

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC - SP

Arlindo Antonio Araújo Barbosa

Ressonâncias entre as máscaras do historiador, do médico e do psicólogo.
Metamorfoses nietzschianas

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2017

Arlindo Antonio Araújo Barbosa

Ressonâncias entre as máscaras do historiador, do médico e do psicólogo.

Metamorfoses nietzschianas

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Yolanda Glória Gamboa Muñoz.

São Paulo

2017

ERRATA

Referente à dissertação de mestrado intitulada “Ressonâncias entre as máscaras do historiador, do médico e do psicólogo. Metamorfoses nietzschianas”, desenvolvida por Arlindo Antonio Araújo Barbosa no departamento de filosofia da PUC-SP.

Folha	Linha	Onde se lê:	Leia-se:
15	2 [nota 14]	<i>Bayereuth</i>	<i>Bayreuth</i>
21	10	extemporâneas	Extemporâneas
21	18	antiquaria	antiquária
28	1	Extemporânea	<i>Extemporânea</i>
29	20-21	“história da cultura”	‘história da cultura’
31	13	impar	ímpar
57	10 [nota119]	esvazia-las	esvaziá-las
69	4 [nota 151]	abundancia	abundância
72	19	extemporâneas	Extemporâneas
77	7	segunda extemporânea	Segunda Extemporânea
81	8	estimulo	estímulo
112	13 [nota 258]	agredi	agride
118	28	os	o

Folha	Linha	Onde se lê:	Acrescenta-se:
115	2 [nota 263]		Grifo nosso

Folha	Linha	Onde se lê:	Suprimi-se:
120	2 [nota 272]	de	de

Folha	Linha	Retire-se:	Coloque-se:
127		da ordenação Obras sobre Nietzsche o livro "O tempo não-reconciliado".	na ordenação Outras Obras o livro "O tempo não-reconciliado".
127		da ordenação Obras sobre Nietzsche o livro "O Mundo como Vontade e Representação".	na ordenação Outras Obras o livro "O Mundo como Vontade e Representação".

Banca Examinadora

Dedicatória

Para Valquíria Ribeiro

AGRADECIMENTOS

À Yolanda Glória Gamboa Muñoz, minha querida orientadora, pela confiança, acolhimento, amizade, paciência, carinho e generosidade.

Aos professores do curso de pós-graduação, pelas aulas preciosas ao longo do mestrado; todavia, deixo um agradecimento especial ao professor Antonio José Romera Valverde, pelas palavras de estímulo e encorajamento.

Sou grato aos professores Peter Pál Pelbart e Thiago Calçado, os quais trouxeram não apenas sugestões e críticas valiosas no exame de qualificação, mas, sobretudo, porque lançaram a mim uma gama de desafios.

À minha família, em particular, meus pais e minha irmã Mônica.

Ao professor Henry Burnett.

Meus agradecimentos à professora Scarlett Marton e ao professor Eduardo Nasser pelas observações, orientações e conselhos, os quais, sem sombra de dúvida, contribuíram em demasia para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Minha gratidão à Capes pela bolsa de mestrado, sem a qual essa pesquisa não seria possível.

NOTA LIMINAR

Nossa dissertação traz a citação das obras de Nietzsche em conformidade com a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Berlim/Munique, Walter de Gruyter & Co., 1967-1978; a fim de facilitar a leitura das referências. Destarte, apresentamos as siglas em alemão acompanhadas das siglas em português, conforme a relação abaixo:

I – Textos editados por Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*.

DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)*.

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*.

SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*.

WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*.

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (vol.1) Humano, demasiado humano (vol.1)*.

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (vol.2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol.2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*.

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (vol.2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol.2): O andarilho e sua sombra)*.

