, intitulado “*Nós, os incompreensíveis*”, Nietzsche leva às últimas conseqüências a hipótese de não ser compreendido, ao situar a incompreensão como a virtude mesma pertencente à sua “sina”: “Alguma vez nos queixamos de ser mal entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados? Eis precisamente a nossa sina”.¹²⁴ Nietzsche reconhece o limite da linguagem, o limite em comunicar uma vivência que expresse a abundância. Por isso se distancia dos signos ‘em comum’, sobretudo ao comunicar um *pathos* que está em muito nas “alturas” e distanciado. Na medida em que não formula mais tal “vida”, ou não formula mais o *pathos* de um tal homem sob o signo de conceitos rigorosamente deduzidos, seu destino só poderia ser a incompreensão, ou ainda, aquilo que ele nunca desejou compartilhar. Ao inverter a compreensibilidade, bem como ao tomar distância da *Gemeinheit*, ou se opera no âmbito de uma filosofia da interpretação e dos signos, ou ainda, sob o signo de uma filosofia do silêncio: “Tal é a nossa sina, como disse: nós crescemos até às alturas; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade [...], muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a nossa fatalidade”.¹²⁵

Se Nietzsche não partilha as mesmas vivências, também não quer, simultaneamente, ser “ouvido” por qualquer um. Assim ele também procede com sua nova *Schriftstellerei*, vale dizer, selecionando seus leitores: “Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto

¹²³ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 1. Cf. também HH II, AS 122: “O original é, usualmente, olhado com admiração, entre alguns até mesmo adorado, porém, é raramente compreendido; desviar-se obstinadamente às convenções, significa: não querer ser compreendido” [Für gewöhnlich wird das Originale angestaunt, mitunter sogar angebetet, aber selten verstanden; der Convention hartnäckig ausweichen heisst: nicht verstanden werden wollen]. Cf. também Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen*, p. 42.

¹²⁴ GC 371. Cf. KSA 12, 2[79] e KSA 13, 22[28].

¹²⁵ GC 371.

abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.¹²⁶ Nietzsche expõe o leitor a um experimento de seleção e cultivo: “a fim de *selecionar* homens entre os quais se possa guardar e mostrar seu ideal de humanidade”.¹²⁷ Dois são os critérios basilares de seleção: a nobreza de ‘espírito e gosto’ e o ouvido!

Nobreza é sinal de distinção¹²⁸, signo de alguém que também partilha as alturas; pertence àqueles homens que preferem não comunicar nem partilhar certas vivências¹²⁹, pertence àquele que conquistou a independência e, sobretudo, àquela alma que “*tem reverência por si mesma*”.¹³⁰ Nobreza é ser capaz de se distanciar da situação na própria situação, ou seja, “afastar”, “criar distância” é justamente traçar “sua barreira contra ‘os outros’ ” e impedi-los “a entrada”. O próprio título do livro V d’*A Gaia Ciência* se chama “nós, os destemidos”. Não se trata de um livro para todos, mas àqueles que pertencem ao seletto grupo do “nós”. Especialmente no livro V, Nietzsche se refere freqüentemente a esse “nós”: “nós, os destemidos”, “nós, artistas”, “nossa interrogação”, “nós, os incompreensíveis”, “Porque não **somos** idealistas”, “Nosso novo ‘infinito’”, “Nossos tempos lentos”, “nós, os sem nome”, “nós, os sem-pátria”, etc.¹³¹ Como foi visto, apenas aos “bons amigos” é concedida *Spielraum* a mal-entendidos, pois apenas eles possuem a prerrogativa da “sutileza de interpretação”. No 381, Nietzsche se dirige precisamente aos seus seletos leitores como “meus amigos”.¹³² Pois se sua linguagem é incompreendida em meio à *Gemeinheit*, entre bons amigos é possível pelo menos rir diante de mal-entendidos.

Mas ao desejar comunicar, Nietzsche também seleciona seus leitores, ou melhor, seus “ouvintes”. Ao criar distância, quer abrir, simultaneamente, “os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”. Em quase todas as referências em que Nietzsche levanta a hipótese de ‘não ser compreendido’, ele não se refere a dificuldades de leitura, ou a

¹²⁶ GC 381.

¹²⁷ KSA 9, 10[B38] p. 421: „Menschen um sich *aussuchen*, unter denen man sein ideales Menschenthum bewahren und zeigen kann“. Cf. também Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit*, p. 109.

¹²⁸ ABM 271: “um pendor como esse, assim como *distingue* – é um pendor nobre –, também *separa*”.

¹²⁹ ABM 40: “Há eventos de natureza tão delicada, que faríamos bem em soterrá-los e torná-los irreconhecíveis através de uma grosseria; [...] Um homem cujo poder é profundo encontra também seus destinos e sutis decisões em caminhos que poucos alcançam, e de cuja existência os mais íntimos e próximos não podem saber”.

¹³⁰ ABM 287.

¹³¹ Sobre essa questão, cf. Conway, D. *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: a Reader’s Guide*. London, UK / New York, USA: Continuum, 2008, p.ex., p. 20.

¹³² Mesmo entre os “bons amigos”, porém, Nietzsche não parece conhecer nenhum: “E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meu caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!)” (GM III, 27).

alguma diferença em relação ao texto, mesmo nos aforismos. Ao contrário, sua alusão não é quanto à sistematização, mas quanto ao ouvido. Ele não quer leitores que tenham vivências semelhantes às suas, mas ouvidos aparentados aos seus: “Mas seria completa contradição, se já hoje eu esperasse ouvidos *e mãos* para *minhas* verdades: que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo”.¹³³

Os aparentados pelo ouvido são os leitores que preferem “*intuir*”, ao invés de “*deduzir*”; e que são atraídos “com flautas” e não com fórmulas.¹³⁴ Selecionar os leitores pelos ouvidos significa pôr em curso a caríssima hipótese, segundo a qual o texto nietzscheano deve ser lido tal como se ouvisse música. Embora retomaremos o tema da música ao falarmos do Zarathustra, a hipótese já surge no texto 381, a propósito da seleção de seus leitores, que não são aqueles ordinários, mas o seletivo grupo do ‘nós’ que possuem tanto a “sutileza de interpretação”, quanto são aparentados pelo ouvido e podem interpretar o texto de Nietzsche como “música”.¹³⁵ Ler um texto como música significa que ele não

¹³³ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 1. Cf. também EH Prólogo, 1.; GC 371 e também no 346: “Mas vocês não entendem isso? De fato, custa esforço nos entender. Nós buscamos palavras, talvez busquemos também ouvidos”. Ou ainda GM Prólogo, 8: “Se este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha”.

¹³⁴ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 3. Nesse aforismo, Nietzsche cita o trecho “Da visão e do enigma”, registrado no *Zarathustra*, quando se refere à “imagem de um leitor perfeito”.

¹³⁵ Cf. o importante texto de Babich, Babette E. *On Nietzsche's concinnity: an analysis of style*. In: *Nietzsche-Studien* 19 (1990) p. 59-80. e em especial a nota 17, a propósito da ampla bibliografia que relaciona o estilo literário de Nietzsche e a música. A autora denomina o estilo literário de Nietzsche como “elegância literária” (*concinnity*), ou seja, uma “metáfora musical que sugere a ressonância entre as palavras de Nietzsche e a harmonização da leitura (dos leitores) com elas” [I call this characteristic of style a *concinnity*, using a musical metaphor to suggest the resonance between Nietzsche's words and the (reader) reading harmonising with them] (p. 59). A autora também parte da hipótese de que “Nietzsche repudiou a catolicidade (universalidade – JLV) da comunicação”, de modo que o acesso a seus textos deveria se dar àqueles leitores “para quem o texto não é uma inscrição conceitual” [Nietzsche repudiated the catholicity of communication [...] The activity of Nietzsche's text cannot be opposed because it can only be accessed by a reader for whom the text is not a conceptual inscription] (p. 61), ou seja, Nietzsche estava “consciente do problema hermenêutico”, isto é, “que compreensão é sempre possível como um mal-entendido” [Nietzsche is aware of the hermeneutic problem [...]. In the hermeneutic tradition, understanding is always possible as a misunderstanding] (p. 61; 63). Neste aspecto, é preciso compreender que “antes de usar o texto para comunicar um significado para além do texto [...], o estilo de escrita de Nietzsche usa o texto para sugerir e interromper o conteúdo” [Rather than using the text to communicate a meaning beyond the text [...], Nietzsche's style of writing uses the text to suggest and disrupt the content] (p. 73). Assim, o texto de Nietzsche nunca tem um valor de caráter universal, mas o significado último sempre se altera. Aí é que entra a habilidade de audição do leitor, na medida em que este precisa proceder a uma interpretação do texto de Nietzsche como música (p. 65). Um bom leitor precisa, antes de interpretação, ter um bom ouvido. Trata-se da necessidade de harmonizar a dificuldade de acessar o texto de Nietzsche, com suas múltiplas variações e equívocos, com a leitura que o próprio leitor faz dele. Por isso o termo musical que alude à harmonização. Do ponto de vista filosófico, a “elegância literária” de Nietzsche é, no fundo, uma auto-desconstrução do texto que o leitor precisa “ouvir”: “O que eu denomino de *elegância literária* é uma desconstrução das expectativas do leitor em relação ao texto, pelo desafio do texto em si mesmo, tornando o texto inacessível ao leitor

pode ser compreendido conceitualmente, ou seja, buscando por significados ou tentando “pôr em fórmulas”¹³⁶, mas apenas como signo: “Isso significa que seus leitores devem ao ler, ouvir, devem poder ler um texto como se ouve música: não apenas melodias e Leitmotive, mas também tons maiores e menores, tempo, ritmo, fraseados, etc.”.¹³⁷

O texto 381 termina precisamente aludindo àquilo que está intimamente relacionado à música, vale dizer, a dança. Nietzsche se refere à dança como “ideal” do filósofo, na medida em que é necessário a ele ser um “bom dançarino”. Música e dança expressam movimento, ou seja, a hipótese de que um texto não tem um significado para além do texto e nem sequer a possibilidade meta-interpretativa. Música e dança exprimem o caráter fluido da *Schriftstellerei*, a fluidez de significados e seu constante deslocamento de sentido; o movimento da dança, portanto, “escapa ao logocentrismo, à metafísica e à verdade pública de um escrito e uma leitura” tão caros “à tradição ocidental”.¹³⁸

Ler um texto como se ouve uma música, bem como proceder à dança aludindo à fluidez de significados da *Schriftstellerei* de Nietzsche, implica outros dois elementos registrados nas duas últimas partes do aforismo 381, quando, ao falar em primeira pessoa, mas se dirigindo aos “bons amigos” – os leitores seletos pertencentes ao ‘nós’ –, ele escreve: “E, falando cá entre nós, sobre o meu próprio caso”. Os dois elementos são a “brevidade” e a “ignorância”. Diga-se, de início, que todo aforismo é breve, e Nietzsche encarou com brevidade os “problemas profundos”, ou seja, “como um banho frio – entrando e saindo rapidamente”.¹³⁹ Seu estilo é *presto* para, com ele escreve, “dizer em dez frases o que todos os demais dizem em um livro, – o que todos os demais *não* dizem em um

incapaz de compreender as possibilidades do texto para o pensamento. Este termo musical descreve o ‘caminho’ pelo qual Nietzsche é capaz de efetuar um desenvolvimento musical de seu texto contra ‘ouvidos’ indispostos” [What I call *concinnity* is such a deconstruction of the reader’s expectations of the text by the rhetorical challenge of the text itself, rendering the text inaccessible to the reader incapable of understanding the possibilities of the text for thought. This musical term describes the ‘device’ by which Nietzsche is able to effect a musical development of his text against indisposed ‘ears’] (p. 60).

¹³⁶ GC 373: “Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’!...”

¹³⁷ Cf. Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit*. p. 112: „Seine Leser müssen, heißt das, beim Lesen hören, einen Text lesen können, wie man Musik hört: nicht nur Melodien und Leitmotive, sondern auch Ober- und Untertöne, Tempi, Rhythmen, Phrasierungen usw.“

¹³⁸ Babich, Babette E. *On Nietzsche’s concinnity*, p. 61: “Rhetorically avoiding public corruption, Nietzsche offers a teasing or dancing movement of the text which escapes the logocentric, metaphysical, and public thrust of writing and reading in the Western tradition”.

¹³⁹ GC 381.

livro...”¹⁴⁰, e que nem sequer é comentado em uma tese de doutorado exaustiva, quando nos sentamos sobre alguma coisa para “chocá-la como um ovo”. Para ser breve no estilo é preciso também ser leve na comunicação, tornar o próprio estilo vivaz¹⁴¹, ou seja, Nietzsche só poderia aludir à dança, pois ela não implica gravidade, mas leveza.

Outro detalhe fundamental, além disso, a propósito da brevidade e ignorância, refere-se à frase que já empregamos anteriormente: distanciar-se **da** situação **na** própria situação. Trata-se da hipótese em que Nietzsche não precisa sair de uma determinada situação – por exemplo de comunicar vivências e empregar signos ‘em comum’ – a fim de se distanciar e adquirir nobreza em meio ao que é ‘*gemein*, nem do ponto de vista das vivências, nem do ponto de vista do emprego dos signos. Embora voltaremos a esse ponto quando analisarmos o conceito de “riso”, o texto 381 fornece nas duas situações esse distanciamento.

Nietzsche sempre quis recolocar certos conceitos sob outros prismas. Por um lado, isso significa levar a cabo o pensamento da fluidez, na medida em que o horizonte de um mesmo conceito pode se deslocar tão logo suas condições de uso se modifiquem, podendo um único conceito receber, sob condições diferentes, novos significados.¹⁴² Por outro lado, trata-se de tomar distância de um conceito, por exemplo, a noção de *Vornehmheit*, utilizando os mesmos mecanismos da tradição, mas com um sentido completamente diferente.¹⁴³ Por isso que Nietzsche, embora utilize os mesmos signos tradicionalmente utilizados, mesmo assim é mal-entendido. Ele desloca o horizonte dos conceitos, amplia suas *Spielräume* e confere a eles um novo sentido. Assim ele se distancia da tradição na própria tradição.

¹⁴⁰ CI *Incurões de um extemporâneo*, 51.

¹⁴¹ Cf. KSA 10, 1[45] p. 22. Neste fragmento das anotações de Tautenburgo a Lou Andréas Salomé, intitulado “estilo”, Nietzsche relaciona a vida mesma e estilo: “O primeiro que se faz necessário é a *vida*: o estilo deve *viver*” [Das Erste, was noth thut, ist *Leben*: der Stil soll *leben*].

¹⁴² Cf., p.ex., KSA 13, 16[33] p. 493: “eu procurei na história pelas avaliações destes ideais invertidos de formação (descobrir e reinterpretar de uma maneira nova os conceitos ‘pagão’, ‘clássico’, ‘nobre’)” [ich suchte nach den Ansätzen dieser umgekehrten Idealbildung in der Geschichte (die Begriffe „heidnisch“, „klassisch“, „vornehm“ neu entdeckt und hingestellt)].

¹⁴³ Cf. Tongeren, Paul v. *Die Moral Nietzsches Moralkritik*, p. 139: “Nietzsche relaciona a palavra *Vornehmheit* a uma tradição e começa seu capítulo com a ‘história do surgimento’. Sua verdadeira questão, porém, objetiva não a uma transcrição do antigo ideal, mas a um esboço de um ideal para nosso tempo” [Nietzsche bezieht das Wort ‘Vornehmheit’ aus einer Tradition und beginnt sein Hauptstück mit einer ‘Entstehungsgeschichte’. Seine eigentliche Frage zielt jedoch nicht auf die Umschreibung eines früheren Ideals, sondern auf den Entwurf eines Ideals für unsere Zeit].

Seu estilo breve tem um motivo ironicamente moralista: “tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida. Pois sendo imoralista, deve-se prevenir a corrupção da inocência”. Auto intitulando-se ‘imoralista’, ele se comporta moralmente com os moralistas¹⁴⁴, os “asnos e solteironas de ambos os sexos”. Ora, também Nietzsche fala de uma moral da inocência! Mas com esse jogo de signos, ele se distancia dos moralistas – daqueles que precisam da incondicionalidade para viver – empregando o mesmo jogo de palavras morais. Deve-se prevenir a corrupção da inocência: precisa-se ser suficiente moralista, para ganhar a prerrogativa da imoralidade. O mesmo ocorre a propósito da ignorância, e ali Nietzsche mostra o quanto realmente é uma nuance: “Nós *somos* algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos”. Só se é ‘ignorante’ ao preço de ser suficientemente erudito e, inclusive, se confundir com os ‘eruditos’. Da mesma maneira Nietzsche se auto-intitula ‘ignorante’, mas age de maneira erudita entre eruditos. Esse distanciamento, como vimos no segundo capítulo, é uma prerrogativa do ‘curtido’, daquele que possui embaixo de si um *pathos* de excesso perdulário da vida.

A *Schriftstellerei* de Nietzsche opera, pois, com um distanciamento da situação na situação. Trata-se de um jogo que ao mesmo tempo em que revela, oculta. Ao ser moralista, ao preço do seu excesso imoralista, ou ao ser ignorante, ao preço do seu excesso de erudição, Nietzsche cria um paradoxo. É também com o uso de paradoxos que ele opera o projeto de inversão da compreensibilidade, na medida em que amplia também as margens de atuação para uma filosofia da interpretação e dos signos. O texto 381 se converte, neste aspecto, em um dos textos mais importantes que mostra o ponto de partida da forma de escrita filosófica de Nietzsche: a hipótese de ‘não ser compreendido’ e todo seu cortejo de originalidade que carrega essa inversão hermenêutica. Assim ele inverte a compreensibilidade, distancia-se da *Gemeinheit*, opera em condições individuais de interpretação e se suspende da necessidade de pôr tudo em fórmulas ou conceitos. Assim ele cria as condições da comunicação de uma vivência, da possibilidade de comunicar o que significa ‘tornar-se o que se é’. A comunicação desse *pathos* de abundância, agora compreendido sob a originalidade da sua *Schriftstellerei*, Nietzsche denominou de “arte do estilo”.

¹⁴⁴ Cf. Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit*, p. 114.

3.1.5. A “arte do estilo”: a comunicação de um *pathos*

“Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre minha *arte do estilo*”: assim Nietzsche se expressa no *Ecce homo* sobre ‘seu’ próprio estilo, que como tal, deve ser capaz de “comunicar” um “*pathos*”.¹⁴⁵ Ora, mas não é precisamente o *pathos* que não pode ser comunicado sob a forma conceitual, pois tão logo é conceitualizado deixa de ser *pathos*, conforme vínhamos escrevendo? É nesse ponto que nosso problema de linguagem se torna mais claro, pois ‘tornar-se o que se é’ não pode mais ser abordado sob a formulação rigorosamente conceitual. Embora sem o fazer de modo radicalmente explícito, Nietzsche reconheceu o limite da linguagem conceitual comunicada sob a forma de uma doutrina, na medida em que, como analisamos, põe em questão a possibilidade de bem compreender algo ou alguém, desde que efetivamente se queira ou que seja suficientemente tornado claro. Esse era o projeto de inversão da compreensibilidade. No interior da *Gemeinheit* é impossível comunicar um *pathos*, pois ali se está relegado “a experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*” (ABM 268), bem como comunicar apenas a “parte menor, a mais superficial, e a pior” dessas vivências, na medida em que só o pensar “consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*” (GC 354). Por isso, Nietzsche se distancia tanto da compreensibilidade universal – remontando às condições inter-individuais da comunicação, aumentando as *Spielräume* dos signos e os tornando fluidos –, como também da *Gemeinheit*, partindo da hipótese de que, para não ser ofendido, é preciso, ao escrever, não ser compreendido – resguardando a individualidade e a originalidade de suas próprias vivências (GC 381). Mas que linguagem empregar para isso e, ao mesmo tempo, poder comunicar um *pathos* de abundância, sem precisar conceitualizá-lo?

Para responder à questão, tomemos inicialmente duas premissas já explicadas nesse terceiro capítulo: 1) tenha-se em mente que “todas as mais sutis leis de um estilo”, como analisamos no 381 d’*A Gaia Ciência*, “criam distância, proibem a entrada, a compreensão”, ou seja, Nietzsche parte do ‘não ser compreendido’, e assim resguarda a originalidade e individualidade da sua vivência; 2) toda comunicação conceitual de uma vivência expressa a “despersonalização” do indivíduo; “em um pensador”, trata-se de “subtrair precisamente o que há de mais pessoal e precioso, na medida em que universaliza e também

¹⁴⁵ EH *Por escreve tão bons livros*, 4.

vulgariza”¹⁴⁶, quer dizer, na comunicação “todo estilo que comunica é apenas signo”¹⁴⁷, e nada além. Dessa forma, por um lado, não há mais lugar à compreensão universal e unívoca, na medida em que a experiência fundamental comunicada de Nietzsche é aquela em que seus pensamentos **não** são compreendidos; e, por outro lado, Nietzsche não pode mais empregar uma linguagem ordinária de representação conceitual, mas ao contrário, toda comunicação é tomada apenas como signo.

Essas duas premissas iniciais, a propósito da ‘arte do estilo’, são mais bem compreendidas quando também compreendemos a fórmula que Nietzsche utiliza para si mesmo: “eu sou uma *nuance!*”.¹⁴⁸ Uma ‘nuance’ é um distanciamento em relação ao conceito, ou melhor, é a diferença em relação ao conceito. Se o conceito exige uma adequada compreensão, e esta sempre de modo universal e unívoca, a nuance, ao contrário, não se deixa compreender tal como compreendemos um conceito, isto é, unívoca e universalmente; uma nuance não pode ser conceitualizada, pois ela se distancia e se desvia do próprio conceito. Tão logo conceitualizamos a nuance, ela o deixa de ser e se torna uso ‘em comum’ de signos de comunicação, torna-se conceito e não nuance, torna-se universal e unívoca, e não sutil. Quando se pensa compreender bem uma nuance, ou quando pensamos que compreendemos bem a Nietzsche, revela-se logo um mal-entendido, pois se trata de um estilo que se desvia ou foge à conceitualização.¹⁴⁹ Não é possível conceitualizar alguém ou um estilo que é propriamente uma ‘nuance’: aí se faz necessário unicamente “*sutileza* de interpretação”, pois a nuance é uma “margem de atuação para mal-entendido”.¹⁵⁰

¹⁴⁶ KSA 12, 1[202] p. 56: „Der Versuch, sich anzupassen, die Qual der Vereinsamung, das Verlangen nach einer Gemeinschaft: dies kann sich bei einem Denker so äußern, daß er an seinem Einzelfall gerade das Persönlichste und Werthsvolle subtrahirt und, indem er verallgemeinert, auch *vergemeinert*. [...] Die Entpersönlichung“.

¹⁴⁷ Idem: „Stil, der mittheilt: und Stil, der nur Zeichen ist“.

¹⁴⁸ EH *O Caso Wagner*, 4. Sobre a análise dessa fórmula, cf. Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995, especialmente o capítulo em que o autor analisa a fórmula “eu sou uma nuance”; e também Stegmaier, W. *Philosophie der Fluktuanz*, principalmente o último capítulo.

¹⁴⁹ Stegmaier, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*, p. 170s.: “Uma nuance é um desvio; pode-se compreendê-la apenas através de um conceito do qual ela se desvia e, porém, só a teremos compreendido se não a compreendermos tal como um conceito, do qual a nuance se desvia. Portanto, ter-se-á mal-compreendido essa nuance precisamente se se acredita tê-la ‘bem’ compreendido, ou seja, conforme conceitos comuns e também já compreensíveis” [Eine Nuance ist eine Abweichung; man kann sie nur durch einen Begriff verstehen, von dem sie abweicht, und hat sie doch erst verstanden, wenn man sie nicht so verstehen wie den Begriff, von dem sie abweicht. Man hat sie also gerade dann mißverstanden, wenn man glaubt, sie ‚gut‘, d. h. Nach gemeinsamen und darum auch schon verständlichen Begriffen verstanden zu haben].

¹⁵⁰ KSA 12, 1[182] p. 50s.: „*Feinheit* der Interpretation [...]. Spielraum zum Mißverständniß“.

Quando Nietzsche diz de si mesmo que é uma nuance, significa que ele quer ser compreendido, porém, simultaneamente, que ele também quer ‘não ser compreendido’: ele cria um paradoxo em relação a si mesmo e, assim, cria um *pathos* ou “sentimento de distância” em relação à compreensão. Ao comunicar, Nietzsche imediatamente se distancia do significado mesmo daquilo que é comunicado, passando assim a significar algo diferente daquilo que originalmente significava. Por isso, sendo uma nuance, ele se desvia da possibilidade de sistematizar conceitualmente aquilo que ele comunica, resultando em um mal-entendido em relação àquele que tenta sistematizá-lo sob a égide de uma doutrina. Ao criar uma ampla *Spielraum* para mal-entendidos, bem como conferir extrema fluidez ao próprio estilo, Nietzsche retira toda univocidade de comunicação e, sobretudo, toda possibilidade de representação conceitual através do uso de signos ‘em comum’. No texto sobre sua ‘arte do estilo’ ele escreve: “e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs”.¹⁵¹

Sendo uma nuance, não se deve mais perguntar pelo significado de algo, pois tão logo se pergunte pelo significado, cria-se logo um mal-entendido em relação ao significado daquilo que se perguntou. Resta, portanto, no interior da condição paradoxal de ser uma nuance, compreendê-lo apenas como signo, ou seja, não mais em seu significado – que sempre se desvia – mas apenas como signo.

Na medida em que compreendemos um signo, não perguntamos *o que* ele significa. Se perguntarmos pelo significado de um signo, compreendemos algo como signo e, com isso, também algo em relação a ele, mas não em todo seu completo significado. Nós perguntamos então pelo seu significado. O significado de um signo é o signo que nós compreendemos como resposta à pergunta pelo significado. Trata-se então de interpretação de signo. Pode-se então dizer: um signo que compreendemos, sem perguntar pelo seu significado, é um significado. **A diferença entre signo e significado corresponde à não-compreensão.**¹⁵²

¹⁵¹ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 4.

¹⁵² Simon, J. *Philosophie des Zeichens*, p. 39: „Insofern wir ein Zeichen verstehen, fragen wir nicht, was es bedeutet. Wenn wir nach der Bedeutung eines Zeichens fragen, verstehen wir etwas als Zeichen und damit auch etwas an ihm, aber nicht seine ganze Bedeutung. Wir fragen dann nach der Bedeutung. Die Bedeutung eines Zeichen ist das Zeichen, das wir als Antwort auf die Frage nach der Bedeutung verstehen. Es ist die Interpretation des Zeichens. Man kann also auch sagen: Ein Zeichen, das wir verstehen, ohne nach seiner Bedeutung zu fragen, ist eine Bedeutung. Die *Differenz* zwischen Zeichen und Bedeutung entspringt dem Nicht-verstehen“. O grifo é nosso.

Não há nenhum ideal de estilo normativo e supra-temporal; nenhum conjunto determinado de signos capazes de comunicar conceitualmente algo. Também o estilo se compreende sob o signo da fluidez. No aforismo sobre sua ‘arte do estilo’, Nietzsche escreve: “Bom estilo *em si* – pura estupidez, mero ‘idealismo’, algo assim como o ‘belo *em si*’, como o ‘bom *em si*’, como a ‘coisa *em si*’ ”.¹⁵³ O estilo não está para além da formulação supra-temporal, pois não há qualquer estilo ‘em si’. Não se trata mais de enquadrar seus pensamentos em doutrinas ou fórmulas, e nem de uma compreensão rigorosamente conceitual. Nietzsche não quer mais ser compreendido em seu significado, que sempre se desvia. Como ‘nuance’, porém, ele também quer ‘não ser compreendido’ e isso corresponde a compreendê-lo apenas como signo¹⁵⁴, ou seja, sem esquecer que seu “meio de expressão” “é apenas uma mera semiótica”.¹⁵⁵ Em suma, querer ‘não ser compreendido’ e, ao mesmo tempo, ser compreendido como “mera semiótica” – como signo e não mais em seu significado unívoco – são as duas primeiras dimensões que encerra sua ‘arte do estilo’.

Não devemos mais confundir o “sentido de todo estilo”, segundo o qual é preciso “comunicar” uma “tensão interna de *pathos*”, com a mera utilização de signos semelhantes para comunicar vivências também semelhantes. Nietzsche se distancia tanto do simples “experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*”, quanto do simples emprego de signos ‘em comum’ de comunicação. Nessa subversão, trata-se sim da comunicação de um *pathos*, porém, daquele *pathos* perdulário de vida, tal como explicamos no capítulo anterior. O aforismo 381 d’*A Gaia Ciência* precede o aforismo em que Nietzsche anuncia o ideal da ‘grande saúde’ (382), que por sua vez, pressupõe um outro *pathos*, pressupõe carregar atrás de si vivências totalmente diferentes e, por isso, “com frequência parecerá inumano” e mal-entendido aos olhos da *Gemeinheit*. Conforme veremos, esse é precisamente o *pathos* próprio do Zarathustra: seu pressuposto fisiológico é a “*grande saúde*”.¹⁵⁶ Por isso Nietzsche se distancia, com sua ‘arte do estilo’, da mera comunicabilidade.

¹⁵³ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 4.

¹⁵⁴ Cf. Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit*, p. 113.

¹⁵⁵ KSA 13, 14[122] p. 302: „Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist“.

¹⁵⁶ EH *Assim falou Zarathustra*, 2.

Sua ‘arte do estilo’ é outra: ele tem a ver com esse *pathos* de excesso, tem a ver com a “vida”, pois “o estilo deve *viver*”.¹⁵⁷ Nesse mesmo fragmento pertencente às anotações de Tautenburgo, endereçados a Lou-Salomé e que se referem precisamente ao estilo, além da vivacidade “o estilo deve provar que se *acredita* em seus pensamentos, e que não apenas se pensa neles, mas se os *sente*”.¹⁵⁸ Ao lado da “nuance”, deve-se ‘*sentir*’ algo em um estilo, deve-se fazê-lo ‘*viver*’. Queremos dizer com isso que, em se tratando de uma linguagem que recusa comunicar um estado através da mera representação conceitual, a arte do estilo precisa, ao lado da nuance, encontrar uma nova linguagem, vale dizer, uma linguagem que está no “âmbito do despedaçamento”, ou uma “dissolução da linguagem na música”.¹⁵⁹ Ora, Nietzsche termina o aforismo sobre a ‘arte do estilo’ precisamente fazendo menção à linguagem ditirâmbica: “com um ditirambo como o último do *terceiro Zaratustra*, intitulado ‘os sete-selos’, voei milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia”.¹⁶⁰ Trata-se do reconhecimento da limitação da linguagem conceitual, em proveito da linguagem que está aquém do conceito (que é pré-conceitual), aquém das palavras e dos signos ‘em comum’ de comunicação: “Em *relação à música* toda comunicação através de

¹⁵⁷ KSA 10, 1[109] p. 38: „Das Erste, was noth thut, ist Leben: der Stil soll *leben*“. Cf. ainda KSA 10, 1[45].

¹⁵⁸ Idem: „Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken *glaubt*, und sie nicht nur denkt, sondern *empfindet*“.

¹⁵⁹ Meuthen, Erich. „Vom Zerreißen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der ‚höheren Menschen‘ und die ‚Dionysos-Dithyramben‘. In: Nietzsche-Studien 20 (1991) p. 152-185: „eine Sprache am Rande des Zerbrechens – bzw. eine Auflösung der Sprache in Musik“ (p. 155). Sobre o tema cf. também Gritzmann, G. *Nietzsches Lyrik als Ausdruckskunst: Poetisch und Stilistisch konstitutive Merkmale in Nietzsches 6. ‚Dionysos-Dityrambus‘ die Sonne sinkt*. In: Nietzsche-Studien 26 (1997) p. 34-71, especialmente ali onde se lê: “A linguagem de Nietzsche contém, fundamentalmente, tanto um componente musical quanto um filológico. [...] Por um lado, Nietzsche compreende a linguagem proveniente através da música e, por outro lado, transporta a música no âmbito lingüístico” [Nietzsches Sprache enthält sowohl eine musikalische als auch eine philologische Grundkomponente. [...] Nietzsche versteht Sprache einerseits aus der Musik heraus und transponiert andererseits Musik in den sprachlichen Bereich]. Cf. também Tietz, Udo. *Musik und Tanz als symbolische Formen: Nietzsches ästhetische Intersubjektivität des Performativen*. In: Nietzsche-Studien 31 (2002) p. 75-90: “Este é literalmente um paradoxo: ou seja, como intersubjetividade livre da linguagem, ou melhor: esta intersubjetividade sem violência de entendimento é realizada não através de uma linguagem proposicional diferenciada, mas na *linguagem da música*” [Diese ist aber paradox ausbuchstabiert: nämlich als eine sprachfreie Intersubjektivität, oder besser: diese gewaltlose Intersubjektivität der Verständigung wird in einer nicht propositional ausdifferenzierten Sprache realisiert, nämlich in der *Sprache der Musik*] (p. 78). Para um entendimento sobre o tema da música em Nietzsche, cf. também o trabalho de Henry Burnett, *A recriação do mundo: a dimensão redentora da música na filosofia de Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada à Unicamp, 2004.

¹⁶⁰ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 4.

palavras é algo desavergonhado; a palavra dilui e embrutece; a palavra despersonaliza: a palavra vulgariza o que é distinto”.¹⁶¹

Ao lado, pois, da nuance, a arte do grande estilo é essencialmente musical, é ditirâmbica: ao comunicar um tal *pathos*, não se deve equivocar “nos signos, no *tempo* dos signos”. Nietzsche alude à linguagem musical porque ela é pré-conceitual, no sentido de não precisar ser formulada conceitualmente ou através de signos ordinários de comunicação: ela não é veiculada sob a forma de uma doutrina, pois é decisivamente comunicação não-conceitual.¹⁶² Neste caso, o ditirambo é a forma lírica que reúne tanto rima quanto ritmo, portanto musicalidade, e, por isso, a forma de expressão por excelência.¹⁶³ Assim devemos ler todo *Zaratustra*, como veremos adiante, na medida em que, como escreveu Nietzsche, “talvez se possa ver o *Zaratustra* inteiro como música”.¹⁶⁴ Como uma nuance em relação ao conceito, a arte do estilo deve ser compreendida tal como se ouve música, pois ela é propriamente ditirâmbica.

Em todo aforismo 4 sobre a arte do estilo, Nietzsche tem intensa preocupação em relação ao “*tempo*” da comunicação, aos “períodos”, aos “gestos” e, tal como já vimos antes, a “ouvidos” capazes de um tal “*pathos*”. O ditirambo não deve ser lido, mas sentido. A arte do estilo, neste caso, tem também uma função **performativa** fundamental.¹⁶⁵ Ela não

¹⁶¹ KSA 12, 10[60] p. 493: „Im *Verhältniß zur Musik* ist alle Mittheilung durch *Worte* von schamloser Art; das Wort verdünnt und verdummt; das Wort entpersönlicht: das Wort macht das Ungemeine gemein“.

¹⁶² Cf. Stegmaier, W. „*Philosophischer Idealismus*“ und „*Musik des Lebens*“, p. 102: “Música significa querer dizer algo *como* música, mas ela significa que se quer dizer sem conceitos, e é mais facilmente compreensível do que qualquer linguagem conceitual” [Musik bedeutet, besagt *als* Musik etwas, aber sie bedeutet, besagt es ohne Begriffe, und sie ist leichter verständlich als jede Begriffssprache].

¹⁶³ Cf. Meuthen, E. *Vom Zerreißen der Larve und des Herzens*, p. 163: A rima e o ritmo tornam “reconhecíveis enquanto tal a aparência superficial da linguagem; por outro lado, eles se juntam a um princípio musical ordenador e, por isso, se prestam a expressar, por assim dizer, uma vivência afetivamente ‘pura’” [Sie machen [...] den sprachlichen Oberflächenschein als solchen erkennbar, andererseits fügen sie sich musikalischen Ordnungsprinzipien und eignen sich daher, affektives Erleben sozusagen ‚rein‘ auszudrücken].

¹⁶⁴ EH *Assim falou Zaratustra*, 1.

¹⁶⁵ Cf. Simonis, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien 31 (2002) p. 57-74. A hipótese da autora é precisamente ressaltar a dimensão performativa do estilo de Nietzsche, ou seja, “a dimensão da retoricidade lingüística que se deixa descrever como força de efeito estética-sensual do discurso. [...] Nietzsche esboça, assim se mostrará, um defensor de um estilo representativo e estético-sensual que se reflete, simultaneamente, como comportamento estético e como uma arte de procedimento e encenação teatral. Toda estrutura de encenação e em forma de ação no que se refere à expressão lingüístico-comunicativa, tal como é a que tem a ver com Nietzsche, deve aqui ser compreendida sob o conceito de ‘performativo’, em ligação à teoria dos atos de fala de Austin e Searle” [... Dimension von sprachlicher Rhetorizität, die sich als persuasive und sinnlich-ästhetische Wirkungskraft der Rede beschreiben ließe. [...] Nietzsche entwirft, so wird zu zeigen sein, ein Plädoyer für einen sinnlich-ästhetischen, darstellenden Stil, der sich zugleich als ein ästhetisches Verhalten, als eine Kunst der schauspielhaften

tem qualquer compromisso com a verdade, porém o estilo precisa “seduzir” “os sentidos” para qualquer verdade.¹⁶⁶ Se compararmos o fragmento de Tautenburgo sobre o estilo, bem como o aforismo publicado sobre a ‘arte do estilo’, podemos perceber que Nietzsche estreita os laços entre a linguagem escrita e falada, de tal modo que o estilo da “escrita deve ser uma cópia” do lirismo ditirâmico daquele que fala.¹⁶⁷ A atenção ao tempo, período, gestos e ao ouvido do interlocutor corresponde à sedução sensualista que o estilo deve, performativamente, exercer sobre os seletos leitores. É preciso escrever como se estivesse conversando com o próprio leitor, numa espécie de “lei da *dupla relação*”: “O estilo deve ser adequado a *você*, em relação a uma pessoa bem determinada a quem você quer comunicar”.¹⁶⁸

A sintonia entre a fala ditirâmica e a escrita configura o que Nietzsche considerou como bom estilo: “*Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são arte dos gestos. Nisso meu instinto é infalível”.¹⁶⁹ A gesticulação retórica e todo seu movimento corporal devem estar presentes na escrita, tal como se gesticula na comunicação entre as pessoas. Se as “leis do período são a arte dos gestos”, então é preciso, como escreve Nietzsche, “*aprender a sentir* como gestos o comprimento e a brevidade das frases, as pontuações, a escolha das palavras, as pausas, a seqüência dos argumentos”. Se o estilo

Vorführung und Inszenierung reflektiert. Jene handlungsförmige, inszenatorische Struktur sprachlicher bzw. kommunikativer Äußerung, um die es Nietzsche zu tun ist, soll hier, in Anschluß an die Sprechakththeorie Austins und Searles, unter den Begriff des ‚Performativen‘ gefaßt werden] (p. 58).

¹⁶⁶ KSA 10, 1[109] p. 39: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die *Sinne* zu ihr verführen“.

¹⁶⁷ Idem, p. 38: „Schreiben muß eine Nachahmung sein“.

¹⁶⁸ Idem. „Der Stil soll *dir* angemessen sein in Hinsicht auf eine ganz bestimmte Person, der du dich mittheilen willst. (Gesetz der *doppelten Relation*).“ Sobre isso, cf. também Müller-Buck, Renate. „*Ich schreibe nur, was von mir erlebt worden ist*“, p. 22; e Simonis, L. *op.cit.*, p. 61: “O conceito de Nietzsche de estilo se orienta então por um típico modelo ideal de comunicação imediata entre pessoas presentes, na qual o significado semântico-lexical dos signos lingüísticos experimentam uma nuance e intensificação específicas, seja através das múltiplas modulações e variações da voz, bem como da linguagem corporal dos falantes, seja através da mímica, gestos e gesticulações” [Nietzsches Konzept des Stils orientiert sich so am idealtypischen Modell einer unmittelbaren Kommunikation unter Anwesenden, in der die semantisch-lexikalische Bedeutung der Sprachzeichen durch vielfältige Modulationen und Variationen der Stimme sowie durch die Körpersprache des Redners, durch Mimik, Gesten und Gebärden, eine spezifische Nuancierung und Intensivierung erfährt].

¹⁶⁹ EH *Livros*, 4. Cf. Simonis, Linda. *op.cit.*, p. 60: “Bom estilo no sentido de Nietzsche se revela sobretudo através da vivaz imediatez, multiplicidade de expressão e intensidade”.

deve *viver*, então, “A riqueza na vida se revela através da *riqueza nos gestos*”¹⁷⁰, e estes, por sua vez, devem ser transcritos no texto. O texto deve ser, pois, uma “afetação”¹⁷¹ performativa sobre alguém como se fosse uma conversação. Ele deve comunicar um *pathos*, mas também, e simultaneamente, precisa ser uma comunicação *passional*.

Crucial, porém, na comunicação ditirâmica é o “*tempo*” dos signos, pois ele determina a musicalidade mesma da escrita, ele afeta os ouvidos e seduz. Por isso, como escreve Nietzsche, o sentido mesmo de todo estilo é “*comunicar*” uma “tensão interna de *pathos* por meio de signos”, mas é fundamental também transcrever “o *tempo* desses signos”. Nesse aspecto, a crítica de Nietzsche em relação à língua alemã é impiedosa e, sobretudo, no que se refere ao tempo do texto: “Que tortura são os livros escritos em alemão para aquele que possui o *terceiro* ouvido. Como se detém contrariado junto ao lento envolver desse pântano de sons sem harmonia, de ritmos que não dançam, que entre os alemães é chamado de ‘livro’!”, pois se trata continuamente de “uma má compreensão do seu *tempo*”.¹⁷² O estilo deve ser *passional*, precisa agir performativamente e, neste caso, precisa comunicar o tempo correto: “O compasso (tempo) do bom prosador na escolha de seu meio consiste em poetizar para se aproximar da poesia, mas *nunca* para passar além dela”.¹⁷³ Para isso é preciso que um prosador seja essencialmente musical; não era o caso, segundo Nietzsche, dos alemães: “Que o estilo alemão tem pouco a ver com o som e os ouvidos é demonstrado pelo fato de que justamente nossos bons músicos escrevem mal. O alemão não lê em voz alta, não lê para os ouvidos, mas apenas com os olhos: ao fazê-lo, põe os ouvidos na gaveta. [...] Em voz alta: ou seja, com todos os crescendos, inflexões, mudanças de tempo e variações de ritmo”.¹⁷⁴

¹⁷⁰ KSA 10, 1[109] p. 38: „Der Reichthum an Leben verräth sich durch *Reichthum an Gebärden*. Man muß Alles, Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente — als Gebärden empfinden *lernen*“. O grifo é nosso.

¹⁷¹ Idem, p. 39: “Cautela com os períodos! Sobre os períodos, apenas os homens têm o direito a ter um longo fôlego também na fala. Em muitos, o período é uma afetação” [Vorsicht vor der Periode! Zur Periode haben nur die Menschen ein Recht, die einen langen Athem auch im Sprechen haben. Bei den Meisten ist die Periode eine Affektation].

¹⁷² ABM 246. Não por acaso, segundo Nietzsche, “o que menos se presta à tradução, numa língua, é o *tempo* do seu estilo” (ABM 28). Além disso, os alemães são incapazes do *presto* na língua, daí o porquê não seriam capazes de traduzir “Aristófanes” ou “Petrônio” (ABM 28).

¹⁷³ KSA 10, 1[109] p. 39: „Der Takt des guten Prosaikers in der Wahl seiner Mittel besteht darin, dicht an die Poesie heranzutreten, aber *niemals* zu ihr überzutreten“.

¹⁷⁴ ABM 247. Tradução modificada.

É preciso escrever como se fala e, sobretudo, a fala mesma deve ter preponderância sobre a escrita, o tempo da comunicação e não seus conceitos.¹⁷⁵ Não por acaso toda arte do estilo exige a seleção de leitores, como vimos no 381 d' *A Gaia Ciência*. Leitores que leiam como se ouve música. É preciso ouvidos seletos para compreender a comunicação de um *pathos* de abundância, a fim de não ser ouvido por 'qualquer um'. Essa também é uma exigência no texto sobre a arte do estilo, ou seja, que "haja ouvidos – que haja aqueles com os quais é *possível* comunicar-se – meu Zaratustra, por exemplo, procura ainda agora por eles – ah, ele ainda terá muito a procurar! – É preciso ter o *merecimento* para prová-lo".¹⁷⁶ Nietzsche se considera mal-entendido precisamente por não encontrar tais seletos ouvidos. Ao mencionar o Zaratustra, ele se refere à compreensão daquele *pathos* de abundância e, curiosamente, *Zaratustra* foi seu o livro menos compreendido. Ali ele expôs sob a forma ditirâmbica seus principais pensamentos, tal como veremos adiante. Trata-se de uma escolha sutil dos signos, do tempo dos signos, da transcrição dos gestos na escrita e da afetação por meio dos períodos. Por isso não foi capaz de encontrar os ouvidos adequados a ele.

E até lá não haverá quem compreenda a *arte* que aqui [no Zaratustra – JLV] foi esbanjada: jamais alguém pôde esbanjar tantos meios artísticos novos, inauditos, só então e para isso criados. Que tal coisa fosse possível precisamente em língua alemã, era algo a ser provado. [...] A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim.

O que menos importa na arte do estilo é seu significado, seu conteúdo semântico. Trata-se de um estilo que não comunica através de conceitos, mas é estritamente musical e, portanto, performativo. Ao escrever, é preciso ter dedos para nuances. Se é preciso ler um texto como se ouve música, ao escrever é preciso proceder como se estivesse dançando: "Com efeito, não se pode excluir da *educação aristocrática* a *dança* em todas as suas formas, o saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; deve-se ainda dizer que também é preciso saber dançar com a *pluma?*".¹⁷⁷ O conteúdo de verdade é o mais insignificante. Para *comunicar* um *pathos* não se deve fazê-lo conceitualmente, mas através

¹⁷⁵ Cf. GC 104, especialmente ali onde Nietzsche escreve que somente entre os alemães ocorreu o inverso, ou seja, "a preponderância da escrita sobre a fala".

¹⁷⁶ EH *Livros*, 4.

¹⁷⁷ CI *O que os alemães estão perdendo*, 7.

de um “uso dionisíaco dos signos”.¹⁷⁸ Não importa seu significado, pois Nietzsche não quer ser compreendido em seu significado, mas apenas como signo e, enquanto tal, para além da comunicação conceitual e, portanto, com toda sutileza de seu ditirambo: pela linguagem musical.¹⁷⁹ Desde o *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche já havia explicado que o ditirambo desencadeia todas as forças simbólicas no homem; e o homem que se comunica através de ditirambos, um autêntico “servidor ditirâmico de Dionísio”, “só é portanto entendido por seus iguais!”¹⁸⁰

A arte do estilo comunica, enfim, um *pathos*. Mas ela não o sistematiza conceitualmente, mas sim, emprega uma linguagem que é pré-conceitual. Como nuance – a preferência por não ser compreendido e, simultaneamente, ser compreendido apenas como signo¹⁸¹ – o estilo é também performativo: ele excita e executa um efeito sobre o leitor, pois é veiculado através da linguagem musical ditirâmica. Essa é uma linguagem que, segundo Nietzsche, está a “milhas acima e além do que até então se chamava poesia”, tal como escreve no final do aforismo sobre a arte do estilo. Tal é também a linguagem proferida por Zaratustra. Ou melhor: a arte do estilo está corporificada na figura de Zaratustra: ele é a encarnação de uma vivência, cujo *pathos* é abundante. As premissas sobre a linguagem explicadas até agora são todas encontradas em *Assim falou Zaratustra*. Zaratustra encarna o ideal da grande saúde; a arte do grande estilo; ele escreve para todos e para ninguém e, sobretudo, fala a sós consigo mesmo. A linguagem que se deve falar, quando se quer cantar o *pathos* de uma vivência abundante, foi inventada pelo próprio Nietzsche: “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*”.¹⁸²

¹⁷⁸ Cf. Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen*, 50: „... seine eigene ‚Kunst des Stils‘ als dionysischen Gebrauch der Zeichen charakterisiert“.

¹⁷⁹ Cf. Simonis, L. *Der Stil als Verführer*, p. 66s.: “O significado de uma expressão comunicativa é, então, pelo menos em parte considerado, um efeito do procedimento performativo e da encenação géstico-musical de um momento que atua sobre essa expressão comunicativa” [Die Bedeutung einer kommunikativen Äußerung ist so, zumindest zu einem beträchtlichen Teil, ein Effekt der in ihr wirksamen Momente der performativen Vorführung und gestisch-musikalischen Inszenierung]. A autora faz ainda uma relação entre o estilo performativo e o caráter libertino do texto, relacionando ao personagem Don Juan. Neste caso, o modo de proceder dos espíritos livres é análogo à figura do sedutor e do libertino: eles não se orientam por uma verdade conceitual, mas por uma simples estratégia de sedução. (p. 70)

¹⁸⁰ NT 2. Cf. também Tietz, U. *Musik und Tanz als symbolische Formen*, p. 85.

¹⁸¹ Cf. KSA 13, 14[119] p. 296: “Nunca se comunica pensamentos; comunica-se movimentos, signos mímicos que devem ser *lidos* por nós *retrospectivamente* sobre pensamentos” [Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurück gelesen* werden...]

¹⁸² EH *Assim falou Zaratustra*, 7.

3.2. ZARATUSTRA COMO PERSONIFICAÇÃO DE UMA VIVÊNCIA

3.2.1. O *pathos* da abundância como ‘sentimento de distância em *Assim falou Zaratustra*

Nietzsche sempre teve consciência que, no conjunto de seus escritos, *Assim falou Zaratustra* ocuparia “um lugar à parte”¹⁸³, tanto no sentido da ‘arte do estilo’ quanto da concepção de homem ali presente e o “*pathos* trágico” que o acompanha. Se Nietzsche se auto-intitula uma nuance a fim de comunicar precisamente um *pathos* através da sua arte do estilo, em *Assim falou Zaratustra* o destino se faz homem corporificado no personagem Zaratustra, cujo texto, essa é nossa hipótese, reúne todas as características que explicamos anteriormente sobre a linguagem e o *pathos* da abundância. Zaratustra é a personificação de uma vivência que foi comunicada para além dos signos ‘em comum’. Zaratustra personifica, nesse rigoroso sentido que analisamos, o caminho que se deve percorrer “rumo a si mesmo”¹⁸⁴, ele personifica a máxima que diz: “torna-te quem és!”¹⁸⁵.