M/A – *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI – *Götzen- Dämmerung* (Crepúsculo dos Ídolos)

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*)

II – Textos elaborados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist* (O anticristo)

EH/EH – *Ecce homo* (*Ecce homo*)

NOTAS SOBRE CITAÇÕES E TRADUÇÕES

Citações da Obra publicada - o algarismo arábico indica o número do aforismo. O algarismo romano que aparece antes do algarismo arábico, como, por exemplo, em GM/GM, remete à parte do livro. Todavia, o algarismo arábico que se segue após o título do capítulo, como acontece em GD/CI e EH/EH, indica o número do aforismo em pauta.

Citações dos Fragmentos póstumos - estas virão com a sigla NF/FP: *Nachgelassene Fragmente*/Fragmentos póstumos. A numeração em algarismo arábico indicará o número do fragmento póstumo e o ano que o aforismo pertence. Alguns deles trazem o número do volume e da página na *Kritische Studienausgabe* (KSA).

Traduções - adotamos, na medida do possível, as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche - obras incompletas* (Editora 34, Coleção Fábula), as quais virão acompanhadas da sigla RRTF, e as traduções de Paulo César de Souza (Companhia das Letras). No caso *d'O nascimento da tragédia* (Companhia das Letras), contamos com a tradução realizada por J.Guinsburg. Servimo-nos ainda da tradução espanhola de Andrés Sánchez Pascual para parte da obra publicada.

Para o prefácio da década de 1870, a saber, "*Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*", lançamos mão da tradução de Pedro Sússekind. As traduções de Noéli Correia de Melo Sobrinho, em torno de alguns escritos de história e psicologia, especificamente, serviram, também de apoio.

Fizemos uso das traduções espanholas de Diego Sánchez Meca e Jesús Conill para os *fragmentos póstumos* do período entre 1882-1885 [volume III], bem como as traduções de Marco Antonio Casanova para os *fragmentos póstumos* do período entre 1885 e 1888.

A biografia consultada conta com a tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltenis Dutra para a obra *Nietzsche uma biografia* de Daniel Halévy e a tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander para a biografia de Curt Paul Janz, a saber, *Friedrich Nietzsche: uma biografia* [volumes: I; II; III].

“A alma precisa possuir grandeza para suportar os meus escritos”. (Nietzsche, 1888).

RESUMO

Nossa dissertação pretende esboçar a *arefa* que Nietzsche atribuiu a si mesmo, a qual tinha como meta principal apresentar o “*nome*” Nietzsche. A efetivação do projeto de *transvaloração de todos os valores*, entendida pelo filósofo como a mais alta exigência já feita à humanidade, visto que provocava uma cesura na história do homem ocidental, perpassava por essa aproximação com o “*nome*” Nietzsche, daí, então, a necessidade do filósofo em: *dar-se a conhecer*. Todavia, o modo como o autor de *Ecce homo* se “revela” à humanidade, distingue-se, por completo, da forma como os filósofos se apresentavam tradicionalmente, isto é, trata-se de um tipo de *apresentação* que se aparta da ideia de uma *autobiografia*. Destarte, é a partir de *máscaras* como o historiador, o médico e o psicólogo, disfarces nietzschianos que ressoam entre si, e que estão imbricados ao projeto de *transvaloração dos valores*, que o autor de *Ecce homo* se apresenta. Tentaremos mostrar, ao longo do texto, como alguns dos aspectos principais de sua filosofia, como, por exemplo, o esquecimento, o ressentimento, a consciência, os valores, etc, serão tratados por essas imagens, ou por essas máscaras assumidas pelo filósofo.

Palavras-chave: Historiador. Médico. Psicólogo. Transvaloração. Máscaras.