Zaratustra é mencionado por Nietzsche no texto sobre a arte do estilo: ele é o possuidor da comunicação por ditirambos e, por isso, sua principal procura era por ‘ouvidos’ com os quais pudesse comunicar seu *pathos*. Nesse aspecto, também Zaratustra é um sedutor. A arte do estilo, como vimos, exerce um papel performativo de sedução sobre seus ouvintes, e Zaratustra também não seduz pelo conceito, mas pelos ouvidos: “ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra... Com isso tudo, não será Zaratustra um *sedutor*?”¹⁸⁶ Aliás, registre-se que Zaratustra não tem quaisquer anseios por uma compreensão conceitual da existência.¹⁸⁷ Ao contrário, como sedutor, seu estilo é também musical, ditirâmico. Mas a comunicação de Zaratustra é para poucos, para “bons amigos”, pois é “preciso ter o *merecimento* para prová-lo”.¹⁸⁸ Isso porque a marca distintiva de Zaratustra é o *pathos* do excesso perdulário de vida. Ele não comunica signos ‘em comum’ que representam vivências também ‘recorrentes’ e ‘*vulgares*’, pois sua vivência é também outra. Ao contrário, “gota por gota, palavra por

¹⁸³ EH *Assim falou Zaratustra*, 6. Cf. também EH Prólogo, 4: “Entre minhas obras ocupa meu Zaratustra um lugar à parte”.

¹⁸⁴ *Za Do caminho do criador*, p. 78.

¹⁸⁵ *Za O sacrifício do mel*, p. 242: “Porque *tal* sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início: alguém que tira, que tira a si, para cima, para o alto, um tirador, criador e tratador, que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: ‘torna-te quem és!’”.

¹⁸⁶ EH Prólogo, 4.

¹⁸⁷ Cf. GC 370.

¹⁸⁸ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 4.

palavra” não brota da *Gemeinheit*, mas sim “de uma infinita plenitude de luz”, brota do seu pressuposto fisiológico que é a grande saúde e, por isso, “tais coisas alcançam apenas os mais seletos”.¹⁸⁹

Assim falou Zaratustra inicia enfatizando precisamente o *pathos* da abundância. No primeiro aforismo do ‘Prólogo’, depois de dez anos gozando de seu “próprio espírito e da solidão”, Zaratustra fala: “Vê! Aborreci-me da minha sabedoria, como a abelha do mel que ajuntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam. [...] Abençoa a taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada, levando por toda a parte o reflexo da tua bem-aventurança!”.¹⁹⁰ A vivência de Zaratustra é outra, é aquela que ele não deseja “compartilhar” com ninguém, a “fatalidade das alturas”¹⁹¹, a radical individualidade de suas vivências que, nem de perto, poderiam ser ouvidas no interior da *Gemeinheit*. Os signos de Zaratustra, suas virtudes, por exemplo, não são nomeados, não são conceitualizados, mas são de tal modo únicos que deveriam antes ser “inexprimível”: “Meu irmão, se tens uma virtude e ela é a tua virtude, então não a tens em comum com ninguém. Sem dúvida, queres chamá-la pelo nome e afagá-la; [...] E eis que, agora, tens o seu nome em comum com o povo e te tornaste, com a tua virtude, povo e rebanho! Melhor terias feito dizendo: ‘Inexprimível e sem nome é o que faz o tormento e a delícia da minha alma [...] Que a tua virtude seja demasiado elevada para a familiaridade dos nomes’”.¹⁹²

Zaratustra não compartilha signos ‘em comum’ e seu *pathos* também não pode ser relegado às vivências ‘recorrentes’ e ‘vulgares’ da *Gemeinheit*. Não se trata da “virtude amesquinhadora” onde tudo que toca moraliza e “torna pequeno”¹⁹³, mas da virtude proveniente do *pathos* da abundância, aquela que se dá a si mesma, por conta do seu excesso. N’*Os Ditirambos de Dionísio* Nietzsche revelou precisamente quem seriam os pais de Zaratustra, cujo canção ele denominou de “A pobreza do mais rico”, aquela capaz de ser “chuva para o deserto amarelado!”: “Quem são pai e mãe para mim? Não é meu pai o príncipe da Abundância e minha mãe o Riso silencioso? O matrimônio desses dois não gerou a mim, bicho enigmático, a mim, monstro de luz, a mim, esbanjador de toda sabedoria, Zaratustra?”. Esse *pathos* pertence àquele, como diz a canção, que “já lambeu

¹⁸⁹ EH Prólogo, 4.

¹⁹⁰ Za Prólogo, 1.

¹⁹¹ GC 371.

¹⁹² Za *Das alegrias e das paixões*, p. 52s.

¹⁹³ Za *Da virtude amesquinhadora*, 1. p. 175.

em todas as coisas boas e ruins, em toda profundidade já desceu” e de tão cheio e abundante, precisa querer dar-se a si mesmo, por excesso: “Queres dar, doar a tua abundância, mas tu mesmo és o mais supérfluo! Sê prudente, ó rico! *Dá primeiro a ti mesmo, ó Zaratustra!*”.¹⁹⁴

Zaratustra dá a si mesmo e sua virtude, aquela inexprimível que não se formula conceitualmente e nem sequer é partilhada ‘em comum’, é igualmente dadivosa: “uma virtude dadivosa é a mais alta virtude [...]. Tornar-vos vós mesmos oferendas e dádivas, é essa a vossa sede; [...] insaciável é a vossa virtude em querer dar presentes”.¹⁹⁵ No livro *V d’A Gaia Ciência* Nietzsche se referiu aos dois tipos de sofrendores: aqueles que sofrem por empobrecimento ou por abundância de vida.¹⁹⁶ Os primeiros necessitam do acesso conceitual à existência; os segundos só podem cantar, pois signos conceituais não exprimem seu *pathos* da abundância. Aliás, apenas sob o signo do *pathos* da distância é possível exigir da própria alma que se cante, pois um tal *pathos*, como vimos, não se formula por conceitos: “Desabafar, numa torrente de lágrimas, o sofrimento que te causam a tua plenitude e a ânsia da videira pelo vindimador e pela tesoura do vindimador! Mas, se não quiseses chorar, se não quiseses desabafar em pranto a tua purpúrea tristeza, terás de *cantar*, ó minha alma! [...] canta para mim, canta, ó minha alma!”.¹⁹⁷

Não há outra linguagem para comunicar um tal *pathos* que não a ditirâmbica. Todos os ditirambos de Zaratustra são entoados quando ele está sozinho, ou seja, em diálogos com sua própria alma e na única pátria possível àquele que habita as alturas e o ar puro¹⁹⁸: “Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*”.¹⁹⁹ Nietzsche quis que *Zaratustra* fosse, simultaneamente, a obra mais popular e a mais estranha, por isso é um livro para todos e

¹⁹⁴ DD *Da pobreza do mais rico*.

¹⁹⁵ Za *Da virtude dadivosa*, 1. p. 89.

¹⁹⁶ GC 370.

¹⁹⁷ Za *Do grande anseio*, p. 229s. Cf. também *O menino com o espelho*, p. 97: “Luas e anos passaram-se, assim, para o solitário; mas a sua sabedoria crescia e o fazia sofrer com sua plenitude”. Esta canção se intitulava, originalmente, “Ariadne” (KSA 14, p. 324). Em um dado momento da música, Zaratustra alude com sua alma sobre “o grande decifrador, o ser inominado”, cujo nome só será cantado futuramente. Este inominado é precisamente Dionísio. Sobre a análise dessa canção, cf. Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 613.

¹⁹⁸ EH *Por que sou tão sábio*, 8: “Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à solidão, ou, se me fui compreendido, à pureza”.

¹⁹⁹ Za *Do regresso*, p. 189.

para ninguém.²⁰⁰ Trata-se da comunicação de um *pathos* que não poderia mesmo ser compreendido.²⁰¹ Várias são as recorrências no texto da expressão “Zaratustra falou ao seu coração”, pois na medida em que não é compreendido pela *Gemeinheit*, ou melhor, pelos homens da praça do mercado, não resta a ele outra opção a não ser recorrer aos seus animais e ao seu próprio coração. E mesmo quando fala, deve falar a sós consigo mesmo: “Depois de proferir essas palavras, tornou Zaratustra a olhar para o povo e guardou silêncio. ‘Lá estão eles rindo’, disse ao seu coração: ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’ ”.²⁰² Nietzsche escolhe com precisão as palavras. Ora, Zaratustra ainda há de procurar por muito tempo ouvidos com quem possa comunicar um tal *pathos*, pois como ele diz, “faltam-me, ainda, os meus homens certos! [...] Ainda dormem na minha caverna, ainda seu sonho bebe os meus ébrios cantos. O ouvido que fica à *minha* escuta – o ouvido *aplicado* falta entre seus órgãos”.²⁰³

Porém, não ser ouvido e ser incompreendido é, como vimos, a pretensão mesma de Nietzsche. Zaratustra não compartilha os mesmos signos, por isso canta; mas só o faz porque também não partilha de vivências apenas ‘*vulgares*’, por isso não encontra o ‘ouvido *aplicado*’. Essa é, portanto, a originalidade mesma de Nietzsche. O sentimento de distância de Zaratustra toma corpo quando entoa sua linguagem ditirâmbica: ela é “a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências [...]. Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência”.²⁰⁴ Aqui toma corpo e plena compreensão a fórmula nietzscheana que já explicamos anteriormente, que reza: “há algo de ofensivo em ser compreendido”.²⁰⁵ Compreender os ditirambos de

²⁰⁰ No *Ecce homo* Nietzsche se referiu ao quanto *Assim falou Zaratustra* foi incompreendido por ocasião de sua publicação. Tal incompreensão se deve precisamente pelo fato de que ali é comunicado algo de muita abundância que, obviamente, é uma vivência que em nada se parece com aquela da *Gemeinheit*: “Como *poderia* eu, com *tal* sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço”. (EH *Por que escrevo tão bons livros*, 1).

²⁰¹ Depois da frustração na praça do mercado, Zaratustra se distancia da situação: “Não pastor, devo ser, nem coveiro. Não quero mais, sequer, falar novamente ao povo; pela última vez, falei a um morto”. A partir de então, Zaratustra procura apenas os solitários, mas não para falar, mas para entoar suas canções: “Quero unir-me aos que criam, que acolhem, que festejam [...]. Cantarei minha canção aos que vivem solitários ou em solidão a dois”. (Za Prólogo, 9).

²⁰² Za Prólogo, 5. No capítulo intitulado “Do homem superior”, quando Zaratustra menciona novamente seu primeiro discurso na praça do mercado, a primeira coisa lembrada por ele é justamente o fato de que não encontrou ouvidos a seus anúncios: “Na primeira vez que fui para o meio dos homens, pratiquei a estultice do eremita, a grande estultice: fui à praça do mercado. E, como falasse a todos, não falei a ninguém” (p. 287).

²⁰³ Za *O sinal*, p. 326.

²⁰⁴ EH *Por que escrevo tão bons livros*, 1.

²⁰⁵ KSA 12, 1[182] p. 50: „es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden“.

Zaratustra, significa que ele também partilha vivências ‘em comum’. Isso sim seria vulgaridade.

No capítulo sobre *Assim falou Zaratustra do Ecce homo*, Nietzsche se refere duas vezes à canção “O canto noturno”, “a mais solitária canção jamais composta”. O contexto de produção, uma “primavera de melancolia”, foi em Roma, local frequentemente rejeitado por Nietzsche por causa do barulho e dos odores.²⁰⁶ No entanto, mesmo em meio à *Gemeinheit*, Zaratustra “traça círculos e fronteiras sagradas em torno” de si, expressão com a qual Nietzsche quer enfatizar o imenso sentimento de distância pertencente a Zaratustra, de modo que até um “Dante, comparado a Zaratustra, seja apenas um crente”, e os “poetas do Veda sejam sacerdotes, e indignos mesmo de desatar as sandálias de um Zaratustra”. Trata-se aí desse *pathos* da distância que cerca Zaratustra, ou ainda, isso tudo não “dá noção da distância, da solidão *anil* em que essa obra vive”.²⁰⁷ No entanto, mesmo em meio ao que é *gemein*, bem como em meio à “mais funda melancolia”, Zaratustra não é impedido de compor ditirambos precisamente sobre seu sentimento de abundância.

“O Canto noturno” é um lamento: “É noite; ai de mim, que tenho de ser luz!”. Ao falar a sós com sua própria alma, Zaratustra se queixa de estar condenado a não amar; um lamento de alguém que, apesar de entoar seu canto no instante em que “despertam todos os cantos dos que amam”, isto é, à “noite”, está condenado também à solidão, porque seu excesso e sua abundância, sobretudo sua abundância de luz, não permite que ele ame a noite: “Eu sou luz; ah, fosse eu noite! Mas esta é a minha solidão: que estou circundado de luz. Ah, fosse eu escuro e noturno! Como desejaria sugar os seios da luz!”. Seu anseio por pobreza, precisamente porque é demasiado rico – aliás só se é pobre ao preço de ser suficientemente rico –, refere-se ao simples fato de não conhecer “a felicidade dos que recebem”: “É esta a minha pobreza: que minha mão nunca pára de dar presentes; é esta a minha inveja: que vejo olhos à espera e as noites iluminadas do anseio”.²⁰⁸ Tal como a virtude que se dá a si mesma, também por abundância, o “Canto noturno” é a queixa daquele que carrega no coração um imenso *pathos* de distância que não se deixa formular por ninguém, um *pathos* que exprime “a queixa imortal de ser, **pela abundância de luz e**

²⁰⁶ EH *Assim falou Zaratustra*, 4.

²⁰⁷ EH *Assim falou Zaratustra*, 6.

²⁰⁸ Za *O canto noturno*, p. 119s.

poder, por sua natureza *solar*, condenado a não amar”.²⁰⁹ Também neste ditirambo Nietzsche se refere ao sofrimento por conta de sua abundância: “Minha ventura em dar extinguiu-se ao dar, minha virtude cansou-se de si mesma pela sua superabundância!”. A distância de Zaratustra o força ao lamento melancólico: “É noite; ai de mim, que tenho de ser luz!”.

Zaratustra não encontra ouvidos aos seus ditirambos. Por isso seus lamentos que, da mesma forma, são mal-entendidos por todos. Esse *pathos* de abundância ou sentimento de distância expressa também o que já dissemos anteriormente, ou seja, um distanciamento da situação na situação. Sob o signo de Zaratustra, a fórmula de Nietzsche, segundo a qual o filósofo precisa ser “a má consciência do seu tempo”²¹⁰, também ganha corpo. A recusa em partilhar o mesmo prato de uma “época ruidosa e plebéia”²¹¹ exprime um distanciamento, cujo resultado, tal como em “O canto noturno”, é a solidão pelo seu excesso de luz em meio à escuridão. O distanciamento do seu tempo dificulta a relação com tais filósofos, pois se não encontra ouvidos, torna-se incompreendido.²¹² Quando Nietzsche se refere ao pressuposto fisiológico de Zaratustra, o ideal da ‘grande saúde’, exprime-se aludindo a essa mesma contradição com seu tempo, ou seja, ao *pathos* cuja distância relega o possuidor da abundância à incompreensão: “Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado [...]. Como poderíamos nós, [...] satisfazeremo-nos com o *homem atual*?”²¹³ O ideal da grande saúde também “parecerá inumano”; com ele, Zaratustra se distancia do seu próprio tempo e também se torna sua má-

²⁰⁹ EH *Assim falou Zaratustra*, 7. O grifo é nosso.

²¹⁰ ABM 212. Cf. ainda HH 225; A 164; GC 338, 343, 377 e CW Prólogo.

²¹¹ ABM 282.

²¹² Cf. a canção epílogo de *Além do bem e do mal*, intitulada “Do alto dos montes”, mas que, originalmente, chamava-se “anseio de eremita” (KSA 14, p. 374), justamente por aludir a um *pathos* muito acima e distanciado do seu tempo. Ali Nietzsche também entoia um canto em que procura por ouvidos, por amigos que o ouçam, mas em vão: “Ó meio-dia da vida! Tempo festivo! Ó jardim do verão! Inquieta ventura em se deter, atentar e esperar/ Pelos amigos aguardo, dia e noite disposto,/ Onde estão, amigos? Venham! É tempo! É tempo!”. Sobre o tema do filósofo como má consciência do seu tempo, cf. Tongeren, Paul v. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 235: “Sua filosofia o torna solitário. Seu contínuo desmascaramento corrompe nele uma relação normal. Ele é a má-consciência do seu tempo e não se adapta muito bem entre os homens desse tempo. Ele é alguém que [...] se subtrai de uma identificação unívoca e, com isso, não é tão simples para os outros se relacionarem com ele” [Seine Philosophie macht ihn einsam. Seine fortwährende Demaskierung verdirbt ihm den normalen Umgang. Er ist das schlechte Gewissen seiner Zeit und paßt darum schlecht unter die Menschen dieser Zeit. Er ist jemand, der [...] sich einer eindeutigen Identifikation entzieht und es dadurch den anderen nicht leicht macht, mit ihm umzugehen].

²¹³ GC 382. No aforismo 377, intitulado “nós, os sem pátria”, refere-se igualmente à contradição do *pathos* da abundância em relação ao seu tempo: “Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente?”.

consciência. Somente a partir da distância proveniente do seu excesso, é então possível, para Zaratustra, colocar “a verdadeira interrogação”: “a paródia involuntária” que, “por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino”. Ora, quando Zaratustra fala com sua alma e, em face de sua abundância, exige que ela cante, é preciso ainda acrescentar mais um detalhe: exige-se também o riso. O riso é, no Zaratustra, o signo que igualmente representa o distanciamento da situação na situação.

3.2.2. O riso como signo de distanciamento

O riso é um dos principais aprendizados para Zaratustra. Ele assim ensina aos homens superiores, mas que nunca aprendem, mesmo porque não são ouvidos para compreendê-lo.²¹⁴ O riso é um signo que representa também o *pathos* da abundância de Zaratustra e, igualmente, um signo. Porém, e essa é nossa hipótese, apesar de Zaratustra esperar pelos seus homens, sobretudo através do “leão ridente”²¹⁵, a noção do riso não se executa diretamente em *Assim falou Zaratustra*, mas antes, n’*A Gaia Ciência*, sobretudo o livro V. Embora cronologicamente publicado depois de *Assim falou Zaratustra*, o livro V conclui com a zombaria e, além disso, tem um movimento em seu interior que prepara precisamente o aprendizado do riso para Zaratustra. Zaratustra já possui o riso e, por isso, espera pelo leão ridente e pela sua hora. A preparação e o aprendizado ao riso, porém, se dá na ligação entre *Assim falou Zaratustra* e *A Gaia Ciência*.

“Inventou-se o animal mais sofredor da terra – o *riso*”²¹⁶, assim Nietzsche escreveu em um fragmento póstumo do outono de 1884/outono de 1885. O riso está relacionado com a máscara, jovialidade, nobreza, leveza, auto-ironia, com a superação de toda incondicionalidade, signo de emancipação, comédia, ironia, etc. A variação semântica do

²¹⁴ Cf. *Za Do homem superior*, 20, p. 297: “Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, *aprendei* – a rir!”.

²¹⁵ Cf. *Za De velhas e novas tábuas*, p. 202: “Disso estou, agora, à espera; porque, primeiro, devem chegar-me os sinais de que é a *minha* hora – precisamente, o leão ridente e o bando de pombas”. A chegada do leão ridente que, na semiótica do Zaratustra, é aquele “que *quer*, que quer conhecer, agir e criar”. Sobre isso, cf. Stegmaier, W. *Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra*. In: Gerhardt, V. (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie Verlag, 2000, especialmente a página 219s. A chegada do leão ridente ocorre apenas no capítulo intitulado “O sinal” (p. 326).

²¹⁶ KSA 11, 37[3] p. 576: „Das leidendste Thier auf Erden erfand sich — das *Lachen*“.

conceito de riso nos escritos de Nietzsche é surpreendente. N’*A Gaia Ciência*, porém, o riso se revela como distanciamento ou como signo de distanciamento.

No texto que coroa a experiência de Zarathustra, o livro V d’*A Gaia Ciência*, o riso é característico de um espírito que tem “dedos para *nuances*”²¹⁷, ou seja, a própria habilidade de Nietzsche originária da “embriaguez da convalescença”, bem como característica “de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão”²¹⁸ e, agora, é capaz de tomar distância e distinguir. Assim Nietzsche escreve no prefácio à *Gaia Ciência*, a propósito das saturnais da sua nova jovialidade, sua “ciência gaia”. Como nuance, o riso também significa a suspensão da “compreensão conceitual da existência” (GC 370) e, igualmente, o desenvolvimento de um conceito, que por sua vez, tal como já vimos, não pode ser sistematicamente conceitualizado.

Neste sentido o riso não é nem uma determinada teoria e também nenhuma concepção fixa que pode ser conceitualmente compreendida, mas sim se trata de uma consideração filosófica que compreende a si própria, na diferença em relação a outros, precisamente como invenção fantasiosa e “mera semiótica”²¹⁹ e, enquanto tal, como signo. O riso não pressupõe mais nenhum acesso conceitual à vida e, mesmo que Nietzsche se utilize de uma linguagem científica, ele a emprega apenas como meio de expressão e semiótica, a fim de representar sua ciência ‘gaia’. Nietzsche considera exatamente assim sua relação em relação à ciência e à história da filosofia: “Elas fornecem a ele”, escreve Josef Simon, “um meio de expressão para seu próprio pensamento, que se compreende também como ‘mera semiótica’ ”.²²⁰ Neste aspecto, o riso também se torna apenas um ‘signo’.

Como signo, porém, o riso é ainda signo de distanciamento, ou seja, signo carregado por alguém que se distancia **da** situação **na** situação. Aliás, tanto *A Gaia Ciência* quanto *Assim falou Zarathustra* são livros de distanciamento por excelência. Neles Nietzsche torna visível a característica básica de si mesmo e de Zarathustra: “um sentimento de distância, se enxerga em toda parte posição, ordem grau entre um homem e outro, se *distingue*”.²²¹ O

²¹⁷ EH *Por que sou tão sábio*, 1.

²¹⁸ GC Prefácio, 1.

²¹⁹ KSA 13, 14[122] p. 301: „bloße Semiotik“.

²²⁰ Simon, J. *Zeichen*. In: Ottmann, H. *Nietzsche Handbuch*, p. 358: „Sie bieten ihm Ausdrucksmittel für sein eigenes Denken, das sich auch selbst als ‚bloße Semiotik‘ versteht“.

²²¹ EH *O Caso Wagner*, 4.

riso, pois, pode ser compreendido apenas na distância, pois precisamente a ausência dela é típica de toda *Gemeinheit* e ausência de nobreza. Na medida em que a linguagem científica se coloca simplesmente como meio de expressão de sua própria ‘gaia’ ciência, ao proceder dessa forma, Nietzsche torna a proceder como uma nuance, ou seja, como desvio da ciência através da ciência como um todo; portanto, ele se distancia *da* ciência *na* própria ciência. Mais uma vez, como signo de distanciamento, o riso não é uma determinada teoria que pode ser conceitualmente sistematizada e, simultaneamente, comunicada universalmente. Como signo de distanciamento, o riso expressa aquilo mesmo que se pode denominar de *pathos* da distância.

N’A *Gaia Ciência*, o riso se desdobra sob duas maneiras: a) por um lado, trata-se de um distanciamento que pressupõe o movimento que vai da *incipit tragoedia* até a *incipit parodia*, ou seja, da seriedade da moral até a “solução cômica” da vida, ou até mesmo à “grande seriedade” de Zaratustra. O livro V d’A *Gaia Ciência*, especialmente seu penúltimo aforismo, alude à Zaratustra. Por isso a estreita relação entre a *Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra*; b) por outro lado, deve-se também compreender em que medida o estilo literário paródico que Nietzsche emprega, pressupõe igualmente um *pathos* da distância. Neste caso, o riso é uma linguagem que parodia na medida em que ela copia, mas se distancia também, simultaneamente, daquilo que se disse, pois ela, em comparação com a linguagem parodiada, carrega consigo um conteúdo totalmente diverso.

No primeiro aforismo do livro, Nietzsche define a ‘gaia ciência’ como ligação entre o “riso” e a “sabedoria”, cuja relação é resultado de quando o homem se distanciou do “tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões”, promovidas pelos “mestres da finalidade da existência”.²²² Nietzsche se refere ao ‘tempo da tragédia’ como aquele no qual o homem tem de “promover a fé na vida” e também “preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida!”. Este é o tempo no qual o homem exige a abolição de toda aliança entre o riso e a sabedoria, bem como de toda ciência ‘gaia’, bem como qualquer tipo de distância. A sabedoria da ‘gaia’ ciência é alcançada, porém, apenas com o distanciamento do tempo da tragédia, ou seja, depois que a renúncia à incondicionalidade da crença na finalidade da existência e o distanciamento da ciência na

²²² GC 1.

ciência se tornaram conscientes. Rir sobre a “comédia da existência” significa um distanciamento que ocorre no interior do mesmo processo e significa, por isso, distanciar-se do tempo da tragédia bem como das condições de um tal tempo (a moral e a religião): “O riso desprende da identificação com uma moral, sem dissolvê-la, distancia-se dela, sem destruí-la, confere atenção a ela, sem romper com essa moral”.²²³ O riso pressupõe distância, aquela distância que toma o convalescente; “a gratidão de um convalescente”, assim se refere Nietzsche, que ama a superfície, porque já viveu demais na profundidade: “rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio!”.²²⁴ Esta é precisamente a sabedoria com a qual o riso está relacionado, aquela que se distancia do tempo da tragédia, a sabedoria que reúne em si mesmo “bastante senso de verdade”, a fim de poder zombar da própria verdade²²⁵, cuja auto-zombamento se realiza “*a partir da verdade inteira*”. Por isso o riso é um signo que se distancia **da** situação **na** situação sem romper com ela. Zombar da verdade através da verdade e, igualmente, rir da moral a partir da moral, só ocorre depois do distanciamento, portanto, depois que a “comédia da existência [...] se tornou consciente de si mesma” (GC 1), de modo que o homem agora pode compreender que a exigência por finalidade na existência é pura ilusão.

Este primeiro aforismo deve ser lido em estreita ligação com o 54 e o 107 também d’*A Gaia Ciência*. O distanciamento do tempo da tragédia, que permite rir da moral a partir da própria moralidade sem romper com ela, converte-se no aforismo 54 – intitulado “A consciência da aparência” – em “zombaria de si mesma”. O homem do conhecimento, o suposto homem da ciência, “*descobre*”, “horível e ironicamente”, que não apenas a exigência por finalidade na vida é ilusória, mas também que chega a ponto de fazer sentir que “tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais”. “Horível” é uma palavra à tragédia e “irônico” à comédia, e precisamente assim é a “posição” que o homem do conhecimento sente “diante de toda existência!”. Mas na medida em que a comédia da existência se torna consciente de si mesma e o “homem do conhecimento” a reconhece como aparência, a tragédia é subsumida pela comédia e, então, o riso acaba por receber

²²³ Stegmaier, W. *Anti-Lehren*, p. 220: „Das Lachen löst von der Identifikation mit einer Moral, ohne sie aufzulösen, es distanziert von ihr, ohne sie zu zerstören, es macht auf sie aufmerksam, ohne mit ihr zu brechen“.

²²⁴ GC 1.

²²⁵ Cf. HH 240.

uma predominância frente a seriedade. O riso ocorre aqui apenas na distância, uma distância que o homem do conhecimento toma depois que ele leva a termo a “consciência da aparência”. O homem do conhecimento se distancia do horrível e da seriedade de seu conhecimento, através de seu próprio conhecimento e, por isso, a zombaria acaba por se converter em “zombaria sobre si mesmo”. Na consciência da aparência, o homem do conhecimento ri do seu próprio conhecimento, ele zomba de si mesmo, cujo riso ocorre, pois, somente na distância.

Em “Nossa derradeira gratidão para com a arte”²²⁶, o riso deve ser compreendido “de longe e de uma distância artística”. O homem do conhecimento que zomba de si mesmo, que se torna consciente da aparência, deve também reconhecer, a propósito da comédia da existência, que “apenas como fenômeno estético a existência ainda nos é *supportável*” e, além disso, precisamente a “arte” fornece ao homem do conhecimento “boa vontade de aparência”. Se o riso acontece apenas no distanciamento, ele agora ocorre de longe e de uma distância artística: “ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós” (GC 107). Em “Nossa derradeira gratidão para com a arte”, o herói trágico também é subsumido pelo “tolo”, e o trágico é, da mesma forma, subsumido pelo cômico a fim de não mais “cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível probidade”²²⁷, ou seja, para se distanciar artisticamente da moral proba, sem dissolvê-la. Após a consciência da aparência, somente de uma distância artística é possível rir da aparência e da comédia da existência, a fim de “também *poder ficar acima da moral*”²²⁸.

A Gaia Ciência é o livro do distanciamento e o riso se dá unicamente na distância, e Zarathustra corporifica tal sentimento de distância através do riso. Quem ri, ri sempre como a má-consciência do seu tempo ou como um ‘sem-pátria’. O tempo da tragédia deve atingir um ponto no qual, tal como escreve Nietzsche, realiza-se a “derradeira libertação e irresponsabilidade”²²⁹, um ponto no qual pode ser criada uma “solução cômica” para a “tragédia das tragédias”.²³⁰ Porém, uma tal ‘solução cômica’ é criada apenas no livro V, depois que o tempo da tragédia foi superado pelo tempo da paródia. A primeira edição d’*A*

²²⁶ GC 107.

²²⁷ GC 107. Tradução modificada.

²²⁸ Sobre o tema, cf. Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 434s. e 446ss.

²²⁹ GC 1.

²³⁰ GC 153.

Gaia Ciência termina precisamente com o mote “*incipit tragoedia*” (GC 342) e, neste caso, Zaratustra seria o herói trágico, na medida em que o aforismo corresponde precisamente ao início do ‘Prólogo’ de *Assim falou Zaratustra*. No prefácio incluído em 1886, Nietzsche escreveu: “*Incipit tragoedia* – diz o final deste livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...”.²³¹ O que Nietzsche anuncia como algo ‘sobremaneira ruim e maldoso’ é precisamente aquilo que ele denomina, no aforismo 382 (“A grande saúde”), como “*a grande seriedade*”, ou seja, o ponto extremo da ‘tragédia das tragédias’, o ponto extremo do distanciamento, vale dizer, o riso da “*grande seriedade*”: “o ideal de um espírito”, escreve Nietzsche, “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” (GC 382). Em um fragmento póstumo do outono de 1885/outono de 1886 que se intitula “*Prefácio à ‘Gaia Ciência’*”, Nietzsche se refere precisamente a Zaratustra, aquele que tem o privilégio da “paródia involuntária” e é capaz de zombar sobre todas “*as coisas santas*”.²³² A “*grande seriedade*” é o ponto máximo sobre o qual se executa o movimento que vai da *incipit tragoedia* até *incipit parodia*, o riso “de sobremaneira ruim e maldoso” de Zaratustra que, do “monte mais alto”, “ri de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras”.²³³ O riso, então, pode ser de tal modo entendido que o ponto máximo de distanciamento só é alcançado quando a paródia supera o tempo da tragédia e, portanto, é encontrada uma ‘solução cômica’ para a existência, bem como se abre também um futuro para o riso.

O riso inaugura um novo tempo: *incipit parodia!* A ‘*grande seriedade*’ de Zaratustra representa uma distância tal, que o autor pode então zombar de tudo o que até agora foi considerado “santo, bom, intocável, divino” (GC 382). Com essa ‘paródia involuntária’, o riso pressupõe um imenso *pathos* da distância. Se o riso se distancia da moral, ciência, religião, etc., sem romper com eles, ele também se distancia de uma linguagem ‘em comum’, sem dissolvê-la. De um *pathos* da distância artístico, o riso não alude mais a uma compreensão conceitual da vida, pois o distanciamento também é uma distância dos conceitos ‘em comum’.

²³¹ GC Prólogo, 1.

²³² KSA 12, 2[166] p. 149.

²³³ *Za Do ler e escrever*, p. 57.

O riso de Zaratustra, riso cuja distância o capacita à ‘*grande seriedade*’ – pois só se consegue rir, ao preço de ser suficientemente sério –, também é uma distância da linguagem em comum. Na medida em que Nietzsche ri da ciência por conta de sua distância, ele também quer comunicar algo sob a perspectiva de sua forma de escrita filosófica. Assim, aquilo que agora é comunicado, pressupõe também o distanciamento semântico de um determinado jogo de linguagem. Nietzsche não pode mais, de uma distância artística, empregar o mesmo jogo de linguagem que uma determinada ciência utiliza, a fim de interpor uma compreensão conceitual da existência. Mas que ele empregue um tal jogo de linguagem, utiliza-o apenas como meio de expressão que, por sua vez, compreende a si mesmo também como ‘mera semiótica’ ou signo. Dessa forma, ao lado da ‘arte do estilo’, o riso deve ser pensado também como forma de escrita paródica.

A paródia é uma forma de escrita que zomba ou ri, na medida em que ela copia algo. Aquilo que a paródia imita é precisamente a linguagem ‘em comum’ que se utiliza no interior da *Gemeinheit*, ou seja, sem qualquer distanciamento. Assim, a imitação paródica não corresponde à própria voz do parodista e é, ao mesmo tempo, porém, também sua própria voz. Mas na medida em que Nietzsche parodia algo, ele expressa, simultaneamente, sua própria linguagem, porém, com um sentido totalmente diferente em relação à utilização originária de um conceito parodiado. O novo conteúdo parodiado de Nietzsche pode, então, ser entendido como ‘mera semiótica’. Ao se tentar compreender um determinado conceito a partir de seu jogo de linguagem universal, então, na paródia, esse conceito se tornará mal-entendido. O parodista imita a linguagem em comum, mas sem romper com ela; ele se distancia, porém, dessa linguagem comum, na medida em que ele, ao mesmo tempo, quer comunicar um novo conteúdo semântico. Mesmo que Nietzsche fale de conceitos universais e abstratos, ou se refira a denominações e jogos de linguagem de uma ciência, ele alude, através da paródia, a um outro conteúdo. Dessa forma, a paródia não é apenas uma cópia, mas sim a aplicação de uma linguagem que tem por objetivo se distanciar **da** linguagem **na** própria linguagem e, além disso, rir desta linguagem no interior de seu próprio jogo de linguagem. Como meio de distanciamento daquilo que é dito e da reivindicação de verdades incondicionais, a paródia é a expressão de um pensamento que se revela a si mesmo como ‘mera semiótica’. O pensamento que foi comunicado pela linguagem paródica é, portanto, um signo que compreende a si como ‘mera semiótica’.

Essa é precisamente a diferença de Nietzsche em relação aos outros filósofos, quer dizer, Nietzsche sabe que um pensamento é apenas um signo. Por isso, segundo Nietzsche, apenas “como parodistas” “nós ainda podemos ser originais”.²³⁴

Como cientista, Nietzsche zomba da ciência e, “de maneira dificilmente perdoável”²³⁵, como poeta ele também zomba da poesia. Um exemplo sobre esse estilo paródico se encontra também n’*A Gaia Ciência*, sobretudo no aforismo 335 – “Viva a física!” – e nas “Canções do príncipe Vogelfrei”.

O aforismo é um elogio aos físicos e sua sutil capacidade de observação. Por isso Nietzsche começa o texto precisamente com a questão: “Quantas pessoas”, tal como os físicos, “sabem observar?” (GC 335). Nietzsche usa no texto palavras que, tradicionalmente, foram empregadas na física e, além disso, frases que são típicas do discurso metafísico. Ali é possível encontrar expressões como, p.ex., “conhece a ti mesmo!”, “auto-conhecimento”, “a lei dos mecanismos” de nossas “ações” e suas “alavancas da engrenagem”, a necessidade de, como os físicos, aprender a observar de uma maneira melhor e, simultaneamente, aprender a ser “os melhores aprendizes”, a fim de descobrir “tudo o que é normativo e necessário no mundo”. Porém, o texto não fala da física e suas leis, mas sim de “*como surgiram uma vez os juízos morais*”. Nietzsche se refere ao jogo de linguagem que pertence a uma típica ciência moderna: a física. Além disso, ele conclui o aforismo igualmente com a relação entre os “físicos” e os “criadores”, na medida em que precisamos ser físicos, para podermos ser “*criadores*” de “*novas tábuas de valores*”. Ao aprendermos a ser bons observadores, tal como os físicos, então, aprenderemos a nos limitarmos “a depurar nossas opiniões e valorações”.

Nietzsche parodia o jogo de linguagem da física, na medida em que ele simplesmente a imita e, por isso, essa linguagem não é sua própria linguagem. Porém, na paródia, Nietzsche se distancia da física no interior de sua própria linguagem e, portanto, trata-se de um distanciamento da linguagem na própria linguagem. A linguagem parodiada por Nietzsche da física é também, ao mesmo tempo, um meio de expressão para comunicar seu próprio pensamento. Na medida em que ele se distancia dessa linguagem, não se trata mais de um entendimento conceitual ou moral da existência, mas sim um pensamento que

²³⁴ ABM 223. Sobre essa questão, cf. também Tongeren, P. van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 132-5.

²³⁵ GC Prólogo, 1.

compreende a si mesmo como ‘mera semiótica’ ou signo. Como cientista, Nietzsche ri da ciência, pois ele a parodia através da sua forma de escrita.

O mesmo acontece nas *Canções do príncipe Vogelfrei*. Na paródia, Nietzsche ri agora, como poeta, da poesia. Ele não se serve simplesmente da construção, p.ex., do ritmo de uma poesia para zombar dela, mas para comunicar suas próprias “preocupações” “antes mesmos daquelas do poema original”.²³⁶ Em consequência disso, não se trata de um rebaixamento da poesia em si, mas sim da comunicação de um poeta de seu próprio pensamento, tão logo ele se sirva da poesia como meio de expressão e semiótica. Porém, na medida em que Nietzsche, como poeta, parodia o próprio poema, ele então ri da seriedade de todos os poetas. Dessa maneira ele pode se distanciar da linguagem em comum e, pela paródia, permanecer ainda original.

O riso e a paródia são, enfim, signos de distanciamento por excelência. Com o auxílio dessas duas habilidades sutilmente desenvolvidas por Nietzsche, ele pode rir tanto da ciência, quanto ainda permanecer o mais oculto dentre todos os escondidos. Poder-se-ia também dizer que o riso é um signo com o qual se compreende melhor a fórmula já analisada anteriormente, vale dizer, “não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos”.²³⁷ O riso não é apenas uma brincadeira arbitrária, um mero jogo sático, mas de certa forma o destino através do qual Nietzsche também se deixa ainda ser mal-entendido e, ao mesmo tempo, permanecer original.

Através da abundância, Zaratustra aprende a rir e, ao mesmo tempo, a cantar. Se através da paródia, o riso também é um signo de distanciamento, depois que Zaratustra aprende a rir, também precisa cantar. Por isso que em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche anuncia todas as suas principais teorias não através de conceitos, mas através da música.

3.2.3. A comunicação de Zaratustra através de ditirambos

O tema do riso como signo de distanciamento indica o quanto o livro V d’*A Gaia Ciência* está próximo de *Assim falou Zaratustra*. Se o aforismo 381 levanta a hipótese de

²³⁶ Gilman, Sander L. *Incipit Parodia: the function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 4 (1975) p. 52-74. Aqui p. 58: “preoccupations rather than those of the original poem”. Cf. também Blondel, E. *Von Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches. Nietzsche und der französische Strukturalismus*. In: Nietzsche-Studien 10/11 (1982) p. 518-537.

²³⁷ GC 381.

não ser compreendido, ou que se leia um texto como se ouve uma música, o texto 382 se refere ao pressuposto fisiológico de Zaratustra que, inclusive, é o personagem mencionado ao final do aforismo, embora não publicado no texto, mas revelado no fragmento póstumo, tal como vimos. Por fim, no “epílogo” do livro, o texto 383, Nietzsche torna a mencionar “as virtudes da correta leitura”. Imediatamente, os “espíritos” do seu livro, em uma “vivaz e gnômica risada”, caem sobre Nietzsche impedindo que ele continue a escrever, exigindo aquele que deverá, doravante, apenas cantar: “Quem nos cantará uma canção, uma canção matinal, tão solar, tão leve [...] que antes convide a cantar e dançar?” A menção é obviamente a Zaratustra, que ao comunicar suas principais teorias, não as comunica sob a forma de doutrina, mas sim através de ditirambos. Como Nietzsche escreve na continuação de seu “Epílogo”, “o que ouvirão é algo novo pelo menos; e se não o compreendem, se entendem mal o *cantor*, que importa isso? É a ‘maldição do cantor’. Mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som de sua flauta poderão também melhor – dançar. É o que *querem?*...”²³⁸ Nesse trecho, Nietzsche arremata em definitivo sua exigência em ler o Zaratustra como se ouve uma música.

A comunicação de Zaratustra através de ditirambos nos surge através de duas citações que, embora já mencionadas, ainda não foram sistematicamente elaboradas. 1) “Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música”²³⁹ e, 2) “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*. Eu sou o inventor do ditirambo. Ouça-se como Zaratustra fala consigo mesmo *antes do nascer do sol*”.²⁴⁰ Ambas as citações compõem o núcleo metodológico da nossa hipótese. Ora, se Nietzsche inverte a questão da compreensibilidade, na medida em que questiona todas as vontades de sistema e suas pretensões de compreensão unívoca por todos; se ele se distancia dos signos ‘em comum’ com sua arte do estilo, então, ele não pode mais, em *Assim falou Zaratustra*, fazer nenhum sistema. Compreender o texto como música que é comunicada sob a forma de ditirambos, significa precisamente a comprovação da nossa hipótese, ou seja, que Nietzsche

²³⁸ GC 383. Cf. também GC 234, especialmente ali onde Nietzsche relaciona música e vida e, sobretudo, a incompreensão do ‘povo’ quando alguém comunica através de música: “Sua vida não chega aos ouvidos dos homens: para eles você vive uma vida muda, e permanece oculta para eles toda sutileza da melodia, toda delicada resolução quanto a seguir ou preceder”.

²³⁹ EH *Assim falou Zaratustra*, 1.

²⁴⁰ EH *Assim falou Zaratustra*, 7.

não anuncia seus pensamentos sob a forma conceitual ou sob a forma de signos em comum de comunicação.

Notemos agora algo fundamental: as principais teorias de Nietzsche, a morte de Deus, a vontade de poder, o além-do-homem e o eterno retorno são anunciados precisamente em *Assim falou Zaratustra*, porém, nunca foram sistematicamente explicadas no texto! E Nietzsche nem poderia fazê-lo. Explicar cada uma dessas doutrinas significaria convertê-las em uma sistematização conceitual e de compreensão unívoca quando, na verdade, é exatamente disso que Nietzsche se distancia. Todas as teorias são simplesmente evocadas, ou melhor, comunicadas não através de uma sistematização conceitual, mas sim através de ditirambos. Aliás, suas principais teorias mal são explicadas em obras publicadas. Ao contrário, quando elas ocorrem, são apenas comunicadas sempre sob a forma de ditirambos, ou enigmas, ou fragmentos, etc, mas nunca sistematizadas. Zaratustra nunca explicou suas teorias, mas sim ensinou aos homens “todo o meu *poetar* e minhas miras: condensar [...] aquilo que, no homem, é fragmento e enigma e terrificante acaso”.²⁴¹ Ou seja, *Assim falou Zaratustra* é um texto que comunica poesia, que comunica ditirambos como doutrina.

Além disso, mesmo seus principais pensamentos não são comunicados nem mesmo por Zaratustra. Ao contrário, Nietzsche “distancia seu Zaratustra passo a passo dessas doutrinas”²⁴² e deixa que outros os comuniquem. A morte de Deus é mencionada como algo já bem conhecido: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”.²⁴³ A vontade de poder como auto-superação, “Nietzsche deixa que a ‘própria vida’ fale a Zaratustra”²⁴⁴: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*’”.²⁴⁵ A teoria do eterno retorno é anunciada pelos seus animais: “‘Ó Zaratustra, disseram, então, os animais, ‘para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm e dão-se a mão e riem e fogem – e voltam. Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser [...]’. ‘Ó farsantes e realejos!’”, retrucou Zaratustra,

²⁴¹ *Za Das velhas e novas tábuas*, 3. p. 204.

²⁴² Stegmaier, W. *Anti-Lehre*, p. 204: „Selbst innerhalb der *Zarathustra*-Dichtung distanziert Nietzsche seinen Zarathustra Schritt für Schritt von diesen Lehren“.

²⁴³ *Za Prólogo*, 2.

²⁴⁴ Cf. Stegmaier, W. *Anti-Lehre*, p. 204.

²⁴⁵ *Za Do superar a si mesmo*, p. 127.

sorrindo de novo; ‘como conheceis bem o que devia cumprir-se em sete dias’ ”.²⁴⁶ O único anúncio que Zaratustra efetivamente carrega consigo é o além-do-homem²⁴⁷ que, diga-se de passagem, também foi mal-entendido pelos homens da praça do mercado. Porém, por um lado, o anúncio do além-do-homem é propriamente registrado como ‘mera semiótica’, ou seja, um “*símbolo*” e uma “palavra”, e não explicado de forma sistemático-conceitual: “Eu caracterizo isso como *eliminação de um luxo e excesso da humanidade*: nela, deve vir à luz uma forma *mais forte*, um tipo superior que tem outras condições de surgimento e conservação em relação ao homem mediano. Meu conceito, meu *símbolo* para este tipo é, como se sabe, a palavra ‘além-do-homem’ ”.²⁴⁸ Por outro lado, Zaratustra anuncia pela primeira vez no diálogo “Das ilhas bem-aventuradas” que os “poetas mentem demais”. Porém, logo adiante, no discurso sobre os “poetas”, o próprio Zaratustra se inclui entre os poetas e, como tal, também um mentiroso: “Mas que foi o que, um dia, te disse Zaratustra? Que os poetas mentem demais? Mas também Zaratustra é um poeta. [...] *nós* mentimos demais”. Ora, como poeta e mentiroso, Zaratustra também poetizou o símbolo do além-do-homem: “Em verdade, algo nos leva sempre para o alto – precisamente, para o reino das nuvens: nelas pousamos as nossas coloridas roupagens e, então, chamamos-lhes deuses e além-do-homem”.²⁴⁹ Isso significa que nem mesmo o ensinamento do além-do-homem deve ser conceitualmente compreendido ou univocamente compreendido como em um sistema, mas ao contrário, Zaratustra o comunica sob a forma poética e, como poeta, Zaratustra é sempre mentiroso: não se pode levá-lo tão a sério.

Em cada um desses casos, Nietzsche comunica seus pensamentos sem precisar ter que defendê-los sob a forma de um sistema. Ora, como Nietzsche escreve, deve-se ler o Zaratustra como se ouvisse música, e não como uma doutrina. Uma maneira de compreender o porquê um filósofo nunca explicou sistematicamente suas principais teorias, é apenas nesse sentido que explicamos anteriormente, ou seja, o distanciamento da *Gemeinheit* e dos signos em comum, em proveito da hipótese de não ser compreendido, a

²⁴⁶ Za *O convalescente*, 2. p. 224.

²⁴⁷ Za Prólogo, 3. O além-do-homem é comunicado também, no *Zaratustra*, em estreita relação com a morte de Deus: “*Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o além-do-homem viva*” (Za *Da virtude dadivosa*, p. 93). Tradução modificada.

²⁴⁸ KSA 12, 10[17] p. 462. „Ich bezeichne dieselbe als *Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit*: in ihr soll eine *stärkere* Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein *Gleichniß* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‚Übermensch‘“.

²⁴⁹ Za *Dos poetas*, p. 139s. Cf. também Stegmaier, W. *Anti-Lehre*, p. 205.

fim de reconquistar a individualidade da comunicação, bem como a originalidade da própria vida. Assim também podemos compreender a exigência de Nietzsche em considerar o Zaratustra como música, cujas teorias são comunicadas sob a forma ditirâmbica. Nietzsche retorna pouquíssimas vezes às suas teorias em obras publicadas, e quando o faz, coloca-as sob a fórmula “supondo que”²⁵⁰, ou seja, como hipótese, ‘mera semiótica’ e não teoria.²⁵¹

Ao comunicar suas principais vivências, Zaratustra, pois, não teoriza, mas canta. Ao ser incompreendido, como vimos, ele passa a buscar ouvidos treinados para suas vivências: “Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música; – certamente um renascimento da arte de *ouvir* era uma pré-condição para ele”.²⁵² No interior especificamente de *Assim falou Zaratustra*, porém, a comunicação sob a forma ditirâmbica e não conceitual pode ser mais bem compreendida, por exemplo, se analisarmos uma das canções de Zaratustra que se intitula “O canto de dança”. Trata-se de uma canção que Zaratustra entoa após se deparar com algumas jovens que dançavam entre si, e que consiste em um diálogo entre Zaratustra e a própria vida.

No *Zaratustra*, a vida é uma mulher, totalmente “mutável e selvagem”: “Mutável, é ela, e voluntariosa; vi-a, freqüentemente, morder os lábios e passar o pente no cabelo a contrapelo. Talvez seja má e falsa e, em tudo, feminina; mas, quando fala mal de si mesma, é então que mais seduz”.²⁵³ Como sedutora, é sempre muito misteriosa e enganadora, de modo que não é possível fixar algo sobre sua natureza²⁵⁴ e nem sequer emitir qualquer valor moral sobre ela. Como mulher, a vida é imperscrutável, ou seja, o valor da vida não pode ser avaliado: “Em teus olhos olhei, recentemente, ó vida! E pareceu-me, então, que me afundava no imperscrutável”. Assim, a vida não se deixa sistematizar, não revela

²⁵⁰ Sobre a análise da fórmula empregada por Nietzsche do “supondo que”, cf. Tongeren, Paul v. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 118-121.

²⁵¹ O além-do-homem retorna, p.ex., em CI *Incursões de um extemporâneo*, 37; EH *Por que escrevo tão bons livros*, 2; EH *Zaratustra*, 6; *Por que sou um destino*, 5; AC 4. A vontade de poder no ABM 36 e GM II, 12. O eterno retorno também em EH *Zaratustra*, 1, onde ali ele denomina tal pensamento como “a concepção fundamental” de *Assim falou Zaratustra*. Sobre isso, cf. também Stegmaier, W. *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre*, p. 228, especialmente a nota 20.