ABSTRACT

This dissertation intends to delineate the *task* that Nietzsche gave himself and made the primary goal of presenting the “*name*” of Nietzsche. His act of rendering the project of *transvaluation of all values* effective, understood by the philosopher as the greatest demand yet made of humanity, considering that it provoked a deep cut in the history of Western man, was closely related to this approximation with the “*name*” of Nietzsche. Hence, the need for the philosopher to: *make himself known*. Still, how the author of *Ecce homo* “reveals” himself to humanity, fully distinguishing himself, is the way philosophers have presented themselves traditionally, in a type of presentation that distances itself from the idea of an *autobiography*. Thus, the author of *Ecce homo* presents himself through *masks* like the historian, the doctor and the psychologist, Nietzschean disguises that resonate with each other and are imbricated in the project of *transvaluation of values*. The thesis will demonstrate how some of the main aspects of his philosophy, such as forgetfulness, resentment, conscience, and values will be treated with these images, or by these masks put on by the philosopher.

Keywords: Historian. Doctor. Psychologist. Transvaluation. Masks.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	HISTÓRIA, O “GRANDE LABORATÓRIO” DE NIETZSCHE.....	20
2.1	Temporalidade.....	20
2.2	Filisteísmo histórico como <i>doença</i> e a <i>cura nietzschiana</i> pelo esquecimento	28
2.3	Em busca da boa consciência histórica.....	53
3	A MEDICINA NIETZSCHIANA	64
3.1	Nietzsche, a <i>medicina legal</i> e os seus desdobramentos	64
3.2	O papel do médico na <i>cura</i> da civilização.....	70
3.3	Problematização dos <i>médicos</i> em determinados aforismos	78
4	NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKY: OS “PRIMÓRDIOS” DA PSICOLOGIA NA EUROPA.....	89
4.1	Friedrich Nietzsche, o <i>primeiro psicólogo</i>	89
4.2	Consciência e linguagem na psicologia nietzschiana	101
4.3	Dostoiévski: “primeiro psicólogo” da Europa, ou a alma gêmea nietzschiana?.....	107
5	NOTA DE EPÍLOGO.....	118
	REFERÊNCIAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

Ao descrever o percurso desse trabalho, devemos assinalar que uma *pista* serviu de guia para o começo dessa investigação. Segundo a epístola enviada por Nietzsche à sua amiga Malwida von Meysenbug no ano de 1888, o projeto de *transvaloração dos valores* compreende, entre outras coisas, a *realização* da mais difícil exigência já feita à humanidade, a qual poderia ser entendida como sendo o grande acontecimento filosófico de todos os tempos, pois, dividiria em duas partes a história da humanidade. Contudo, nessa mesma época, o filósofo considera já nas primeiras linhas de seu *Ecce homo* que a apresentação da mais nobre e difícil das tarefas, a qual era sustentada pelo conhecimento anunciado por Zarathustra, a saber, a *morte de Deus*, exigiria dele algo *indispensável*... – Nietzsche teria que: *dar-se a conhecer*.

Enquanto uma espécie de *condição de possibilidade* para a realização da mais alta exigência, esse *tornar-se conhecido* se mostrou, porém, amplamente distanciado da ideia tradicional daquilo que seria uma *apresentação autobiográfica*, isto é, um texto que indicasse uma correspondência harmônica entre o *sujeito* que escreve e o *objeto* que é a sua vida. De modo que, se por um lado a *morte de Deus* é o conhecimento que autoriza o filósofo alemão a nutrir uma esperança no projeto de *transvaloração dos valores*, e, por outro, essa mesma *tarefa* exige que o filósofo se *apresente*, nos restava, então, tentar compreender em que medida se daria esse: *dar-se a conhecer* nietzschiano. Tal compreensão, entretanto, vinha acompanhada de um “dever”, o qual fora impetrado pelo filósofo ao longo de seus escritos: *ele não deveria ser confundido*. Destarte, não é por acaso que o filósofo redige em 1886 *novos prefácios*, e, em 1888, dedica boa parte dos capítulos de seu *Ecce homo* aos escritos anteriores.

Cientes dos reclamos do filósofo, o presente trabalho acabou por tornar-se uma tentativa de exame de algumas das *máscaras conceituais* utilizadas por Nietzsche, visto que elas não apenas se encontram perfeitamente articuladas ao projeto de *transvaloração dos valores*, mas, ao que tudo indica, tratam, sobretudo, de *apresentá-lo*. E, neste sentido, nossa questão se mostra bastante pertinente: afinal, entender o *historiador*, o *médico* e o *psicólogo*, seria, de algum modo, uma forma de ser *apresentado* a Nietzsche?