²⁵² EH *Assim falou Zaratustra*, 1. Cf. também EH Prólogo, 4: “É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca”.

²⁵³ *Za O canto de dança*, p. 122.

²⁵⁴ Na terceira parte, Zaratustra torna a entoar outro canto com a vida e, novamente, volta a se referir ao caráter enganador e sedutor da vida: “Quem não te odiaria, ó grande enlaçadora, enredadora, sedutora, tentadora, exploradora, descobridora!” (*Za O outro canto de dança*, p. 231).

qualquer fundamento, mas ao contrário, tão logo se perscrute algo sobre a vida, então se dissimula e se desvia à sistematização. A vida também é uma nuance, aliás, como Nietzsche escreveu em *Além do bem e do mal*, a nuance é nossa melhor aquisição na vida.²⁵⁵ Além disso, como mulher e enganadora, seu efeito é aquele da sedução, portanto, sua comunicação não é estritamente conceitual, mas exclusivamente passional. Ao se dissimular, a vida não se dá à teorização. Na canção, Zaratustra fala da sua sabedoria como se estivesse falado da própria mulher, tanto é que, ao despertar novamente, a vida lhe diz: “De quem estivesse falando?” indagou, “De mim, não é verdade?”; e então responde Zaratustra: “Ah, voltaste a abrir os olhos, então, ó amada vida! E pareceu-me que, de novo, eu me afundava no imperscrutável”.

Na medida em que a vida não se deixa sistematizar conceitualmente, ela não pode ser avaliada, mas apenas “louvada”. E mais: não através de conceitos, mas através de uma canção, tal como faz Zaratustra. É preciso não esquecer que a “vida é música”.²⁵⁶ Logo, nesse ditirambo, lemos o texto como se estivéssemos ouvindo música. *Patheticamente*, a vida se revela de uma vez só e sem conceitos. Ao cantá-la, canta-se apenas uma única vez e nunca mais se retorna a ela, pois tão logo se tente retornar, ela já não será mais a mesma. Nietzsche assim se refere à vida n’*A Gaia Ciência* e, inclusive, dizendo também ali que “a vida é uma mulher”.²⁵⁷ Segundo o texto, tudo o que se oferece de mais encanto “*revela-se nos apenas uma vez*”, pois o que encanta ocorre “somente de uma vez!” (GC 339).²⁵⁸ Se a vida encanta, ela encanta de uma vez só, única e sem qualquer possibilidade de fixação. Por isso a vida é imperscrutável e não se deixa conceitualizar: ela é uma nuance e, como tal, sempre outra e com seu sentido continuamente deslocado. Somente a linguagem pré-conceitual, a ditirâmbica, é capaz de intuí-la.

Há ainda outra questão importante para compreendermos porque Zaratustra deve ser lido como música, e que se refere à natureza mesma da linguagem ditirâmbica, vale dizer, uma linguagem em símbolos: “A sentença fremente de paixão¹¹; a eloquência

²⁵⁵ ABM 31.

²⁵⁶ Cf. GC 372: “Um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que está é música, ele negava a música da vida”.

²⁵⁷ GC 339.

²⁵⁸ Cf. EH *Assim falou Zaratustra*, 5. No texto Nietzsche fala do “rancor do que é grande”. *Assim falou Zaratustra* é o exemplo, segundo ele, de como tudo o que é encantador ocorre de uma vez. A grande obra nunca mais será repetida, de modo que “tudo grande, uma obra, um ato, uma vez completado volta-se incontinenti contra aquele que o fez”.

tornada música²⁵⁹ [...]. A mais poderosa energia para o símbolo³¹ até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem⁴¹”.²⁵⁹

Esse trecho de *Ecce homo* nos revela muito sobre a natureza mesma da linguagem ditirâmbica. [1] A linguagem ditirâmbica, como vimos na arte do estilo, comunica um *pathos* de tensão interna. Mas não comunica empregando signos ‘em comum’ da comunicação, mas sim, através de uma linguagem que se distancia da própria *Gemeinheit*, na medida em que não é mais veiculada sistematicamente e nem sequer é compreendida tal como se compreende um conceito. As sentenças do ditirambo exprimem um tal *pathos*, sem conceitualizá-lo e, para isso, precisa converter sua eloquência [2] em música. Ora, Zaratustra fala com a vida, com o *pathos* da própria vida, não através do conceito, mas ao fazê-lo, entoa um canto, pois a vida é propriamente “música”. N’*A Gaia Ciência* Nietzsche escreve: “Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela aprendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’!...”.²⁶⁰ Só é possível comunicar um *pathos* quando este é um *pathos* de abundância, aquele que possui Zaratustra, que se dá a si mesmo por conta da sua riqueza e, por isso, na abundância, exige que sua alma cante: “canta para mim, canta, ó minha alma!” (“Do grande anseio”). Porém, na medida em que a vida é música e esta não pode ser posta “em fórmulas”, resta a Zaratustra, ao comunicar, converter a própria palavra em música, pois a vida se exprime pela música. Uma tal eloquência convertida em música, porém, não é um procedimento exclusivamente intencional. Também no *Ecce homo* Nietzsche se expressou sobre o que compreende por “*inspiração*”. Nietzsche usa a palavra “*revelação*” (*Offenbarung*) ao se referir à *inspiração*. Neste estado, “ouve-se, não se procura; [...] um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção”.²⁶¹ Se a música é uma linguagem pré-conceitual, produzi-la também não pode ser um procedimento voluntário ou intencional, mas sim uma espécie de “*revelação*”. Todo “instinto para relações rítmicas”, como escreve Nietzsche, “ocorre de modo sumariamente involuntário”, para além do conceito e sem planejamentos. “*Revelação*” é também um conceito *pathetico* que não pode

²⁵⁹ EH *Assim falou Zaratustra*, 6.

²⁶⁰ GC 373.

²⁶¹ EH *Assim falou Zaratustra*, 3.

ser conceitualizado. Neste estado, “parece realmente [...] como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos”.

Não por acaso [3] o ditirambo é sumariamente rítmico-simbólico. E isso é o próprio Zaratustra quem fala: “Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada símbolo, cavalgas, aqui, para todas as verdades”.²⁶² Os símbolos caem sobre Zaratustra, tal como uma ‘revelação’ que se impõe como instinto rítmico. Assim é que “todo o ser quer tornar-se, aqui, palavras, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar” (“Do regresso”). Se no *pathos* da abundância Zaratustra exige de sua alma que ela cante, ele também acrescenta que “somente dançando, sei falar em símbolos das coisas mais elevadas”²⁶³ e, para Nietzsche, “Zaratustra é dançarino”.²⁶⁴ Isso explica toda a riqueza de imagens poéticas, bem como a semiótica de *Assim falou Zaratustra*. Desde o aforismo 381 sobre a hipótese de que é melhor não ser compreendido, Nietzsche já aludia que a dança é o ideal do filósofo²⁶⁵, cuja tarefa é precisamente ser um “bom dançarino”. É característico na linguagem ditirâmbica o anseio “de se realizar [...] no âmbito simbólico e como uma forma de dança, cuja dinâmica e êxtase deve ser trazida à luz sobretudo de maneira rítmica (e quase dependente da ‘linguagem sonora’)”.²⁶⁶ “A dança”, porém, “é um movimento sem finalidade”²⁶⁷, e isso significa que ela é auto-referencial. Todo seu simbolismo não reporta a nenhuma outra coisa a não ser a si mesma. Tal como a dança, também o símbolo é auto-referencial, de modo que carrega todo seu significado em si mesmo. Ora, a relação que Nietzsche faz entre dança e símbolo, como elementos auto-referenciais, sobretudo quando Zaratustra diz que só dançando sabe falar por símbolos, já estava presente desde o *Nascimento da Tragédia*. Nietzsche já tinha visto na linguagem ditirâmbica o “desencadeamento simultâneo de todas

²⁶² *Za Do regresso*, p. 190. Tradução modificada.

²⁶³ *Za O canto do tûmulo*, p. 125. Tradução modificada.

²⁶⁴ EH *Assim falou Zaratustra*, 6. Segundo Tietz, Udo. *Musik und Tanz als symbolische Formen*, p. 80, a “dança ocupa um lugar no *Zaratustra*, tal como a música ocupava no interior de *O Nascimento da Tragédia*”, sobretudo no que se refere à dissolução do “*principium individuationis*” [Der Tanz nimmt im Umfeld des *Zarathustras* die Stelle ein, die die Musik in der *Geburt der Tragödie* inne hatte].

²⁶⁵ Cf. Babich, Babette. *On Nietzsche's Concinnity*, p. 61.

²⁶⁶ Meuthen, E. *Vom Zerreißen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der ‚höheren Menschen‘ und die ‚Dionysos-Dithyramben‘*, p. 163: „[...] sich noch [...] der symbolischen Ebene als eine Art Tanz zu verwirklichen, dessen Dynamik und Ekstase vor allem rhythmisch (und in einer nahezu selbständigen ‚Tonsprache‘) zum Ausdruck gebracht werden soll“.

²⁶⁷ KSA 8, 23[81] p. 431: „Der Tanz ist Bewegung ohne Zweck“.

as forças simbólicas” que conduz a “um novo mundo de símbolos”.²⁶⁸ No estado ditirâmico de símbolos, de música e dança, se “o corpo se acha elevado e ressuscitado”, o próprio símbolo, porém, também [4] é reconduzido à natureza mesma de imagem e, como tal, ‘mera semiótica’. Além de comunicar sob a forma ditirâmica, Nietzsche ainda acrescenta que quer ser lido apenas como signo, e nada além. Fazer a linguagem retornar à sua ‘natureza mesma de imagem’ é reconduzir seus pensamentos à mera dimensão de signo, que por sua vez, não se deve exigir nenhuma explicação sistemática, pois como diz a virtude dadivosa de Zaratustra, eles “nada exprimem, somente aludem. Tolo quem deles quiser tirar conhecimento”.²⁶⁹ Aqui se compreende melhor em que medida Nietzsche compreende sua própria filosofia enquanto uma ‘mera semiótica’.

Somadas à linguagem pré-conceitual do ditirambo, essas outras quatro características também explicam bem o porquê precisamos ver todo o *Zaratustra* como música. Podemos exemplificar essa comunicação por ditirambos com o eterno retorno, caracterizado por Nietzsche como “a concepção fundamental” de *Assim falou Zaratustra* e “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”.²⁷⁰ Não queremos aqui explicar a teoria, mas apenas localizá-la como exemplificação da comunicação por ditirambos. Nietzsche, como vimos, nunca explicou sistematicamente o eterno retorno, ele apenas o mencionou deixando que seus animais o evocasse. Além disso, ao comunicar a teoria, também a comunica sob a forma ditirâmica e não conceitual. Quando Nietzsche se referiu à sua ‘arte do estilo’, no final do aforismo ele também mencionou precisamente o ditirambo em que Zaratustra entoava uma canção ao eterno retorno.

O “pensamento abismal” é anunciado sob a forma de uma “visão” e um “enigma”, especialmente dirigido àqueles que são “ébrios” e “amigos de enigmas”.²⁷¹ A visão é a de um pastor com uma cobra que finca os dentes em sua garganta, mas que depois o próprio pastor a morde e ri como “nunca até aqui, na terra, riu alguém como *ele* ria!”. O enigma se refere a um portal que se chama “momento”. Zaratustra narra o enigma, mas nunca mais volta a resolvê-lo! Mais ou menos como a grande obra que, como vimos acima, é feita de uma só vez. Ele não é, pois, anunciado como doutrina. Também o enigma é uma nuance:

²⁶⁸ NT 2. Cf. também Tietz, Udo. *Musik und Tanz als symbolische Formen*, p. 85.

²⁶⁹ *Za Da virtude dadivosa*, p. 90.

²⁷⁰ *EH Assim falou Zaratustra*, 1.

²⁷¹ *Za Da visão e do enigma*, p. 164-8.

desvia-se tão logo se acredita bem compreendê-lo, de modo que não se pode compreendê-lo tal como se compreende um conceito, mesmo porque Nietzsche não sistematiza a teoria. É preciso, portanto, apenas ouvi-lo tal como se ouve uma música. Em um fragmento do outono de 1883, o próprio Nietzsche escreve que o eterno retorno “*não é expresso na terceira parte, apenas preparado*”.²⁷² Sem formulá-lo conceitualmente, o pensamento abismal é novamente mencionado quando então são os animais que o entoam, lembrando a Zarathustra seu pesado “destino”, qual seja, de ser “*o mestre do eterno retorno – este, agora, é o teu destino!*”.²⁷³ Destino é a suspensão da intencionalidade, de modo que não é uma opção de Zarathustra ser o mestre do eterno retorno. Como vimos acima, a única mensagem que efetivamente Zarathustra **quer** comunicar é o além-do-homem. O eterno retorno, ao contrário, é uma visão e um enigma, um destino que se impõe sem que ele o tenha querido. Assim, se o pensamento abismal não é conceitualmente formulado, também não o é racionalmente intencionado, mas antes, *patheticamente* recebido.

O discurso “O convalescente”²⁷⁴, originalmente, marca o fim do “ocaso de Zarathustra”. Nesse discurso, Zarathustra, com alma abundante, diz aos animais que estavam cantando o eterno retorno, através de modinhas: “ ‘Ó farsantes e realejos, calai-vos de uma vez!’”, respondeu Zarathustra, sorrindo de seus animais. ‘Como conheceis bem o consolo que, em sete dias, inventei para mim! Que eu deva voltar a cantar – *este* consolo e *esta* cura inventei para mim; também disso quereis fazer logo modinha de realejo?’ ”. Uma questão importante deve ser registrada nesse trecho, qual seja, o consolo da canção – os cantos que Zarathustra inventou para si em sete dias. Trata-se do discurso “Os sete selos” que, originalmente, marcava a finalização do livro *Assim falou Zarathustra*.²⁷⁵ Em “O convalescente”, Zarathustra vai gradativamente silenciando, marcando o fim do seu ocaso, de modo a encher sua alma e se preparar para um diálogo agora a sós consigo mesmo: “Zarathustra... jazia imóvel, de olhos fechados, como alguém que dorme, se bem que não dormisse: pois, justamente, discorria com a sua própria alma. A serpente, porém, e a águia,

²⁷² Cf. KSA 10, 16[63] p. 520: “*O pensamento mesmo não é expresso na terceira parte, apenas preparado*” [*Der Gedanke selber wird im dritten Theil nicht ausgesprochen: nur vorbereitet*].

²⁷³ *Za O convalescente*, p. 226.

²⁷⁴ Este é o discurso no qual Zarathustra se enfastia e se enoja com o eterno retorno, pois também “eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem” (*Za O convalescente*, p. 225).

²⁷⁵ Nietzsche trabalhou na terceira parte do Zarathustra entre o fim do verão de 1883 e início de 1884, de modo que o livro foi publicado no final de março de 1884. Originalmente, o livro terminaria aí: “Nietzsche deu a impressão da terceira parte como finalização de *Assim falou Zarathustra*” [*Zunächst empfand N den dritten Teil als die Vollendung von Also sprach Zarathustra*] (KSA 14, p. 281).

ao vê-lo assim calado, respeitaram o grande silêncio que o envolvia e se afastaram de mansinho”.²⁷⁶ Segue-se então o discurso “Do grande anseio”, no qual Zaratustra sufoca de sofrimento em virtude do *pathos* de abundância da sua alma, cujo estado é aquele em que ele exige, como vimos acima, que sua alma cante! Por isso a pergunta de Nietzsche no *Ecce homo*: “Qual linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do ditirambo”.²⁷⁷

Antes de entoar sua canção ditirâmbica ao eterno retorno – “A canção do Sim e Amém”, originalmente o último capítulo do livro –, aliás, a única linguagem da qual se serve Zaratustra, ele ainda tem um pequeno colóquio novamente com a vida. O discurso se chama “O outro canto de dança”. Ali ele encontra novamente a vida, agora transtornada de ciúmes pelo seu excesso de abundância. Zaratustra então, também exige que ela cante, tal como ele mesmo cantou até então à vida.²⁷⁸ Determinante no discurso é o ciúme passional que a vida tem por Zaratustra, pois como ela diz, “Ó Zaratustra, não me és bastante fiel!”. No fundo, a vida sabe que Zaratustra vai trocá-la pela “Eternidade”, embora isso ainda não seja revelado neste discurso: “Pensas, ó Zaratustra, eu sei, que em breve quererás deixar-me!” ‘Sim’, respondi hesitante, ‘mas tu sabes também...’ E cochichei-lhe algo ao ouvido, bem por entre as louras, revoltas e doidas madeixas de seu cabelo. ‘Tu *sabes* isto, Zaratustra? Ninguém sabe isto...’. As doze badaladas tocam e Zaratustra escreve seu último ditirambo: “Os sete selos: ou A canção do Sim e Amém”.²⁷⁹

O ditirambo da ‘canção do Sim e Amém’ é aquele que Nietzsche menciona no aforismo sobre a arte do estilo. Trata-se da invenção de Zaratustra para cada um dos sete dias, ou seja, sete canções à eternidade, em que cada selo corresponde a cada uma de suas “características ou conquistas: 1) o adivinho, 2) o sem-Deus, 3) o criador, 4) o redentor e

²⁷⁶ Za *O convalescente*, p. 227.

²⁷⁷ EH *Assim falou Zaratustra*, 7.

²⁷⁸ Za *O outro canto de dança*, p. 232.

²⁷⁹ O ciúme da vida é por ser abandonada por Zaratustra, pois este quer outra mulher: a ‘eternidade’. Neste ponto do texto, ao ouvir as doze badaladas, Zaratustra morre, deixando a vida pela eternidade. As doze badaladas também é um poesia que prepara à eternidade: “Uma: Ó homem! Presta atenção!/ Duas: Que diz a meia-noite em seu bordão?/ Três: ‘eu dormia, dormia.../ Quatro: fui acordada de um sonho profundo:/ Cinco: Profundo é o mundo!/ Seis: E mais profundo do que pensa o dia./ Sete: Profundo é o seu sofrimento/ Oito: E o prazer – mais profundo que a ansiedade/ Nove: A dor diz: ‘Passa, momento’/ Mas quer todo o prazer eternidade/ Onze: Quer profunda, profunda eternidade!'/ Doze...” (Za *O outro canto de dança*, p. 233s.). Essa poesia retorna depois do discurso “O canto ébrio”, da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*.

unificador das oposições, 5) o navegador, 6) o dançarino, 7) aquele que voa (e cantor)”.²⁸⁰ A eternidade também é uma mulher. O ditirambo é uma canção de sedução e, ao mesmo tempo, de afirmação da eternidade: “Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno? Nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade! *Pois eu te amo, ó eternidade*”, assim diz o refrão a cada final da estrofe.

Na canção, os dois últimos selos são decisivos para nós. A virtude da abundância “é virtude de dançarino”, a virtude do “corpo” e do “riso”, seu “alfa e ômega” em que “tudo o que é pesado se torne leve, todo o corpo, dançarino, todo o espírito, ave”.²⁸¹ No *Ecce homo*, Nietzsche se refere a isso como o “problema psicológico no tipo do Zaratustra”, que é, no fundo, “a idéia mesma do Dionísio”.²⁸² Trata-se daquele “*pathos* trágico” que é a forma de afirmação mais elevada. Tal afirmação e leveza são associadas, na canção, à “ave sabedoria”, a leveza afirmativa entoada no último selo da última estrofe. Essas palavras correspondem precisamente à dissolução da linguagem em definitivo na música. A exigência da ‘ave sabedoria’ não é mais pela fala, mas pela música: “Não foram as palavras, porventura, feitas para os seres pesados? Não mentem todas elas, porventura, à criatura leve? **Canta! Não fales mais!**”.²⁸³ Depois disso, Zaratustra torna a entoar o refrão: “*Pois eu te amo, ó eternidade!*”. O eterno retorno não volta mais a aparecer em *Assim falou Zaratustra*.

A comunicação através de ditirambo se faz corpo quando Zaratustra comunica o eterno retorno. A nosso ver, ele é a exemplificação dessa comunicação em todos os detalhes explicados acima. A concepção fundamental do livro é a afirmação em sua forma mais elevada. Se ele não a comunica para todos, sob a forma de um sistema conceitual, ele também não quer ser compreendido por todos, não encontrando também nenhum ouvido que seja capaz de ouvi-lo. Ao comunicar, ele canta. Na sua forma mais elevada, a afirmação seria uma afirmação individual, aquela que não mais se compara com nenhuma outra. O *pathos* de Zaratustra é aquele da extrema individualidade, que por sua vez,

²⁸⁰ Brusotti, M. *Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 616s.: „Jedes Siegel nennt eine seiner Eigenschaften bzw. Errungenschaften. Er ist 1) der Wahrsager, 2) der Gottlose, 3) der Schöpfer, 4) der Erlöser und Verbinder der Gegensätze, 5) der Seefahrer, 6) der Tänzer, 7) der Fliegende (und Sänger)“.

²⁸¹ *Za Os sete selos: ou A canção do Sim e Amém*, 6. p. 237.

²⁸² *EH Assim falou Zaratustra*, 6.

²⁸³ *Za Os sete selos: ou A canção do Sim e Amém*, 7. p. 237. O grifo é nosso.

também é incompreensível na medida em que é incomensurável, podendo-se apenas compreendê-lo não mais como se compreende um conceito, mas como música. Dessa forma, “precisamente nessa extensão de espaço”, escreve Nietzsche, “nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de todo existente*”.²⁸⁴ Já analisamos anteriormente o quanto a reconquista da individualidade foi importante para Nietzsche, a fim de operar tanto a inversão da compreensibilidade quanto o distanciamento da *Gemeinheit*. No fragmento do outono de 1880 ele escreve: “Minha moral seria aquela de *acolher* o caráter universal do homem e especializá-lo até o ponto de se tornar incompreensível aos outros (e, com isso, objeto de vivências, admiração e ensinamento para eles)”.²⁸⁵ Zaratustra, enfim, personifica a individualidade de um pensamento e de uma vivência e, ao mesmo tempo, incorpora a forma mais extrema da afirmação, incorpora o pensamento abismal “para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas”.²⁸⁶ Trata-se então da afirmação da própria individualidade, “sem significado, imputação e disfarce”²⁸⁷, bem como afirmação daquilo mesmo que alguém se tornou: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente”.²⁸⁸ Neste ponto, Nietzsche liga novamente Zaratustra e Dionísio: “*Mas esta é a idéia do Dionísio mais uma vez*”.²⁸⁹

O problema de linguagem que levantamos no início desse capítulo se referia ao tipo de linguagem que alguém falaria, a fim de comunicar um *pathos*. ‘Tornar-se o que se é’ não é um mero ideal, mas ele ocorre através da vida mesma, através de uma *Erlebnis*. Porém, vivência é um *pathos* e, como tal, não pode ser conceitualmente compreendida, pois tão logo a compreendemos, ela deixa de ser uma vivência. Portanto, ao comunicá-la tornamos

²⁸⁴ EH *Assim falou Zaratustra*, 6. Tradução modificada.

²⁸⁵ KSA 9, 6[158] p. 237: „Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu *nehmen* und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie).

²⁸⁶ EH *Assim falou Zaratustra*, 6.

²⁸⁷ Cf. Stegmaier, W. *Anti-Lehre*, p. 218. “Afirmação em sua forma mais extrema seria então a afirmação do que é individual, que é incompreensível, sem significado, imputação e disfarce” [Bejahung in ihrer höchsten Form wäre dann die Bejahung des Individuellen, das unbegreiflich ist, ohne Deutung, ohne Zurechtlegung und Beschönigung].

²⁸⁸ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

²⁸⁹ EH *Assim falou Zaratustra*, 6. Trata-se aqui da fórmula “*amor fati*”, ou seja, o “*dionisiaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção” (Os Pensadores, p. 445). Cf. também EH *Por que sou tão inteligente*, 10: “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”. O grifo é nosso.

tal vivência comum e vulgar. Mas Zaratustra personifica a máxima que diz: “torna-te quem és!”.²⁹⁰ Em todo caso, não se trata simplesmente de converter Zaratustra em um ideal. Isso nos parece leviano e muito ligeiro. É necessário enfrentar o problema do interior da própria linguagem de Nietzsche e, sobretudo, compreendendo que a solução remonta à sua forma de escrita filosófica.

O ponto de partida para isso, em resumo, foi justamente o projeto crítico de inversão da compreensibilidade, indicando como Nietzsche se distancia da situação na própria situação, apenas subvertendo a linguagem ordinária e retirando seu caráter geral e ‘comum’. Esse procedimento se insere, simultaneamente, no distanciamento também da *Gemeinheit*, na medida em que, pela subversão da linguagem dos signos ‘em comum’, Nietzsche quer reconquistar a extrema individualidade de um pensamento e, conseqüentemente, a originalidade (ABM 268 e GC 354). Ao partir da hipótese hermenêutica, segundo a qual ele não quer mais ‘ser compreendido’, Nietzsche já não poderia mais comunicar uma vivência através dos mesmos signos da *Gemeinheit* e, portanto, o *pathos* de Zaratustra exige uma outra linguagem (GC 381). Sua ‘arte do estilo’ se revela, então, precisamente como comunicação de uma tensão interna de *pathos*. Aquilo, porém, que é comunicado na arte do estilo, não pode mais ser compreendido conceitualmente, é preciso uma linguagem anterior ao próprio conceito. A sutileza dessa linguagem é que significa uma nuance, uma linguagem que carrega em si o *pathos* da distância. Como nuance, tal linguagem não se deixa mais determinar, pois tão logo tentamos fixá-la, tal como um conceito, ela deixa de ser o que era. A comunicação de um *pathos*, pois, não deve mais ser conceitual, mas deve ser ouvida tal como se ouve uma música, de modo que a própria linguagem é dissolvida na música. Zaratustra, então, configura-se como a personificação desse *pathos* e o comunicador dessa linguagem, que para além do conceito, é tomada agora como ‘mera semiótica’. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche não explica conceitualmente nenhuma de suas teorias, pois não poderia mais proceder dessa maneira. Zaratustra não conceitua, mas procura ouvidos “aplicados” o suficiente para ouvir suas canções. Sua linguagem é dissolvida na música, sua comunicação é ditirâmbica.