Voltemos mais demoradamente ao escrito assinalado como *guia* e *começo*. Pouco antes de romper com Malwida von Meysenbug – por conta de vários desentendimentos, frutos da edição d’ *O caso Wagner* no final do ano de 1888 – Nietzsche escreve a ela e declara de maneira categórica que: para a *realização* da mais difícil *exigência* já feita à humanidade [*transvaloração dos valores*], a qual poderia ser entendida como sendo “o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, [visto] que corta em duas metades a história da humanidade”,¹ ele, o próprio Nietzsche, teria que *dar-se a conhecer*. “Assim se impõe, malgrado seu, anunciar quem é e qual a sua tarefa, missão e destino”.² Segundo Werner Stegmaier, esse *dar-se a conhecer* ganha alguma materialidade quando olhamos de modo cuidadoso para uma obra do final de 1888 [*Ecce homo*], a qual deveria, em princípio, ser o *prólogo* de um projeto maior, a saber, um conjunto de quatro livros, cujo primeiro volume iria se chamar *O anticristo*. Ainda, na perspectiva de Stegmaier, as “exigências de Nietzsche em relação à filosofia chegam, manifestamente, a um ponto extremo em *Ecce homo*. ‘Eu carrego’, escreve ele, ‘o destino da humanidade sobre os ombros’ (...) num outro capítulo do livro (...) ele denomina a si próprio como um destino”.³

Ora, é no mínimo curioso que o “ponto extremo” das exigências do autor de *Ecce homo*, em termos de filosofia, tenha atingido o *clímax*, isto é, o cume mesmo da montanha, precisamente, numa obra em que o título faz referência às últimas palavras do governador romano, Pôncio Pilatos, *antes* de entregar o Cristo a um *acontecimento* [Deus na cruz] que iria provocar uma *reviravolta* na história do ocidente. Tal curiosidade se dá menos pela diferença, e muito mais pela *semelhança*, afinal de contas, Nietzsche anuncia a *si mesmo* com a mesma frase utilizada por Pilatos [*Eis o homem*], a qual deveria ser *ouvida* antes que se possa “cumprir” sobre a Terra a mais alta exigência já imposta à humanidade, a saber, a *transvaloração de todos os valores*.

Entretanto, se por um lado Nietzsche parecia *rivalizar* com a imagem do Cristo, por outro, ele *afrontava* a figura de Sócrates ao pretender se tornar o *destino* não apenas da humanidade, mas também da *filosofia*... – no caso do ateniense,

¹ NIETZSCHE apud MARTON. (MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 19).

² Idem.

³ STEGMAIER, Werner. A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? (*Ecce homo*, Por que sou um destino, §1). In: SILVA JR., Ivo da. (org.). **Filosofia e cultura**: festschrift em homenagem a Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 195.

este, “arrogou-se submeter um oráculo divino à avaliação filosófica, e reportou-se a um deus próprio, o qual falava somente a ele, permanecendo incógnito e estranho a todos (...). Com tal dupla presunção, que veio a lhe custar a vida, ele tornou-se destino da filosofia e da humanidade”.⁴ Se levarmos em conta essa *disputa*, e se considerarmos que os principais *alvos* de Nietzsche, ao longo de sua trajetória, residiam, exatamente, no *socratismo* e no *cristianismo*, tudo começa a fazer *sentido*. No fundo, o grande *objetivo* do filósofo alemão era “trazer de volta a transvaloração socrática e cristã, ambas invocadoras de um deus, à categoria do humano, demasiado humano”.⁵ Mas, para isso, e, como anunciado pelo próprio filósofo, seria necessário... - *dar-se a conhecer*.⁶

[Final, dirá Nietzsche, um dia] “meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite (...). a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne”.⁷