²⁹⁰ Za *O sacrifício do mel*, p. 242: “Porque *tal* sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início: alguém que tira, que tira a si, para cima, para o alto, um tirador, criador e tratador, que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: ‘torna-te quem és!’”.

Nietzsche quer indicar nesse problema os limites mesmo da linguagem ordinária. ‘Tornar-se o que se é’ exige outra linguagem que não mais a fixação conceitual. Não é mais lícito, segundo nossa interpretação, definir sistematicamente o que significa a máxima “torna-te quem és!”. A rigorosa compreensão da *Schriftstellerei* de Nietzsche fornece uma saída. Se ‘tornar-se o que se é’ é uma vivência, comunicar o que se tornou não ocorre mais conceitualmente, sob pena de seqüestro da própria individualidade e originalidade. É preciso compreender a máxima ‘torna-te quem és’ como se ouve uma música, e não como um conceito, afinal de contas, a vida é *pathetica* e, como tal, “música”. Trata-se de ouvir, com escreve Nietzsche, a “música da vida”²⁹¹, ou, como diz o sátiro companheiro de Dionísio, ouvir o “som da flauta” para “também melhor – dançar. É o que *querem?*”²⁹². Talvez aí o enigma de Zarathustra seja ouvido: “Era *isso* a vida? Pois muito bem! Outra vez”²⁹³.

²⁹¹ GC 372.

²⁹² GC 383.

²⁹³ *Za Da visão e do enigma*, p. 165.

3.3. PARA ALÉM DA INTENCIONALIDADE: O ‘DESTINO’ DE ‘TORNAR-SE O QUE SE É’

Outro problema conceitual na fórmula ‘tornar-se o que se é’ se refere à intencionalidade. O problema surge na medida em que vinculamos à fórmula a noção de *pathos*. No primeiro capítulo, a propósito do conceito de experimento, a paixão do conhecimento esvazia e congela a ordenação moral do mundo; e no segundo capítulo, a propósito da condição de possibilidade do experimento, ou seja, a vivência, não é possível determinar racionalmente, segundo sua origem etimológica, o conteúdo de uma vivência, de modo que seu *pathos* é incomensurável e conceitualmente incompreensível. Como vimos, não se vivencia algo como um ‘querer’ vivenciar. Assim, não há qualquer ordenação moral e intencional no mundo e nem é possível determinar qual vivência em específico alguém precisa atravessar, à tarefa de ‘tornar-se o que se é’. Todos os meios através dos quais o homem ‘se torna’ são radicalmente imorais. Não há ordenações e nem planejamentos; não há, enfim, intencionalidade no ‘tornar-se’.

O trecho fundamental para isso é aquele já citado anteriormente: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”.²⁹⁴ A partir dessa premissa, a tarefa de ‘tornar-se o que se é’, *patheticamente* considerada, tem dois indicativos de explicação: por um lado, em que medida Nietzsche assume essa tarefa como um **destino** e, por outro lado, como ele insere essa fórmula sob o signo do pensamento da **fluidez**. Do ponto de vista metodológico, dividiremos nosso texto a partir de uma sistemática interpretação da frase “*wie man wird, was man ist*”²⁹⁵, sob a perspectiva do

²⁹⁴ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

²⁹⁵ Cf. a minuciosa interpretação de Schank, G. *Dionysos gegen den Gekreuzigten: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“*. Bern/Berlin: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1993. Segundo o autor, “as explicações de Nietzsche sobre seu método [em *Ecce homo* – JLV] se deixam explicar com duas palavras-chave: a recusa da ‘argumentatio ad personam’, bem como o procedimento ‘semiótico’” [Nietzsches Ausführungen zu seiner Methode lassen sich mit zwei Stischworten kurz benennen: Zurückweisung der ‘argumentatio ad personam’, sowie das ‘semiotische’ Verfahren] (p. 86). Neste aspecto, Nietzsche nunca ataca diretamente às pessoas (EH *Por que sou tão sábio*, 7) e, quando se refere a elas o faz as empregando como um ‘semiótica’ para expressar seus próprios pensamentos (EH *As extemporâneas*, 3). Schank também se refere às três partículas que compõem a fórmula: “quem fala, como é tratado, e sobre o que é isso que se é falado, isto é, do que se trata o diálogo” [Es geht dabei um Folgendes: wer spricht, wie wird verhandelt, und um dajenige worüber gesprochen wird bzw. worum es im Gespräch geht] (p. 87). Apesar da nossa metodologia também focalizar as mesmas partículas, procederemos de modo sistemático às palavras a

quem (*man*), **como** (*wie... wird*) e **sobre o quê** (*was man ist*). Separaremos as palavras da fórmula para dar sintonia com a seqüência do nosso argumento, iniciando pelo ‘o que se é’ (*was man ist*).

[1] *Was man ist*. O subtítulo de *Ecce homo* é emprestado por Nietzsche das *Odes Píticas* de Píndaro, em especial a segunda das “Odes” dirigidas a Hieron que reza “Γένοῦ οἷός ἐσσί μαθών”.²⁹⁶ No entanto, Nietzsche transcreve o ode de Píndaro erroneamente, pois ele simplesmente esquece de incluir a palavra “μαθών” (*mathon*), que por sua vez, alude à medida, ao conhecimento ou ao aprendizado no contexto da frase de Píndaro. De difícil tradução, a frase possui inúmeras variações quando a lemos incluindo a palavra μαθών: “Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é”; “Sê fiel a ti mesmo agora que aprendestes que espécie de homem te apetece”, ou ainda simplesmente “Seja o que você conhece que você é”.²⁹⁷ A palavra *mathon* modifica por completo o contexto da frase, na medida em que ela implica, primeiramente, um conhecimento que o homem tem sobre o que é, para só então, tornar-se aquilo que ele aprendeu que é. Se no contexto de *Aurora* e da paixão do conhecimento ainda é possível, como vimos, encontrar relações entre Píndaro e Nietzsche, sobretudo no que se refere ao auto-conhecimento, embora ele nunca tenha empregado a palavra *mathon* em seus escritos²⁹⁸, a partir d’*A Gaia Ciência*, porém, essa relação se resume a uma mera evocação de Nietzsche ao Ode de Píndaro.

Curiosamente, a palavra que pertence à expressão de Píndaro nunca é registrada por Nietzsche. Assim procedendo, Nietzsche marca um distanciamento em relação à tradição metafísica, segundo a qual todo homem pode bem compreender algo, inclusive *o que* ele é,

partir do contexto da nossa pesquisa, e do contexto do emprego de tais signos no conjunto dos escritos de Nietzsche.

²⁹⁶ Pítica 72, *genoi’ hoios essi mathon*. Sobre o tema cf. Nehamas, A. *Nietzsche: la vida como literatura*. México: Fondo de Cultura Económica 2002, especialmente a nota 2 do capítulo seis, intitulado “como se chega a ser o que se é”.

²⁹⁷ Sobre essa discussão, cf. Babich, Babette E. *Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing*. In: *Nietzsche-Studien* 32(2003), p. 29-58: “Embora o verso de Píndaro seja de difícil tradução, há uma falta de padrão e padronização nas traduções”. As traduções são: “Become such as you are, having learned what that is”; “Be true to thyself now that thou hast learnt what manner of man thou art”; “Be what you know you are” (p. 31).

²⁹⁸ A primeira ocorrência de alusão à frase de Píndaro ocorre na extemporânea sobre Schopenhauer: “seja você mesmo!” [sei du selbst!] (Co.Ext. III, SE. In: KSA 1, p. 337). A expressão recorrente depois disso é “Torna-te o que você é”, cuja primeira ocorrência é de um fragmento do outono/dezembro de 1876 (KSA 8, 19[40]). As variações da expressão são muitas depois disso. A alusão ainda aparece em GC 270; KSA 9, 11[297] e *Za O sacrificio do mel*. A fórmula clássica “como alguém se torna o que é” aparece somente no *Ecce homo*.

se assim quiser e se for conceitualmente sistematizado. Se por um lado, este distanciamento se insere ainda no projeto de inversão da compreensibilidade, por outro lado, implica em suspender precisamente a intencionalidade.

Ora, somente depois que alguém **‘souber’ o que é**, então, pode se tornar aquilo que conheceu de si mesmo. Dessa perspectiva, ‘tornar-se’ se desdobra através de um processo intencional, na medida em que se configura como execução prática, oriunda do saber teórico sobre si mesmo. Se sou ‘isso’, então também devo me ‘tornar isso’. No entanto, Nietzsche opera uma enorme variação semântica ao dizer que se alguém quer se tornar o que é, deve também pressupor “que não suspeite sequer remotamente *o que é*”. ‘Tornar-se o que é’ não implica a conceitualização teórica da noção homem, para só depois tornar-se isso que alguém conheceu de si mesmo e conceitualizou. Neste caso, embora evoque a expressão pítica, trata-se de uma oposição direta e sistemática a Píndaro, na medida em que seu Ode significaria a própria vulgarização, estreitamento e mediocrização do conceito de homem: uma generalização da finalidade do homem através do conceito.

Há uma insistência aqui na impossibilidade da determinação conceitual *do que é* o homem para, depois, torná-lo intencionalmente aquilo que mensurou a determinação racional. Em um fragmento do outono de 1880, Nietzsche se distancia dessa hipótese ao escrever:

Tão logo queiramos determinar a finalidade do homem, antecipamos um conceito de homem. Mas dos indivíduos conhecidos *de até então*, tal conceito só pode ser conquistado de tal modo que se *retira* toda individualidade – logo, estabelecer a finalidade do homem significaria coibir os indivíduos em sua individualidade, ou seja, torná-los universais/comuns (*allgemein*).²⁹⁹

O homem não é determinável e nem sequer comensurável a ponto de ser reduzido à universalidade do conceito. Um conceito de homem exprime uma doutrina que comunica e é univocamente compreendida por todos. O anúncio de Zaratustra, porém, comunica que “o homem é algo que deve ser superado”³⁰⁰, e superados devem também ser todos os conceitos que pretendam a compreensão unívoca *do que é* o homem. A partícula “o que se é” da fórmula ‘tornar-se o que se é’ permanece incomensurável, de modo que seu conteúdo está

²⁹⁹ KSA 9, 6[158] p. 237: „Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den *bisher* bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle *abstreift*, — also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, allgemein zu werden“.

³⁰⁰ Za Prólogo, 3.

conceitualmente obstruído para nós. Essa era, porém, a mesma hipótese que já afirmamos sobre a noção de vivência: sua incomensurabilidade compunha uma das significações filológicas da palavra *Erlebnis*. Como *pathos*, tornar-se o que se é se desdobra unicamente na vida e através das próprias vivências, mas não podemos determinar, de antemão, *o que é* o homem e nem sequer *qual* vivência ele deve experimentar.³⁰¹

Nietzsche situa a fórmula ‘tornar-se o que se é’ na perspectiva da necessidade e do destino, que por sua vez, não seria autorizado para todos em comum. Em 1876 ele escreveu: “ ‘Torna-te quem tu és’: este é um grito que *sempre* é permitido apenas a poucos homens, mas que é supérfluo só para um mínimo dentre estes poucos”.³⁰² A mesma tarefa para poucos de ‘tornar-se o que se é’ é repetida igualmente em *Ecce homo*, mas agora sob o peso e a fatalidade do **destino**: “Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa”.³⁰³ No *Ecce homo* Nietzsche se exprime também como um destino quando escreve: “pois eu carrego nos ombros o destino da humanidade”³⁰⁴; além disso, não apenas afirma ser “o homem da fatalidade”, mas também pergunta pelos motivos que o tornou um destino, registrado sob o título “Por que” sou um destino.³⁰⁵ A personificação do destino de uma tal tarefa, além disso, se faz homem na figura do seu Zaratustra: “Querem uma fórmula para um destino assim, *que se fez homem?* – Ela se encontra no meu Zaratustra”.³⁰⁶ Zaratustra se torna o mestre do eterno retorno e, desde muito cedo, já havia reconhecido um tal destino. Quando Nietzsche escreveu que ‘conhece

³⁰¹ Cf. Visser, Gerard. *Nietzsches Übermensch*, p. 107: “O fim do homem é para Nietzsche o fim do conceito ‘homem’ e o início de uma espécie mais elevada, cujas condições de surgimento não são mais *humanamente universais*, mas sim *individuais*” [Das Ende des Menschen ist für Nietzsche demnach das Ende des Begriffs ‘Mensch’ und der Anfang einer höheren Spezies, deren Entstehungsbedingungen nicht mehr *allgemein-menschlich*, sondern *individuell* sind]. No diálogo de Zaratustra com a vida, em *O canto de dança*, a própria vida se revela, como vimos, imperscrutável e, portanto, não se oferece à comensurabilidade, ou seja, não é possível determinar o valor da vida. Cf. ainda A 119 e CI *O problema de Sócrates*, 2; *Moral como contranatureza*, 5 e KSA 9, 1[38].

³⁰² KSA 8, 19[40] p. 340: „Werde der, der du bist“: das ist ein Zuruf, welcher *immer* nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist“.

³⁰³ EH *Por que sou tão inteligente*, 9.

³⁰⁴ EH *O Caso Wagner*, 4.

³⁰⁵ EH *Por que sou um destino*, 1. Cf. também EH *Crepúsculo dos Ídolos*, 2: “Exatamente por isso sou também um destino”. Nietzsche também reconhece, como destino, a tarefa de uma transvaloração dos valores, de modo a querer gravar “signo por signo em tábuas de bronze”, a certeza de tal tarefa e “com a segurança própria de um destino” (EH *Crepúsculo dos Ídolos*, 3).

³⁰⁶ EH *Por que sou um destino*, 2. Nietzsche escreve que Zaratustra é um ‘dançarino’, pois mesmo sendo “o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve” (EH *Assim falou Zaratustra*, 6).

seu destino’, também deixou que Zaratustra igualmente o reconhecesse: “Reconheço meu destino – disse ele, por fim, com tristeza. – Pois muito bem! Estou pronto. Começou, agora, a minha última solidão”.³⁰⁷

Destino é um contra-conceito da racionalidade e, simultaneamente, a suspensão da intencionalidade. Por um lado, “destino é um conceito que fazemos a nós sobre um acontecimento que é imprevisível e inalterável, a fim de identificar o que não é, porém, identificável (e as vezes também personificar). O conceito sistematiza o que não é sistematizável e, na medida em que conceitualiza o que não é sistematizável, ele se torna um conceito paradoxal”.³⁰⁸ Destino é um contra-conceito da razão na medida em que é compreendido também como um *pathos*, pois no grego, como vimos, *pathos* também pode significar destino.³⁰⁹ Para além de toda lógica, como *pathos*, o destino também não pode ser conceitualizado e, além disso, não pode ser compreendido como se compreende um conceito. Destino é o absolutamente outro da razão e precisamente aquilo que ela não controla: nele, as leis da lógica estão suspensas. Da mesma maneira, por outro lado, trata-se da suspensão da intencionalidade. Se o destino tenta sistematizar o que é imprevisível e inalterável, ele se impõe como um *pathos* independentemente da intencionalidade alguém. Mesmo a tentativa de alterar ou prever intencionalmente o destino já faz parte da economia geral daquilo que tinha que acontecer. Sob o peso do destino, a intencionalidade se torna um conceito dispensável, e se o destino se faz homem através de Zaratustra, ele o recebe sob a forma de “revelação”, absolutamente involuntário e sem que se tenha nenhuma “opção”.³¹⁰

As vivências não são previamente intencionadas e nem têm seu conteúdo determinado, mas surgem como “destinos e tremores”.³¹¹ Tudo se impõe como “necessidade”³¹², “tudo se revela como algo que ‘tinha de acontecer’ ”.³¹³ É dessa forma

³⁰⁷ Za *O viandante*, p. 162.

³⁰⁸ Stegmaier, W. *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit. (Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin, I)*. In: Nietzsche-Studien 37(2008) p. 62-114. Aqui p. 72: „Schicksal ist ein Begriff, den wir uns von einem unvorhersehbaren und unabänderlichen Geschehen machen, um, was nicht identifizierbar ist, doch zu identifizieren (und zuweilen auch zu personifizieren). Der Begriff fasst Unfassbares, und sofern er Unfassbares fasst, ist er ein paradoxer Begriff“.

³⁰⁹ Cf. Gerhardt, V. *Pathos und Distanz*, p. 8.

³¹⁰ EH *Assim falou Zaratustra*, 3.

³¹¹ A 481. Tradução modificada.

³¹² GC 109 e HH 107.

³¹³ GC 277. Cf. também Babich, Babette. E. *op. cit.*, p. 51.

que a tarefa de ‘tornar-se o que se é’ se impõe, ou seja, como um *pathos*, como destino. Não há um substrato daquilo que o homem é, para depois realizar em um vir-a-ser. Como vimos, não se vivencia algo como um ‘querer vivenciar’. Aliás, se há algum querer no processo de ‘tornar-se o que se é’, é unicamente querer o próprio destino sob a forma de afirmação. Essa é a única maneira que Zaratustra diz “querer” seu destino: “Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente, – é o que quer a minha vontade”.³¹⁴ Aí não há intencionalidade, não há um querer diferente daquilo que se impõe, mas antes, há apenas afirmação desse *pathos*. Quando se quer inclusive aquilo que também ‘não é querido’, a própria vontade não se coloca mais em oposição ao destino³¹⁵, por isso que Zaratustra é o único a poder redimir todo “foi assim” em um “assim eu o quis”.³¹⁶

O mais interessante, porém, é perceber que Nietzsche também se refere da mesma maneira no *Ecce homo*, agora sobre si mesmo. Ele caracteriza sua maior sensatez, inclusive, como “tomar a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’”.³¹⁷ No *Ecce homo*, ao assumir a tarefa de ‘tornar-se o que se é’, Nietzsche não apenas diz que nunca teve desejo algum, mas, sobretudo, que nunca quis algo diferente daquilo que ele se tornou: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente. Mas assim vivi sempre. Não tive desejo algum”.³¹⁸ Em relação ao futuro, não há também nenhuma intencionalidade. No mesmo texto Nietzsche escreve: “Ainda neste momento olho para meu futuro – um *vasto* futuro – como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa”. Querer o destino, pois, não é querer alterá-lo intencionalmente ou ainda instrumentalizar de tal modo o ‘tornar-se’, que alguém já poderá saber, de antemão, o que se tornará no futuro. Neste caso, o tornar-se ‘o que se é’ suspende a intencionalidade de

³¹⁴ *Za Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 101. Curioso lembrar que também o “indivíduo soberano” é capaz de prometer e manter a promessa inclusive “contra o destino” (GM II, 2). Além disso, homens que querem o próprio destino, podem também agir como um destino, pois “eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto [...]” (GM II, 17). Sobre o tema agir como um destino, cf. ainda Stegmaier, W. *Schicksal Nietzsches?*, p. 73.

³¹⁵ Essa é a perspectiva de Zaratustra em “Da bem-aventurança a contra-gosto”. Querer inclusive o que não é querido é precisamente como Zaratustra se coloca diante do destino: “vitorioso e com passo firme, estava novamente em pé no seu destino”. (p. 168s.).

³¹⁶ *Za Da redenção*, p. 151.

³¹⁷ EH *Por que sou tão sábio*, 6. Segundo Babich, Babette E. *op.cit.*, p. 44s., tornar-se o que se é como um querer não ter sido diferente daquilo que se tornou é, simultaneamente, a forma suprema de reconciliação com o passado e, portanto, a maneira de se elevar a todo ressentimento.

³¹⁸ EH *Por que sou tão inteligente*, 9. Cf. ainda EH *O caso Wagner*, 4: “Nada desejo diferente, também para trás não. – Nada pude desejar diferente... *Amor fati*... Mesmo o cristianismo torna-se necessário”.

querer ser isto ou aquilo, pois o ‘tornar-se’ se impõe como destino, *patheticamente*, sem opção; ou melhor, se há alguma opção, é precisamente não querer ter sido diferente daquilo que alguém se tornou ou se torna.³¹⁹

Não nos é mais lícito, portanto, pressupor uma intencionalidade na tarefa de ‘tornar-se o que se é’. Quando Nietzsche simplesmente não cita a palavra *mathon* do Ode de Píndaro, significa que ele se distancia da possibilidade de primeiro instrumentalizar racionalmente *o que é o homem*, para só então realizá-lo no vir-a-ser. É impressionante a peculiaridade de Nietzsche ao suprimir uma palavra tão decisiva a Píndaro, mas mais decisiva ainda à própria fórmula de Nietzsche. Situando-a como destino, ele suspende a intencionalidade, relegando o homem ao *pathos* próprio da vida, incomensurável e incompreensível. ‘O que’ o homem ‘se torna’ não pressupõe mais nenhuma comensurabilidade de conceitos e nem uma intencionalidade naquilo que ele quer se tornar. Tudo se impõe, enfim, como *pathos*, um destino que é, no fundo, o “*destino da tarefa*” de ‘tornar-se aquilo que se é’.

[2] *man*. A fórmula nietzscheana *wie man wird, was man ist* é o subtítulo de *Ecce homo*, que por sua vez, é comumente relacionado a uma espécie de autobiografia de Nietzsche. Como já explicamos no segundo capítulo, a propósito da *Erlebnis*, não consideramos que se trate de algo autobiográfico, mas antes, uma espécie de auto-genealogia, na medida em que as vivências não são a confissão das memórias de um autor, mas sim as condições através das quais seus pensamentos emergiram e se desenvolveram. A partícula ‘*man*’ da fórmula nietzscheana indica a escrita em 3ª pessoa do singular e, neste caso, uma escrita impessoal. Nietzsche não escreve ‘como eu me tornei o que eu sou’ (*wie ich mich geworden bin, was ich bin*); mais uma vez, ele se distancia criticamente da personalidade dos seus escritos, renuncia a dizer eu e contar suas memórias, para conferir à escrita uma impessoalidade que corresponde precisamente à partícula *man*.

De fato, *Ecce homo* é a última tentativa de Nietzsche de conhecer melhor a si mesmo e, além disso, o texto é freqüentemente escrito em primeira pessoa. Produzido essencialmente entre 15 de outubro e 4 de novembro, e recebendo inúmeras revisões

³¹⁹ Cf. Babich, Babette E. *op.cit.*, p. 30: “Sua única tarefa seria assim: ser simplesmente o que você *já é*, o que você *já se tornou*” [Your only task would thus be: simply to be what you *already* are, what you have *already* become].

posteriores, *Ecce homo* pode sim ser considerado o “ponto de culminância da obra de Nietzsche”.³²⁰ No entanto, mais do que a narrativa de suas memórias, Nietzsche indica uma genealogia de seu pensamento, na medida em que os títulos dos capítulos correspondem a perguntas de caráter genealógico: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros”, a análise de cada um de seus textos publicados com seus respectivos contextos e, por fim, “Por que sou um destino”. Se há algo de biográfico em *Ecce homo*, é simplesmente porque o livro representa as condições de um “agradecido”³²¹ e, além disso, somente na medida em que ele opera uma genealogia do pensamento de Nietzsche.³²²

A partícula *man* não alude em específico a Nietzsche, indicando o que ele se tornou. Se a partícula é impessoal e indeterminada, indeterminado é também aquilo que o próprio homem é. Como *pathos*, Nietzsche não poderia ter dado uma definição de homem e nem sequer sistematizado conceitualmente o que ele se tornou, numa espécie de autobiografia. Mesmo o conceito de “além-do-homem” é contextualizado por Nietzsche também como uma semiótica, uma palavra e um símbolo³²³ e, enquanto tal, precisa ser compreendido não como um conceito, mas sob o signo da sua fluidez. Trata-se de um conceito que vai para além da univocidade de todos os outros conceitos de homem, tornando-os paradoxais, a fim de abrir novas *Spielräume* de interpretações.³²⁴ Daí o porquê Nietzsche não poderia, ao

³²⁰ Sobre a história do surgimento do *Ecce homo*, cf. Montinari, M. *Ein neuer Abschnitt in Nietzsches Ecce homo*. In: Nietzsche-Studien 1(1972) p. 380-418, bem como KSA 14, p. 454-470. Sobre a hipótese de *Ecce homo* como ponto de culminância na filosofia de Nietzsche, cf. Kornberger, Martin. *Zur Genealogie des „Ecce homo“*. In: Nietzsche-Studien 27(1998) p. 319-338, aqui citado na p. 325 [... der „Ecce homo“ erscheint als „Höhepunkt“ von Nietzsches Werk].