Todavia, esse “*dar-se a conhecer*”, uma espécie de condição de possibilidade à realização da mais *alta exigência* [transvaloração dos valores], como assinalado pelo próprio Nietzsche, mostrou-se amplamente distanciado da ideia tradicional daquilo que seria uma *apresentação autobiográfica*, a saber, um texto que indicasse uma “coincidência entre o sujeito que escreve e o objeto que é a sua vida”;⁸ tal *concepção* tinha a pretensão de realizar algo como o *ideal burguês* que aspirava atingir a *unidade* plena e harmoniosa entre *sujeito* [eu como *Ich* e não como *Selbst*] e *objeto* [vida], ou ainda, aproximar o *autor* de sua *vida*. É neste sentido, aliás, que

⁴ STEGMAIER, Werner. A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? (*Ecce homo*, Por que sou um destino, §1). In: SILVA JR., Ivo da. (org.). **Filosofia e cultura**: festschrift em homenagem a Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 196.

⁵ Ibidem, p.197

⁶ Tudo indica que a “difícil exigência”, que trará ao ser humano, exige, antes de tudo, que o filósofo se apresente. Afinal, “para realizar a **transvaloração de todos os valores** (...) ele tem de dar-se a conhecer”. (MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 19. Grifo nosso).

⁷ EH/EH - *Por que sou um destino* §1 p.102 – [O termo *Umwertung aller Werthe* fora traduzido no Brasil de dois modos: a) *tresvaloração* de acordo com a tradução de Paulo César de Souza; b) o tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho [RRTF] usa a palavra *transvaloração*; sempre que possível seguiremos a tradução de RRTF, isto é, acompanharemos a posição de alguns comentadores, como, por exemplo: Scarlett Marton, Oswaldo Giacoia e Roberto Machado].

⁸ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 251.

“[Descartes] conta a sua história, a história do seu espírito [aparece], *não* num capítulo anterior à obra, mas nela, buscando [desse modo] integrá-la”.⁹ Embora o *objetivo* do filósofo francês no *Discurso do Método* fosse alcançar o *conhecimento seguro*, quer dizer, chegar a uma instância que estivesse além da *vida mesma*, é preciso assinalar que ao final ele criou uma espécie de *duplicação do eu*; em outras palavras, é como se para Descartes houvesse um *eu* [vida] efetivo, e um “eu” [metafísico] não efetivo. Scarlett Marton, por exemplo, considera que essa *distinção* pode ser entendida também de outra maneira, isto é, através da noção de um “eu” que *conta* sua história, e de um outro “eu”, o qual viria apenas *afirmá-la*. Desse modo, o “eu” que *conta* representaria a singularidade, o particular, o transitório, enfim, o *eu histórico*; o “eu” que *afirma*, ao contrário, seria atemporal, eterno, fixo, e, sobretudo, *universal*.

Significa dizer que na *modalidade tradicional* a apresentação do autor se dá por meio de uma “*simbiose*” que busca aproximar “*coisas distintas*”, a saber, sujeito [autor] e objeto [vida]; por esse motivo teremos nas descrições dos *modernos*, por exemplo, a *sequência dos fatos* e também a *ordenação dos acontecimentos*, de modo que haja certa veracidade nos relatos; isto é, como se não fossem permitidas, digamos, as *contradições*... – tentava-se, então, efetuar um tipo de justificativa diante do *outro*, a saber, o interlocutor. De modo que “tanto no texto de Descartes [*Discurso do Método*] quanto no de Rousseau [*Confissões*] se encontra a concepção moderna de sujeito. Neles se faz presente o sujeito entendido como substrato que *produz* vários efeitos, *desenvolve* diversas atividades [querer, afirmar, duvidar, sentir, etc.] e *possui* certas propriedades”.¹⁰

Como visto, nada disso parece traduzir, em princípio, o “*dar-se a conhecer*” de Nietzsche... – No entanto, se o filósofo alemão não se encontrava circunscrito à *modalidade autobiográfica tradicional*, isto é, se ele fugia aos parâmetros do que seria uma espécie de apresentação intelectual [autobiografia],¹¹ salta aos olhos, então, a seguinte questão: como é que o *autor de Ecce homo* pretendia se apresentar? Afinal, é o próprio Nietzsche quem afirma: “Prevendo que dentro em

⁹ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.252

¹⁰ Ibidem, p. 255 (grifo nosso).

¹¹ Segundo Sandro Fornazari: “O modo como Nietzsche realiza essa apresentação que julga indispensável [para a realização da *transvaloração dos valores*] é, todavia, pouco convencional, [isto é] não há ali o que se costuma chamar de autobiografia intelectual”. (Ver: FORNAZARI, Sandro K. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche**: reflexões sobre Ecce homo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004, p. 13).

pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*".¹² Neste ponto acompanharemos a interpretação de Marton, segundo a qual esse *dar-se a conhecer* deve ser compreendido através da frase que já foi comentada [*Ecce homo* – Eis aí o homem...] e que intitula o prólogo do "*primeiro livro*" da série de *quatro volumes*, a saber, *Transvaloração de todos os valores*. De acordo com a comentadora, se no relato bíblico essa *fala* operou apenas no sentido denotativo, isto é, serviu simplesmente para *apresentar* um indivíduo – nesse caso especificamente, o *rei dos judeus* – "aqui apresentar-se [com a frase: *Eis aí o homem*,] significa tomar-se como um exemplo de caráter, gostos, juízos e avaliações".¹³

Embora escape aos limites desse trabalho uma investigação profunda acerca dessa *questão*, a saber, tentar descobrir de que forma nosso filósofo "*se permitiu ser conhecido*", temos condições de esclarecer, minimamente, em que medida se deu essa *apresentação*. Isto é, tentaremos fazer *aqui* uma espécie de *introdução ao assunto...* – Afinal, como vimos, Nietzsche, ao contrário dos *modernos*, foi menos uma *personagem*, e muito mais uma espécie de *palco*. Significa dizer que o autor de *Ecce homo*, enquanto uma *pluralidade de afetos* ou mesmo um território "habitado" por *impulsos* de toda ordem e em permanente *transformação*, demonstrou em seus *escritos* apenas, e tão somente, a sua *condição fisiopsicológica*, a saber, o seu *cada instante...* – O que permite supor que *não houve* nos seus relatos, sobretudo depois dos anos 1880,¹⁴ a tão esperada coerência e linearidade, atributos estes que eram exigidos, até então, de um *filósofo sério*; isto se deve, em parte, à proximidade de Nietzsche com os *moralistas franceses*.¹⁵ Marton assinala que os *pontos de*

¹² EH/EH Prólogo §1 p. 15.

¹³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 256.

¹⁴ A "guinada nietzschiana" na filosofia, a qual iria se estender sobre toda a década de 1880, teria ocorrido, sobretudo, depois de 1876. Em virtude da decepção com o *Festival de Bayreuth* e da saúde fragilizada, Nietzsche aceitou prontamente o convite de sua amiga Malwida von Meysenbug, a qual convidou-o para uma viagem à Itália. Longe dos hábitos e das obrigações da vida acadêmica, o filósofo recomeçou a pensar sua *filosofia*, e passou, então, a *reorientá-la* a partir de *novos parâmetros* – "Em Sorrento, Nietzsche renega sua fase wagneriana [posições metafísico-estéticas ligadas ao projeto da *Gesamtkunstwerk*], retoma certos saberes de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, à história, à ciência". (D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália**: a viagem que mudou os rumos da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p.11).