³²¹ Nietzsche escreveu na epígrafe de *Ecce homo*: “Como não deveria ser grato à minha vida inteira?”. Em um fragmento póstumo contemporâneo à *Ecce homo*, KSA 13, 24[3] p. 362, Nietzsche ainda se refere à *Ecce homo* nos seguintes termos: “*Ecce homo*: anotações de alguém múltiplo” [*Ecce homo*: Aufzeichnungen eines Vielfachen]. O aforismo imediatamente anterior a esse reza: “*In media vita*. Anotações de um agradecido” [*In media vita*. Aufzeichnungen eines Dankbaren].

³²² Sobre a hipótese do *Ecce homo* não como autobiografia, mas sim auto-genealogia, cf. Babich, Babbete, *op.cit.*, p. 48, onde a autora se refere à “Auto-bibliografia”; Schank, G. *op.cit.*, p. 78, principalmente onde o autor escreve que a “intenção principal de ‘Ecce homo’ ” seria “alcançar uma melhor compreensão para seus escritos e teorias” [*die Hauptabsicht des Ecce homo: für seine Schriften und für seine Lehren ein besseres Verständnis zu erreichen*]. Cf. ainda Stegmaier, W. *Schicksal Nietzsches?*, p. 65s. e especialmente a nota 8 do texto. Por fim, na seção de contribuições à *Ecce homo* do periódico Nietzscheforschung, tanto Enrico Müller quanto Andreas Urs Sommer se referem igualmente ao texto como genealogia e não autobiografia. In: Nietzscheforschung 12(2005) p. 127-131, especialmente as páginas 128 e 130.

³²³ Cf. KSA 12, 10[17].

³²⁴ Cf. EH *Por que escrevo tão bons livros*, I: “A palavra ‘Übermensch’, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e outros niilistas”. Cf. ainda EH *Por que sou um destino*, 5; AC 4 e Visser, G. *Nietzsches Übermensch*, p. 100 e Stegmaier, W. *Anti-*

final, estabelecer precisamente um conceito para a fórmula ‘tornar-se o que se é’ e nem um conceito para si mesmo.

A fórmula possui uma partícula indeterminada porque o homem é o animal mais “indeterminado”.³²⁵ Perguntar “o que eu sou, afinal” se torna absolutamente ingênuo, pois o homem é incomensurável e não é conceitualmente sistematizável, a não ser que seja compreendido como ‘mera semiótica’, e nada além. Desde o primeiro capítulo, havíamos mostrado que o homem pode dar a si mesmo inúmeras “formas” ou ainda “a ausência de forma”.³²⁶ Na medida em que Nietzsche se refere ao homem como “o *animal ainda não determinado*”³²⁷, resta a ele se distanciar de qualquer instrumentalização em um conceito específico, a fim de se situar na mais extrema “*abertura*”.³²⁸ Não é possível operar nenhuma forma de determinação, pois toda determinação já representa a identificação com um conceito. Como “*animal ainda não determinado*”, se o homem se tornou o que ele deve se tornar, então ele já não é mais o que corresponde propriamente a ele, ou seja, algo ainda não ‘determinado’ e que deve sempre ‘se tornar’. Ao se tornar e, simultaneamente, identificar-se a um conceito, o homem já não mais ‘se torna’.³²⁹

Na série de poemas publicados n’*A Gaia Ciência* intitulados “Brincadeira, astúcia e vingança”, há um pequeno poema que Nietzsche nomeia como “Ecce homo”. Ao empregar a metáfora do fogo, numa clara e direta alusão a Heráclito, Nietzsche insiste ali no caráter mutável e fluido do conceito homem, alguém que, na trajetória de ‘tornar-se o que se é’, “está ainda inesgotado para as grandes possibilidades”.³³⁰ O poema diz: “Sim, eu sei de onde sou!/ Insaciável como o fogo/ Eu ardo e me consumo./ Tudo o que toco vira flama/ E tudo o que deixo, carvão:/ Sou fogo, não há dúvida”. A melhor definição que se poderia dar

Lehre, p. 211: “O pensamento do além-do-homem, ao contrário, seria o ultrapassamento do pensamento de homem para além de toda normatização” [Der Gedanke des Übermenschen dagege wäre der Gedanke von Menschen über alle Normierung hinaus].

³²⁵ GM III, 13.

³²⁶ KSA 9, 6[147] p. 234: „Wir können aus allen unseren Kräften viele *Gestalten* formen, oder auch die Absenz der Gestalt“.

³²⁷ ABM 62. Cf. também KSA 11, 25[428] e KSA 12, 2[13].

³²⁸ C. Visser, G. *op.cit.*, p. 122: “Ocorre na e com a questão, que precisamente o ‘eu’ não tem mais nenhum ponto de referência e mais nenhum lugar, mas se deixa significar com toda cautela como *abertura*” [In und mit der Frage ereignet es sich, daß gerade das Ich keinen Halt mehr bietet und für etwas Platz macht, das sich noch am behutsamsten als *Offenheit* andeuten läßt]. Cf. também Steinmann, M. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, p. 187.

³²⁹ Sobre o tema, cf. Tongeren, Paul v. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 74-78, especialmente o subcapítulo intitulado “O homem: o animal ainda não determinado”.

³³⁰ ABM 203.

ao homem, fazendo-o permanecer no seu caráter de abertura, é quando Nietzsche diz de si mesmo: ‘eu sou uma nuance’. É a melhor, pois ela se desvia de toda tentativa de determinação conceitual, escapa às definições e permanece preta de possibilidades: “Se entre as diferentes formas que o homem dá a si, elas podem ser diferenciadas, então as formas mais superiores são aquelas que corresponderiam ao seu ‘não-ser-determinado’, ou seja, formas que deixariam em aberto muitas possibilidades”.³³¹

Se o homem também é uma nuance, um *pathos* conceitualmente indeterminado sem que se possa determinar intencionalmente o que ele se tornará, da mesma forma se deve suspender quaisquer pretensões de o inserir em uma suposta ordenação moral do mundo. Toda ordenação é intencional e carregada de um cortejo de pretensões de melhoramento. Intencionalmente, os imperativos exigem que o homem se torne não o que ele **já** é, mas um outro que “ele ainda não é”.³³² Na medida em que o homem precisa se desviar de uma moral que pretenda determiná-lo, a fórmula ‘tornar-se o que se é’ é um paradoxo, pelo menos um paradoxo àqueles que se arrogam o cajado da moralidade e dos bons costumes. Pois ‘tornar-se o que se é’ não ocorre mais por meios morais, por exemplo, através de uma moral da intencionalidade³³³, mas sim a partir da suspensão de toda moralidade. Tão logo o homem se torne ‘moral’, ele imediatamente deixa de ser uma nuance e se torna um conceito: bom, cristão, sacerdote, etc. Trata-se assim de uma fórmula que não se deixa medir por critérios, configurando-se em uma fórmula imoral destinada àqueles que são “de outra fé”.³³⁴

Nietzsche atribui a Zarathustra precisamente a tarefa de suspender toda intencionalidade da moral, na medida em que Zarathustra “*criou* este mais fatal dos erros, a moral”. Porém, continua Nietzsche, “em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*”, situando a história inteira, neste caso, como “a refutação experimental da

³³¹ Tongeren, Paul v. *op.cit.*, p. 78: „Wenn zwischen verschiedenen Formen, die sich der Mensch gibt, unterschieden werden kann, dann sind die höheren Formen diejenigen, die seinem ‚Nicht-festgestellt-sein‘ entsprechen, das heißt Formen, die viele Möglichkeiten offenhalten“.

³³² Cf. Babich, Babette E., *op.cit.*, p. 29s.: “De modo geral, o jardim de variedades em imperativos éticos, morais ou práticos nos exorta a alterar nossas vidas não para nos tornarmos o que (já) somos, mas a partir de possibilidades ideais contrárias às circunstâncias ou fatos imediatos, a idéia é *tornarmo-nos o que nós não somos* (ainda)” [Ordinary, garden-variety, ethical or moral or practical imperatives urge us to alter our lives not to become what we (already) are but as ideal possibilities, contrary to immediate circumstances or fact, the Idea to *become what we are not* (as yet)]. Cf. ainda Tongeren, Paul v. *op.cit.*, p. 78.

³³³ ABM 32.

³³⁴ ABM 203.

sentença da dita ‘ordem moral universal’ ”.³³⁵ Isso é o que distingue Zaratustra, isso é também o que distinguiu Nietzsche, tal como ele escreve, “de toda humanidade”.³³⁶ Não a toa as três últimas sentenças de *Ecce homo* são perguntas sobre o entendimento daquilo que ele escreveu: “Fui compreendido?”. Não há fórmulas para a fórmula de Nietzsche. Trata-se simplesmente de reconhecer na fórmula a suspensão de toda moralidade; um reconhecimento no qual não há qualquer condenação, mas, simultaneamente, nenhuma absolvição: o que corresponde ao homem é ‘tornar-se’, continuamente indeterminado: “Em outra passagem”, escreve Nietzsche sobre Zaratustra, “ele define com o rigor possível o que para ele pode ser somente ‘o homem’: [...] o homem é para ele algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor”.³³⁷

[3] *Wie man wird*. Resta-nos agora, então, abordar o ‘como’ alguém se torna. A partícula ‘como’ é capciosa, pois obviamente não há resposta, pelo menos do ponto de vista da prescrição. Ela, porém, já foi previamente respondida no segundo capítulo, pois ‘tornar-se o que se é’ ocorre unicamente na vida, no fluxo próprio da existência e em meio às vivências. Além disso, o ‘como’ da fórmula está também estreitamente vinculado à indeterminação do homem, ao homem como o animal ‘ainda não determinado’, ou como falou Zaratustra, “algo informe”. É preciso acrescentar à partícula, porém, uma hipótese que se ajusta ao destino da tarefa de ‘tornar-se o que se é’, vale dizer, o pensamento da fluidez.

Diga-se de antemão que a fórmula ‘tornar-se o que se é’ deve ser tomada como um signo, uma ‘mera semiótica’. Trata-se de uma fórmula que Nietzsche emprega através de signos, para exprimir um pensamento que é essencialmente fluido. Como animal não determinado, o homem só pode estar inserido no signo da fluidez. Isso é possível somente depois que compreendemos o projeto crítico de inversão da compreensibilidade, bem como nossa insistência em relação ao distanciamento da compreensão conceitual da existência. Para além da univocidade conceitual, Nietzsche relega o emprego dos signos ao seu contexto individual de uso e retira sua validade universal. Assim, ‘como’ alguém se torna o

³³⁵ EH *Por que sou um destino*, 3.

³³⁶ Cf. EH *Por que sou um destino*. No aforismo 6 e 7 desse capítulo, Nietzsche se refere àquilo que o “distingue de toda a humanidade”, vale dizer, ter escolhido para si a palavra “*imoralista*” e “*haver descoberto a moral cristã*”. No aforismo 8, reconhece a si mesmo como um “destino” precisamente por ter ‘descoberto’, como ‘imoralista’, o erro dos erros: a moral.

³³⁷ EH *Assim falou Zaratustra*, 8.

que é se desdobra na vida de maneira essencialmente prática e, sobretudo, fluida. Fluido é algo que está inteiramente aberto para receber qualquer forma. O conceito homem, por exemplo, tem uma certa significação. Tão logo mudemos as condições em que empregamos esta noção, muda-se também o próprio sentido de homem. Sob circunstâncias diferentes, um mesmo conceito recebe continuamente um novo significado. Neste aspecto, a fluidez de um conceito também é uma nuance, de modo a resguardar o caráter de abertura para outras tantas significações. O essencial, porém, é perceber que se a forma homem “é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda”, de modo que “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes”.³³⁸

Assim, a partícula ‘como’ alguém ‘se torna’ algo não remonta mais a uma definição conceitual, mas é exclusivamente fluida e, portanto, essencialmente prática. Trata-se de um pensamento que zomba “de toda formulação por conceitos”.³³⁹ Um “pensamento” como o de Nietzsche, que é “apenas um signo”³⁴⁰, bem como tudo o que se insere em uma semiótica, furta-se a qualquer definição, revelando-se como algo, escreve Nietzsche, “inteiramente *indefinível* [...]: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história”.³⁴¹ História, porém, é o que mais tem o homem. Compreender o ‘como’ alguém ‘se torna’ no sentido de sua fluidez é precisamente privilegiar um processo que se desdobra na própria vida, é privilegiar um processo *pathetico*, é conferir ao ‘tornar-se’ uma prerrogativa sobre a fixidez do conceito.³⁴²

‘Como’ alguém ‘se torna’ é um processo prático, ou antes, uma “*meta prática*”.³⁴³ No livro V d’*A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve “*Por que não somos idealistas*”. Logo no

³³⁸ GM II, 12.

³³⁹ ABM 188.

³⁴⁰ Cf. KSA 9, 6[253] p. 263: “O pensamento é, da mesma forma que a palavra, apenas um signo, de que não pode estar em questão qualquer correspondência do pensamento com o real. O real é algum tipo de movimento de impulsos.” [Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein. Das Wirkliche ist irgend eine Triebbewegung].

³⁴¹ GM II, 13. Cf. também Stegmaier, W. *Schicksal Nietzsches?*, p. 70s.

³⁴² Cf. Babich, Babette E. *op.cit.*, p. 47: “Imprimir o ‘tornar’ na imagem do ser não é para convertê-lo em ser, mas antes para conferir uma superioridade ao ‘tornar’ [...]: *Devir no fluxo do acontecimento*” [To stamp becoming in the image of being ist not to render being but rather to make becoming Paramount [...]: *Werden im Vergehen*].

³⁴³ KSA 10, 16[11] p. 501: „*mein praktisches Ziel!*“.

início do texto, ele se refere ao contra-conceito de idealista, ou seja, sensualista. Neste caso, se somos todos “sensualistas”, não o somos, porém, do ponto de vista conceitual: como sensualistas, há um distanciamento em relação à compreensão conceitual da existência. Somos sensualistas, no fundo, continua Nietzsche, “*não conforme a teoria, mas na prática, praticamente*”.³⁴⁴ Trata-se de uma prática sem teoria, ou antes, um conceito para uma práxis que não possui nenhuma teoria.³⁴⁵ Toda ação, neste caso, ocorre *patheticamente* e sem o guia de nenhuma intencionalidade, na medida em que sua práxis não pergunta mais por fundamentos e nem se deixa mais conceitualizar. A própria moralidade também se suspende em uma tal prática não-conceitual, sobretudo se suspende aquela moralidade que interpreta “a origem de uma ação a partir de uma *intenção*”. Nietzsche escreve, porém, que para “nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele”.³⁴⁶ Uma ação possui um valor, somente na medida em que alguém a interpreta de determinada forma, portanto, é um valor inserido sub-repticiamente. Em si mesma, porém, elas não são nada.³⁴⁷ No fundo, escreve Nietzsche, toda “*intenção consciente*” é meramente um “sintoma” e uma interpretação, na medida em que toda práxis não pergunta mais pelas intenções ou por fundamentos, mas reconhece, ao contrário, que “há inúmeras intencionalidades inconscientes”.³⁴⁸ Assim considerada, “prática deveria então ser compreendida como uma ação em que o agente se tornou de tal modo evidente, de tal modo ‘transformado em carne e sangue’, que ele não pergunta mais em absoluto por fundamentos; caso fosse questionado por outros em relação aos fundamentos, na medida em que sua ação desconcerta, ele se tornaria incompreensível”.³⁴⁹

³⁴⁴ GC 372.

³⁴⁵ Cf. Stegmaier, W. „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, p. 100ss. Para o autor, o tipo Jesus seria o exemplo de uma prática sem teoria, uma ‘praxis evangélica’ e uma existência “totalmente imersa em símbolos e incompreensibilidades” (AC 31).

³⁴⁶ ABM 32.

³⁴⁷ Cf. A 119.

³⁴⁸ KSA 12, 1[76] p. 29: „Wer den Werth einer Handlung nach der Absicht mißt, aus der sie geschehen ist, meint dabei die *bewußte Absicht*: aber es giebt, bei allem Handeln, viel unbewußte Absichtlichkeit“.

³⁴⁹ Stegmaier, W. „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, p. 101: „Praktik wäre danach als ein Handeln zu verstehen, das dem Handelnden so selbstverständlich geworden, so ‚in Fleisch und Blut übergegangen ist‘, daß er gar nicht nach Gründen dafür fragt und, würde er von andern danach befragt, dadurch in seinem Handeln irritiert, sich selbst unverständlich würde“.

Cada ação, cada vivência humana, neste caso, não precisa mais de uma interposição conceitual entre o homem e o mundo, de modo que a todo instante alguém estivesse legitimando suas ações. Sem teoria, a prática de uma vivência deve remontar às “condições de vida nas quais elas estão inseridas” e, sob tais circunstâncias, tal ação terá um determinado significado. Tão logo, porém, essas condições se modifiquem, a mesma vivência receberá um novo sentido, revelando o caráter de fluidez de uma tal ‘prática’: a “*intencionalidade* da ação não é nada decisivo [...], mas apenas sintomática, em si mesmo ambígua e bem pouco sistematizável”.³⁵⁰ Para além da intermediação conceitual entre homem e mundo, ‘como’ alguém ‘se torna’ algo não é mais medido por critérios, mas sim dependerá sempre das condições de vida que alguém pratica algo. Em suma, o ‘como’ da fórmula é uma prática sem teoria e, portanto, registrada sob o signo da fluidez.

Destino e fluidez são as duas palavras-chave para interpretar a suspensão da intencionalidade na fórmula ‘tornar-se o que se é’. O homem é algo que deve sempre ser pensado para além dele e nunca reduzido a uma formulação conceitual. A fórmula é antes um contra-conceito àquilo que “hoje” se ouve dizer: “assim e assim deveria ser o homem”, pois isso soa como “ironia” àqueles que não precisam mais de artigos de fé extremados. Para além de tal imperativo, Nietzsche simplesmente evoca que, “apesar de tudo”, é preciso “apenas se *tornar*, o que se *é*”.³⁵¹ O ‘*destino* da tarefa’ é uma práxis sem teoria, cujo agente não pergunta mais por fundamentos e, além disso, não tem nenhum saber prévio sobre aquilo que ele é, a fim de realizar, posteriormente, tal saber-de-si no vir-a-ser. A tarefa se impõe, impõe-se *patheticamente* como destino, em que se parte de um não-saber para apenas ‘tornar-se’ algo que nunca estará determinado, e sem que também se saiba, de antemão, o que alguém se tornará. A fórmula evoca apenas uma prática que se desdobra no *pathos* próprio da vida. Como tal, ela é uma tarefa que se impõe como destino – pois suspende a intencionalidade –, mas também é uma fórmula que implica em fluidez ao homem – pois é uma prática para uma práxis sem teoria. Se há algum ‘querer’ intencional na trajetória de ‘tornar-se o que se é’, seria unicamente aquele que o próprio Nietzsche

³⁵⁰ KSA 11, 40[54] p. 655: „Die *Absichtlichkeit* der Handlungen ist nichts Entscheidendes [...]. „Zweck“ und „Mittel“ sind im Verhältniß zur ganzen Art, woraus sie wachsen, nur symptomatisch, an sich vieldeutig und unfaßbar beinahe. Das Thier und die Pflanze zeigen ihren moralischen Charakter, je nach den Lebensbedingungen, in welche sie gestellt sind“.

³⁵¹ KSA 13, 14[113] p. 290: „Heute, wo uns jedes „so und so soll der Mensch sein“ eine kleine Ironie in den Mund legt, wo wir durchaus daran festhalten, daß man, trotz allem, nur das *wird*, was man *ist*“.

registra na epígrafe de *Ecce homo*, vale dizer, um gesto de agradecimento: “*Como não deveria ser grato à minha vida inteira?*”.

PARA UMA CONCLUSÃO: JUSTIÇA TRÁGICA E FILOSOFIA DO SILÊNCIO

‘Tornar-se o que se é’ é uma vivência, e todo ‘tornar-se’ não se realiza a não ser na própria vida. Podemos nos furtar a essa tarefa, arrendando a outro as possibilidades de criação de uma vida; podemos nos convencer que realmente a vida é dura de suportar, e então nos rendermos às delícias da submissão irrestrita; podemos instrumentalizar a covardia sob a forma de planejamento, e concluirmos, ao final de uma trajetória, que ao longo da vida lutamos apenas contra uma única pessoa – nós mesmos – e mesmo assim perdemos; podemos instrumentalizar o medo sob a forma de rancor envenenado, buscando sempre um culpado pela nossa situação, de modo a nos tornarmos pequenos cobradores nos esforçando em ocultar nossa própria impotência diante da vida: e então cobramos a vida que nos seqüestraram, cobramos a mulher que não tivemos, cobramos o trabalho que nos roubaram, cobramos o comportamento que nunca conseguimos exercer, cobramos o reconhecimento que nunca nos deram ou cobramos o reconhecimento de um talento que nunca tivemos; podemos nos esconder atrás de uma fachada pseudomoralista, personificando um histrião e nos arrogando os detentores do cajado da moralidade e bons costumes, insistindo em melhorar a vida de todos segundo aquilo que narcisicamente redimiria a cada um e, indiretamente, a nós mesmos; podemos nos tornar convictos e presunçosos, com respostas e réplicas a tudo o que é diferente do que fantasiámos, apesar de no final do dia, reconhecer que toda réplica é um grito de desespero, uma auto-defesa que encobre a certeza de uma fragilidade que insiste em gritar: não deflore minha inocência, não arrombe as cercas das minhas certezas!; podemos nos tornar alegres e otimistas concluidores de dilemas, porta-vozes seguros de soluções, embora envergonhados por reconhecer que, diante dos dilemas, não somos nem condenados e nem absolvidos; podemos nos tornar teóricos, homens destilados e cheios de escrúpulos de consciência, exigindo de tudo, de todos e de si mesmo uma fidelidade incondicional, porém, simultaneamente, desesperado por ter que reconhecer a todo instante que sua própria vida, excessivamente sóbria e escrupulosa, é a pior forma de embriaguez; podemos ainda nos tornarmos sérios estudiosos e escritores de teses de doutorado, embora sabendo que se trocaria tudo isso por uma caminhada, em uma noite fria e ociosa, na companhia de alguém a quem se poderia ao final dizer: “guarde lembranças minhas!”.

Todas essas formas de ‘tornar-se’ também se realizam na vida. Cada uma delas, porém, possui um elemento em comum: a existência de alguma forma de intermediação entre o homem e a vida. Uma espécie de anteposto narcisista, religioso, presunçoso, moral, etc., que faz a mediação entre o homem e o mundo e que, sobretudo, necessita da “lógica, da compreensibilidade conceitual da existência” para poder existir. Como seria, porém, se suspendêssemos cada uma dessas intermediações entre o homem e a vida? De que maneira se apresentaria a fórmula nietzscheana ‘tornar-se o que se é’, depois que nos distanciássemos da exigência incondicional pela compreensão conceitual da existência, ou depois que congelássemos toda ordenação moral do mundo entre o homem e sua vida?

Nossa tese foi a tentativa de indicar em que medida a fórmula ‘tornar-se o que se é’ se realiza unicamente na vida e em meio às vivências que experimentamos, distanciando-se criticamente de quaisquer exigências incondicionais por moralidade, religião ou conceitos. Na verdade, trata-se de compreender a fórmula sob a perspectiva da vida como *pathos*, sem achar que conferimos a este conceito uma espécie de núcleo originário da vida. Como vimos, *pathos* é um conceito que não pode ser conceitualmente compreendido, mas também não deve sequer ser tomado como elemento intocável e fundante da vida humana. *Pathos*, ao contrário, é um contra-conceito da razão, um contra-conceito em relação a toda intermediação teórica entre o homem e a vida, uma noção que coloca o homem diante da única condição que efetivamente pesa sobre ele: sua própria existência. Todo processo de ‘tornar-se’, portanto, desdobra-se unicamente na vida, no *pathos* próprio da vida. Nessa perspectiva *pathetica*, ‘tornar-se o que se é’ retira do homem toda possibilidade de intermediação conceitual, relegando-o ao ‘outro’ de si mesmo e ao ‘outro’ da vida; retira dele toda intencionalidade ou qualquer super-valorização das potencialidades da razão humana, restando a ele a singularidade das suas próprias condições, a singularidade da sua própria vida.

‘Tornar-se o que se é’, *patheticamente*, não tem mais qualquer imperativo moral ou conceitual, de modo que toda construção, toda forma, todo ‘tornar-se’, enfim, converte-se em um experimento: “torna-te continuamente aquele que tu és — o professor e formador de ti mesmo!”¹ Experimentar ou ser “o grande experimentador de si mesmo”² é a

¹ KSA 9, 11[297] p. 555: „Werde fort und fort, der, der du bist — der Lehrer und Bildner deiner selbst!“.

² GM III, 13.

possibilidade que emerge depois que se retiram quaisquer antepostos conceituais. Trata-se do “privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura”³, assim que nos distanciamos da exigência de compreensão conceitual da existência. Assim, ao lançarmos, *patheticamente*, ao experimento de nos tornarmos o que somos, então podemos ainda atribuir outras duas noções à fórmula de Nietzsche: a justiça trágica e uma filosofia do silêncio.