¹⁵ "Na França do século XVII era comum descrever os atos de uma pessoa ou sociedade através da "pintura de retratos", que nada mais são que a descrição de um caráter. A partir desse momento quando é fortemente influenciado pelos moralistas franceses, Nietzsche muda drasticamente o seu modo de pensar desde então, assim como sua escrita, pois seus primeiros escritos possuem a forma

convergência entre o *pensamento moralista* e a *filosofia nietzschiana* são muitos; ela observa, por exemplo, que nos *Ensaíos* de Montaigne, a “*desordem*” e a “*falta de disciplina*” revelam, apenas, uma tomada de posição, a qual se opõe de modo frontal e incisivo a qualquer tentativa de *ordem metódica*. Segundo o pensador francês, a submissão a todo tipo de *ordenação sistemática* poria em risco os temas que ele pretendia apreciar. “É por isso que [ele] não pretende interpretar sua vida pessoal como uma estrutura, [algo] que constituiria um todo coerente, cujo sentido se mostraria com a passagem de uma etapa a outra”.¹⁶ Em razão desse *vínculo*, o qual provocou em Nietzsche uma “*nova sistemática*” acerca da escrita, podemos considerar que “À diferença do *Discurso do Método* de Descartes (...) não é ao eu histórico ou psicológico que Nietzsche dá a palavra no *Ecce Homo* (...). Ao contrário, é o relato que constitui este “eu” sempre em processo”.¹⁷

Podemos dizer ainda que, como filósofo, Nietzsche compreendia que era seu “*dever*” tornar-se um “*nome*”, porém, tal incumbência impunha-se não apenas como *dever* e *tarefa*, mas, sobretudo, como seu próprio *destino*. Curiosamente, devemos notar que o filósofo alemão, a despeito de apontar para a importância de trabalhar para seu *nome*, não dirigia sua voz a *todos*, isto é, não pretendia se comunicar com *todos* os vivos; motivo pelo qual, então, tratou de *escolher* seus leitores, a saber, os seus *aparentados*.¹⁸ A estes, aliás, Nietzsche deixou uma mensagem da maior relevância: “*Ouçam! pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!*”.¹⁹

Embora tal frase seja direta e objetiva, ainda assim, ela soa um tanto *enigmática*, afinal, *ela* fora proferida por um *mestre dos disfarces*... – ademais, é preciso ter em mente sempre que *não confundir* Nietzsche (aquele que pretende se

de discurso contínuo, como por exemplo, nas obras: *O Nascimento da Tragédia*; *A Filosofia na idade trágica dos Gregos* e nas *Considerações Extemporâneas*, [isto é] Nietzsche ainda não usa de forma plena sua mais famosa forma de escrita; o aforismo. O filósofo (...) em decorrência de tais leituras (...), altera o modo como escreve”. GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE UFPEL. **La Rochefoucauld e a influência em Nietzsche**. Disponível em: <<http://grupodeestudosnietzsche-ufpel.blogspot.com.br/2012/05/la-rochefoucauld-e-influencia-em.html>>. Acesso em: 15 out. 2016. (grifo nosso).

¹⁶ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 259.

¹⁷ *Ibidem*, p. 261.

¹⁸ Sobre a *comunicação* entre Nietzsche e seus aparentados, Marton considera que ela se dá muito lentamente, isto é, sem pressa. Entendê-la exige que se tenha em mente que *as experiências* que ele pretende partilhar (singulares), dividir, enfim, *comunicar*, são, todas elas, *extemporâneas*; isto é, encontram-se alocadas n’outro “tempo”, num instante mesmo que já não é o seu. É por esse motivo que ele entenderia a si mesmo como um *homem póstumo*. Logo, esse *encontro* com seus *aparentados* [isto é, a efetivação do “*dar-se a conhecer*”] era algo que ainda estava por vir, afinal, “seus escritos antecipam-se àqueles a quem se dirigem”. MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 152.