Nietzsche nunca registrou a expressão ‘justiça trágica’, mas ela é um conceito que nomeamos como resultante do movimento conceitual do nosso primeiro capítulo. Entendemos por justiça trágica um conceito que significa restituir às coisas o que é seu, de modo a não mais transferir a elas nenhuma categoria conceitual ou moral que sirva de anteposto entre o homem e a vida. Nietzsche usou a expressão “justiça para com as coisas” no outono de 1880, referindo-se à sua “**tarefa**” de fazer com que a “*alegria* predomine em valor sobre todas as outras formas de prazer”.⁴ Alegregar-se novamente com o que há de necessário no mundo é a forma “mais elevada de fatalismo”, aquela de “Zaratustra” em que não há mais “nenhuma ordenação moral *nas* coisas”.⁵ Justiça, neste caso, é restituir às coisas aquilo que inserimos sub-repticiamente nelas, retirando as fantasmagorias morais-conceituais, ou seja, “um valor e um significado dentro da *natureza*, que, em si, ela não tem”.⁶ Além disso, trágico é poder novamente alegrar-se com o mundo e a vida, depois que

³ HH Prólogo, 4.

⁴ KSA 9, 6[67] p. 211: „Meine **Aufgabe**: [...] der Trieb der Redlichkeit gegen mich, der Gerechtigkeit gegen die Dinge so stark, daß seine *Freude* den Werth der anderen Lustarten überwiegt“.

⁵ KSA 11, 27[71] p. 292: „Zarathustra 2. Höchster Fatalismus doch identisch mit dem *Zufalle* und dem *Schöpferischen*. (Keine Werthordnung *in* den Dingen!“ Cf. também Kaulbach, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, p. 32, 158 e 221ss. Cf. ainda Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 389ss., especialmente ali onde o autor se refere à alusão de Nietzsche à *décadence* como absolutamente indispensável, na medida em que tal reconhecimento compõe um aprendizado e novo reconhecimento da inocência do mundo: “na ‘justiça’ Nietzsche reconhece também a ruína e a *décadence*, elementos da vida tão necessário quanto qualquer ascensão da vida. [...] E se aqui Nietzsche mais uma vez se contrapõe com a doutrina do castigo e do julgamento no além, então, não se trata apenas de seu último agon contra Sócrates e Platão, mas também contra Paulo e Lutero, a justiça terrena ao invés de uma justiça no além, justiça ao invés de justificação pela crença e misericórdia, justiça como contra-conceito a toda filosofia e teologia que considera a existência culpada. [...] O mundo se tornou, na ‘inocência do devir’, novamente sem culpa” [In der „Gerechtigkeit“ tritt Nietzsches Anerkennung auch des Zerfalls und der *décadence* hervor, Elemente des Lebens so notwendig wie alles aufgehende Leben auch. [...] Und wenn Nietzsche hier noch einmal konkurriert mit den Lehren von Strafe und Gericht im Jenseits, dann ist dies nicht nur sein letzter Agon mit Sokrates-Platon, sondern auch mit Paulus und Luther gewesen, irdische Glaube und Gnade, Gerechtigkeit als Gegenbegriff zu aller Philosophie und Theologie der Daseinsschuld. [...]. Die Welt war in der „Unschuld des Werdens“ wieder schuldlos geworden“] (p. 390s.).

⁶ KSA 9, 6[239] p. 261: „Die Menschen sehen allmählich einen Werth und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat“. Cf. também GC 301: “O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o

os de-moralizamos e aparecem agora em sua inocência, o que Nietzsche denominou também de “*pathos* trágico”.⁷

Justiça trágica, tal como a entendemos, é um conceito que se insere essencialmente no segundo período de produção filosófica de Nietzsche que, como vimos, é o contexto em que surge sua nova ‘paixão’: a paixão do conhecimento. O novo *pathos* do conhecimento é precisamente aquele que congela os erros da razão e esvazia toda ordenação moral do mundo. No entanto, não se trata de compreender a justiça trágica como uma criação da paixão do conhecimento, na medida em que esta última é apenas uma condição do homem do conhecimento que aprende a ver o que há de necessário no mundo. O novo *pathos* do conhecimento ensina que, “por maior que seja a minha avidez de conhecimento, não posso extrair das coisas mais do que o que já me pertence”, resultando, pois, em justiça trágica, aquela que diz: “a cada um o que é seu”.⁸ Na medida em que a paixão do conhecimento esvazia todo anteposto moral-conceitual entre homem e vida, não há mais qualquer imputação de responsabilidade, culpa, castigo, numa espécie de “justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça”, pois esta se converte simplesmente na máxima “dar a cada um o que é seu”.⁹

Ao transformar seu impulso de conhecimento em *pathos*, em paixão do conhecimento, o homem renuncia a transferir quaisquer categorizações e antepostos morais entre ele e a vida. Justiça trágica é a prerrogativa daquele que se distancia criticamente de uma compreensão conceitual da existência, a fim de ‘tornar-se o que se é’ através da experimentação consigo. Ela é a oposição ao fanatismo e à incondicionalidade, pois como escreve Nietzsche, “é a justiça segundo a qual dá a cada coisa o que é seu, e nada mais conhece de recompensa, castigo, louvor e censura”.¹⁰ Neste caso, a trajetória de ‘tornar-se o

tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!”. Cf. também KSA 8, 23[133] p. 450s. e A, 4.

⁷ EH, *Assim falou Zaratustra*, 1. Cf. também KSA 13, 14[33].

⁸ GC 242. Cf. também HH 636: “É certo que há uma espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma *adversária das convicções*, **pois quer dar a cada coisa**, viva ou morta, real ou imaginada, **o que é seu** – e para isso deve conhecê-la exatamente”. O grifo é nosso.

⁹ HH 105. Cf. também HH 107.

¹⁰ KSA 9, 3[172] p. 102: „Die vollkommene Moralität ist die der Gerechtigkeit, welche jedem Ding das Seine giebt und nichts von Lohn, Strafe, Lob und Tadel weiß“. Como se vê, Nietzsche denomina essa ‘justiça’ como a ‘perfeita moralidade’. Cf. sobre isso, p.ex., Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 104: “Dar às coisas o que é seu não significa aqui outra coisa a não ser não transferir quaisquer categorias morais sobre

que se é' não pressupõe mais a avaliação contínua do valor da vida, da ação ou das pessoas. Experimentalmente, 'tornar-se o que se é' não exige mais julgamentos, na medida em que qualquer avaliação da vida se converteria imediatamente em injustiça. A vida e os indivíduos são incomensuráveis, e somos nós que exigimos um anteparo para interpretar moralmente a existência. Por isso que a justiça trágica volta a dar às coisas o que é seu: "Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos. [...] A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar [...]. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência".¹¹

Se justiça trágica restitui às coisas o que é seu é porque devemos reconhecer que o valor da vida, como já vimos, não é avaliável. Dar a cada 'coisa'¹² o que é seu significa que, em si mesmo, a vida é *pathos*. Na medida em que 'tornar-se o que se é' ocorre unicamente através da vida, precisamos reconhecer, simultaneamente, que se trata de um processo que se desdobra *patheticamente*, ou seja, sem que tenhamos consciência de tal processo no instante mesmo em que 'nos tornamos'. Assim é que toda avaliação é injusta, pois pressuporia uma posição fora da vida mesma, do que se segue que toda avaliação já é "sintoma de uma determinada espécie de vida".¹³ *Patheticamente*, 'tornar-se o que se é' se

estas coisas, nem mesmo louvá-las ou censurá-las. A justiça é, na verdade, a 'perfeita moralidade' que se realiza 'em cada grande conhecimento'" [Den Dingen das Ihre zu geben heißt hier nichts anderes, als auf sie keine moralischen Kategorien zu übertragen, sie weder loben noch zu tadeln. Die Gerechtigkeit ist zwar die „vollkommene Moralität“, die sich in „jeder ganzen Erkenntniß“ vollzieht].

¹¹ HH 32. Cf. também HH 39: "Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo".

¹² "Coisa" não significa aqui apenas os objetos espaciais fora de nós, mas inclusive aquilo que está dentro de nós. Neste caso, toda avaliação fantasiosa pode ocorrer sobre 'coisas' tanto fora quanto dentro de nós, apesar de que, em si, elas não são nada: "Outrora se perguntava: o que é o ridículo? como se fora de nós houvesse coisas a que o ridículo aderisse como um atributo [...]. Atualmente se pergunta: o que é o riso? Como nasce o riso? As pessoas meditaram e finalmente constataram que não existe nada bom, nada belo, nada sublime, nada ruim em si, mas estados de alma em que aplicamos essas palavras às coisas fora e dentro de nós" (A 210). Segundo Stegmaier, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*, p. 79, o conceito de coisa, na medida em que em si mesmo ele não é nada, mas que nós somos aqueles que inserimos algo nele, não se deixa mais definir em definitivo. A análise de Stegmaier remonta à noção de "sentido fluido" que ocorre n'*A Genealogia da Moral* II, 12: "A partir do conceito de Nietzsche de sentido fluido se segue, imediatamente, que os conceitos de 'coisas' não se deixam mais definir, se 'definir' significa estabelecer, por todo o sempre e para todos, o que algo é" [Aus Nietzsches Begriff des flüssigen Sinn folgt unmittelbar, daß sich Begriffe von 'Dingen' nicht mehr definieren lassen, wenn 'definieren' heißt, für immer und für alle festzustellen, was etwas ist]. Cf. ainda Brusotti, M. *op.cit.*, p. 268, especialmente a nota 114.

¹³ CI *Moral como contra-natureza*, 5. A injustiça de todo juízo de valor sobre a vida, segundo Nietzsche, é porque toda avaliação já é "sintoma de uma determinada espécie de vida". Para uma avaliação da vida "seria necessário estar situado fora da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem como alguém, como muitos, como

converte em um processo cujo conteúdo daquilo que vivenciamos é inacessível a nós, e foi justamente essa ênfase que demos no segundo capítulo, ao problematizarmos a vivência também como *pathos*.

Etimologicamente, a vivência é a condição de possibilidade de um experimento. Se este último se deixa comunicar através de signos de comunicação, na medida em que é a instrumentalização racional de uma vivência, esta, por sua vez, não pode ser conceitualmente compreendida. Conforme já abordamos, como *pathos* a vivência é um conceito que também não pode ser teoricamente sistematizado, pois na medida em que conceitualizamos uma vivência, ela imediatamente deixa de assim o ser. O conteúdo de uma vivência nos está conceitualmente obstruído, pois não conseguimos instrumentalizar racionalmente uma vivência, enquanto nela estamos. Em si mesma ela não tem nenhum significado, mas é apenas *pathos*, e somos sempre nós mesmos que inserimos nela uma interpretação.¹⁴

Neste aspecto, ‘tornar-se o que se é’ é um experimento que se desdobra unicamente em meio às vivências, que por sua vez, nos são incompreensíveis. Não se pode determinar, pois, que tipo de vivência alguém precisa experimentar para se tornar o que é. Não se vivencia algo como um querer vivenciar. *Patheticamente*, ‘tornar-se o que se é’ suspende a intencionalidade. Se há um limite da racionalidade em conhecer o conteúdo de uma vivência, há igualmente um limite da intencionalidade, pois se somos inconscientes do *pathos* de uma vivência quando nela estamos, não se pode atribuir qualquer intencionalidade no momento mesmo em que se vivencia. Assim é que compreendemos a formulação já analisada de Nietzsche que diz: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”. Ora, se a justiça trágica restitui às coisas o que é seu, a vivência revela também um limite da racionalidade e da intencionalidade no ‘destino da tarefa’ de ‘tornar-se o que se é’.

Este limite, porém, só emerge na medida em que se reivindica originalidade daquilo que alguém ‘se tornou’ ou vivencia. Em meio à *Gemeinheit*, o homem está relegado “a experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*”, na medida em que precisa se fazer

todos que a viveram, para que fosse lícito tocar o problema do *valor* da vida enquanto tal: razões suficientes para compreender que o problema é um problema inacessível para nós”.

¹⁴ Cf. A 119.

compreensível aos outros e, para isso, “precisa ter a experiência *em comum* com o outro”.¹⁵ Deixar-se compreender significa, porém, comunicar suas vivências com base em um determinado conjunto de signos ‘em comum’ de comunicação, que por sua vez, é o que se torna ‘consciente’ para ser comunicado. No entanto, escreve Nietzsche, “o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*”.¹⁶ O que comunicamos de nossas vivências são, portanto, apenas uma “história de abreviação”, simplificação e empobrecimento da própria vida. É preciso simplificar e empobrecer o que se vivencia a fim de se fazer compreensível aos outros, de modo que a linguagem ordinária nunca poderá comunicar o *pathos* próprio da vida, aquilo que em uma vivência é original, mas sim apenas as vivências que são compartilhadas, que são ‘em comum’ com todos os outros. Dessa maneira compreendemos o porquê, segundo Nietzsche, há algo de ofensivo em ser compreendido, pois a compreensão já revela a comunicação de vivências ‘em comum’ e nada originais.

Certo é que Nietzsche, como vimos, cria uma linguagem própria, a sua ‘arte do estilo’ para comunicar algo que, porém, não pode mais ser compreendido tal como se compreende um conceito. Ele comunica seus principais pensamentos não através de uma doutrina – conceitual, plena de fundamentos, sistemática, etc. –, mas antes através de uma linguagem que precede o conceito, vale dizer, a linguagem ditirâmbica. Devemos ler seus textos como se ouve música. A comunicação ditirâmbica não conceitualiza um *pathos*, embora o comunique de modo mais pleno do que a linguagem que se formula por conceitos. Assim procedendo, ele não foi compreendido; mas a incompreensibilidade foi precisamente o que caracterizou sua originalidade, seu distanciamento da própria *Gemeinheit*. E originalidade foi precisamente o que Nietzsche mais reivindicou a si mesmo!

Nietzsche se converte, dessa forma, em um caso a parte. Apesar disso, certo é que a linguagem ordinária e conceitual nunca comunica o *pathos* de uma vivência, ou se a comunica, trata-se sempre de um empobrecimento. Com isso, ao lado do limite da racionalidade, emerge a nós também o limite da linguagem ordinária de signos ‘em comum’ de comunicação. Se o conteúdo de uma vivência nos é racionalmente obstruído,

¹⁵ ABM 268.

¹⁶ GC 354.

sua comunicação também significa a abreviação e simplificação daquilo mesmo que se vivenciou, encontrando igualmente seu próprio limite para comunicar o *pathos* de uma vivência.

Com isso, surge-nos o que denominamos filosofia do silêncio, ou seja, uma condição *pathetica* da vida, que conjuga tanto os limites da racionalidade quanto os limites da linguagem no processo de ‘tornar-se o que se é’. Não se trata de emudecer ou calar porque abordamos o que é inabordável e desnecessário na economia geral da comunicação. Uma filosofia do silêncio não está enraizada em um problema lógico, mas em uma questão existencial. Trata-se da condição de Zaratustra ao falar a sós consigo mesmo para entoar seus ditirambos, ou mesmo quando fala ao seu coração, na medida em que seu *pathos* de abundância é incompreensível aos outros. O silêncio é uma condição existencial, condição que suspende a racionalidade e a linguagem ordinária de comunicação. Essa foi a condição quando Nietzsche escreveu no prefácio a *Humano...* de 1886: “Depois de uma resposta tão ajuizada, minha filosofia me aconselha calar e não fazer mais perguntas; sobretudo porque em certos casos, como diz o provérbio, só se permanece filósofo – mantendo o silêncio”.¹⁷ Neste momento da tese, nossa proibidade nos exige unicamente um ponto final

¹⁷ HH Prefácio, 8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

___ *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. (KSB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

___ *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975-.

Traduções efetivamente utilizadas dos textos de Nietzsche

___ *O Nascimento da Tragédia*. (Trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

___ *Humano, demasiado Humano*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

___ *Humano, demasiado Humano* (vol. 2): *Miscelânea de Opiniões e Sentenças e O Andarilho e sua Sombra* (Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho). In: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

___ *Aurora*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

___ *A Gaia Ciência*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

___ *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. (Trad. Mario da Silva). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

___ *Além do bem e do mal*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

___ *Genealogia da moral*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

___ *O Caso Wagner/ Nietzsche contra Wagner*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

___ *Crepúsculo de los ídolos*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial, 1973.

____ *Crepúsculo dos ídolos*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

____ *Ecce Homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

____ *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial, 1999.

____ *O Anticristo/ Ditirambos de Dionísio*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

____ *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Livros e artigos citados na pesquisa sobre Nietzsche

ABEL, G. *Wissenschaft und Kunst*. In: DJURIĆ, M.; SIMON, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

____ *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewigen Wiederkehr*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

BABICH, Babette E. *On Nietzsche's concinnity: an analysis of style*. In: Nietzsche-Studien 19 (1990), p. 59-80.

____ *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing*. In: Nietzsche-Studien 32(2003), p. 29-58.

BARROS, Roberto. *Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche*. In: Trans/Form/Ação vol. 31 (2008) (Portal Scielo).

BERNAT-WINTER, H. *Nietzsche et le Problème des valeurs*. Paris: L'Harmattan, 2005.

BLONDEL, Eric. *Von Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches. Nietzsche und der französische Strukturalismus*. In: Nietzsche-Studien 10/11 (1982), p. 518-537.

BRUSOTTI, Marco. *Tentativo di autocritica*. Genova: il melangolo, 1992.

___ *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich: Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881*. In: BORSCHÉ, T.; GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. (Hrsg). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

___ *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

___ *Erkenntnis als Passion: Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhliche Wissenschaft*. p. 216. In: Nietzsche-Studien 26(1997), p. 199-255.

BURNETT, Henry. *A recriação do mundo: a dimensão redentora da música na filosofia de Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada à Unicamp, 2004.

CAMPIONI, G. *Wagner als Histrio. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der decadence*. In: BORSCHÉ, T.; GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. (Hrsg). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

___ *Wohin man reisen muss: über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche*. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), p. 209-226.

CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção da linguagem em Nietzsche*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Annablume/ Fapesp/ Daad, 2005.

CRAMER, Konrad. *Erleben, Erlebnis*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972.

CONWAY, D. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: a Reader's Guide*. London, UK / New York, USA: Continuum, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DJURIĆ, Mihailo. *Das philosophische Pathos*. In: Nietzsche-Studien 18 (1989), p. 221-241.

EILON, Eli. *Nietzsche's principle of abundance as guiding aesthetic value*. In: Nietzsche-Studien 30 (2001), p. 200-221.

EMERSON, Ralph W. *Circles*. In: *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. Westminster: Modern Library, 2000.

GADAMER, Hans-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

GASSER, R. *Nietzsche und Freud*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

GERHARDT, V. *Experimental-Philosophie: Versuch einer Rekonstruktion*. In: DJURIĆ, M.; SIMON, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

___ *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.

___ *Pathos der Distanz*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7: P-Q. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1989.

___ *Friedrich Nietzsche*. München: C.H.Beck Verlag, 1992.

___ *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*. p. 123-164. In: GERHARDT, V. (hrsg.) *Also Sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

___ *Música e Palavra*. In: Discurso 37 (2007), p. 167-181.

GILMAN, Sander L. *Incipit Parodia: the function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 4 (1975), p. 52-74.

___ *Nietzsches Emerson-Lektüre: eine unbekannte Quelle*. In: Nietzsche-Studien 9 (1980), p. 406-431.

GRAU, Gerd-Günther. *Redlichkeit, intellektuelle*. In: OTTMANN, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

GRETIĆ, G. *Das Leben und die Kunst*. In: DJURIĆ, M.; SIMON, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

GRITZMANN, G. *Nietzsches Lyrik als Ausdruckskunst: Poetisch und Stilistisch konstitutive Merkmale in Nietzsches 6. ‚Dionysos-Dityrambus‘ die Sonne sinkt*. In: Nietzsche-Studien 26 (1997), p. 34-71.

HABERKAMP, Günter. *Triebgeschehen und Wille zur Macht. Nietzsche – zwischen Philosophie und Psychologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

HELLER, P. *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter, 1981.

KAUFMANN, Walter. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau, 1980.

KNEBEL, Sven K. *Spielraum*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972.

KORNBERGER, Martin. *Zur Genealogie des „Ecce homo“*. In: *Nietzsche-Studien* 27(1998), p. 319-338.

KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.

LONG, T. *Nietzsches Philosophy of Medicine*. In: *Nietzsche-Studien* 19(1990), p. 112-128.

LÜHE, A. von der. *Redlichkeit*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8: R-Sc. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1992.

MEUTHEN, Erich. *„Vom Zerreißen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der ‚höheren Menschen‘ und die ‚Dionysos-Dithyramben‘*. In: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), p. 152-185.

MEYER-KALKUS, R. *Pathos*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7: P-Q. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1989.

MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.

MONTINARI, M. *Ein neuer Abschnitt in Nietzsches Ecce homo*. In: *Nietzsche-Studien* 1(1972), p. 380-418.

MÜLLER-BUCK, Renate, *„Ich schreibe nur, was von mir erlebt worden ist“: Friedrich Nietzsches Briefe der achtziger Jahre*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie. Teil II. Technische Universität Berlin, 1998.

MÜLLER-LAUTER, W. *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf F. Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), p. 189-223.

MURRAY, Peter D. *Nietzsche's Affirmative Morality: a revaluation based in the Dionysian World-View*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York, 1999.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: la vida como literatura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em F. Nietzsche*. Tese de doutorado defendida pela Ufscar, 2009.

OOSTERLING, Henk. *Philosophie als Kunst?: Kunst als Poros, Aporie als Kunstgriff*. In: DUHAMEL, R. u. OGER, E., *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.

OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

___ (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

PASCHOAL, Antonio E.; FREZZATTI, Wilson A. (org.). *120 anos de Para Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

PIAZZESI, Chiara. *Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007), p. 258-295.

SALAGUARDA, J. *Der Ungeheure Augenblick*. In: Nietzsche-Studien 18 (1989), p. 317-337.

___ *Die Fröhliche Wissenschaft: zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“*. In: Nietzsche-Studien 26 (1997), p. 165-183.

SCHADEWALDT, Wolfgang. *Goethe-Wörterbuch*. Band 3. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1998.

SCHANK, G. *Dionysos gegen den Gekreuzigten: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“*. Bern/Berlin: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1993.

___ *„Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: de Gruyter, 2000.

SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

SCHMID, W. *Uns selbst Gestalten: Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien, 21 (1992), p. 50-62.

SCHRÖDER, W. *Vornehm*. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 1194-1196.

___ *Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam, 2005.

SIMON, Josef. *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

___ *Der gewollte Schein: Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*. In: DJURIĆ, M.; SIMON, J. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

___ *Zeichen*. In: OTTMANN, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), p. 57-74.

STEGMAIER, W., *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*. In: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), p. 69-95.

___ *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

___ *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: Zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce Homo“*. In: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), p. 163-183.

___ *Nietzsches „Genealogie der Moral“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

___ *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre: Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*. In: SIMON, Josef (Hrsg.), *Distanz im Verstehen: Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Mai, 1995.

___ *Nietzsches Verzeitlichung des Denkens*. In: KODIKAS/CODE. *Ars Semeiotica* 19.1-2 (1996), 17-27.

___ *Nietzsches Zeichen*. In: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), p. 41-69.

___ *Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra*. In: GERHARDT, V. (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie Verlag, 2000.

___ *„Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien*. In: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), p. 90-128.

___ *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie*. In: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), p. 80-94.

___ *Zur Frage der Verständlichkeit: Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32.2 (2007) p 107-119.

___ *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.

___ *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit*. In: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), p. 62-114.

STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

STINGELIN, M. *Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“: Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk*. In: Nietzsche-Studien 22 (1993), p. 28-41.

____ *Psychologie*. In: OTTMANN, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

____ *Aphorismus*. In: OTTMANN, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

THOMÄ, D. *Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personal Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson*. Nietzsche-Studien 36 (2007), p. 316-343.

TIETZ, Udo. *Musik und Tanz als symbolische Formen: Nietzsches ästhetische Intersubjektivität des Performativen*. In: Nietzsche-Studien 31 (2002), p. 75-90.

TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier, 1989.

____ *Die Kunst der Transfiguration*. In: DUHAMEL, R. u. OGER, E., *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.

____ (Hrsg.) *Nietzsche Wörterbuch*. Bd.1. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

TUNG-SUN. *A teoria do conhecimento de um filósofo chinês*. In: CAMPOS, Haroldo de (org.): *Lógica, poesia e linguagem*. Trad.: Heloysa de Lima Dantas, 3^a ed. São Paulo: Edusp, 1994.

VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft, und Geschichte bei Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

VISSER, Gerard. *Nietzsches Übermensch: die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen*. In: Nietzsche-Studien 28(1999), p. 100-124.

____ *Erlebnisdruck: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

VIVARELLI, V. *Nietzsche, Goethe und der historische Sinn*. In: BORSCHKE, T.; GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. (Hrsg.) *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

____ *Nietzsche und Emerson: über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft*. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), p. 227-263.

VOLZ, Pia D. *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990.

WEIJERS, Els. *Wie man wird, was man erzählt: Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten*. In: DUHAMEL, R. u. OGER, E., *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.

WOTLING, Patrick. *Der Weg zu den Grundproblemen: Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien 26 (1997), p. 1-33.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

ZAVATA, B. *Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen*. In: Nietzsche-Studien 35 (2006), p. 274-297.

ZITTEL, Claus. *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*. In: Nietzsche-Studien 32 (2003), p. 103-123.

_____. *Naturwissenschaft*. In: Ottmann, H. (Hrsg.) *Nietzsche: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag, 2000.

Outras obras consultadas

KANT, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Bd.6. In: *Werkausgabe in zwölf Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

PESSOA, F. *Livro do desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II. Hrsg. von Ludwig Berndl. München: Georg Müller, 1913.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.