¹⁹ EH/EH Prólogo § 1 p. 374 - RRTF

apresentar) implica na ideia de que: *este* que se *apresenta* é, antes de tudo, um *artista*. Em carta endereçada ao seu amigo Franz Overbeck na data do dia 20 de julho de 1888, Nietzsche afirma: “Sou artista o bastante, além disso, para poder apegar-me a um estado até que ele se torne forma, até que tome figura. [Isto é] inventei-me voluntariamente esses tipos cuja ousadia me dá prazer, “o imoralista”, por exemplo, um tipo até então inaudito”.²⁰ Assim, desse modo, o filósofo não hesita em fazer uso de *máscaras*. As *máscaras* eram velhas conhecidas de Nietzsche, talvez por isso [intimidade com os disfarces] ele tenha afirmado no *Ecce homo* que em seus *primeiros escritos*, todas as vezes que ele falava de Schopenhauer ou de Wagner, *no fundo*, ele estava falando de si mesmo. N’outro momento, ao comentar seu ensaio de 1876, “*Wagner em Bayreuth*”, o filósofo declara: “em todas as passagens de relevância psicológica é de mim somente que se trata – pode-se tranquilamente colocar meu nome ou “Zaratustra” onde no texto há o nome de Wagner”.²¹

A partir dessas considerações, as quais se cruzam no *dever* que Nietzsche atribuiu a si mesmo, a saber, *apresentar-se* à humanidade através de *máscaras*²² com o objetivo de se tornar *conhecido* entre seus *pares*, e, por extensão, levar a termo o projeto de *transvaloração dos valores*, passaremos, então, a examinar algumas das *máscaras* que serviram a Nietzsche. Sabemos que entre as *várias faces* assumidas pelo “*autor*” de *Zaratustra*, encontramos, por exemplo, formas como “o andarilho” (*Zaratustra*), “o espírito livre”, “o leão”, “o imoralista”, e tantas outras. Porém, a fim de dar força à *nossa empresa*, a qual tem a pretensão de colaborar com o entendimento do *projeto de transvaloração dos valores*, e, cientes das limitações desse trabalho, iremos examinar apenas *três* dessas *máscaras*, visto que elas trazem no seu bojo alguns dos *elementos fundamentais* da filosofia nietzschiana. *Estes*, por seu turno, são de extrema importância tanto para a compreensão da *transvaloração platônica em oposição à cultura homérica*, quanto para um melhor entendimento da *transvaloração judaico-cristã contra Roma*; movimentos transvalorativos, que, como anunciado, o filósofo pretendia *ultrapassar...* – por extensão, desanuviava-se, também, aquilo que *aqui* mais interessa,

²⁰ NIETZSCHE apud MARTON. MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 154.

²¹ EH/EH *O nascimento da tragédia* § 4 p.62-63

²² Nas palavras de Nietzsche: “Tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile (...). Todo espírito profundo necessita de uma máscara”. (JGB/BM §40 p. 42-43).

a saber, o *dar-se a conhecer* de Nietzsche que se põe a serviço da *transvaloração nietzschiana*.²³

Na primeira parte trataremos de um Nietzsche que se disfarça de *historiador*... – veremos que antes mesmo do início daquela *fase intermediária*, a qual é marcada tradicionalmente pela edição de *Humano, demasiado humano* em 1878 e que buscava perguntar pela *origem dos valores*, o filósofo já dava sinais de que o *historicismo* do século XIX, isto é, a História como ciência, e, sobretudo, enquanto uma teleologia já não dava conta de responder às questões emergenciais. De modo que a efetivação do projeto de *transvaloração dos valores*, aos olhos de Nietzsche, passava, necessariamente, por uma *nova concepção de história*. Ao assumir, por assim dizer, o papel de *historiador*, o filósofo alemão *desloca* a discussão em torno dos valores, algo que outrora se encontrava alocado no âmbito metafísico, para o *espaço terreno*. Isto é, o filósofo compreende que a *transvaloração dos valores*, a qual pressupõe, segundo determinadas interpretações, a supressão, a inversão, e por fim, a criação mesma de novos valores, exige uma *nova compreensão histórica*.

No segundo momento encontraremos um Nietzsche que se traveste em “*médico da civilização*” – uma vez legitimado por tal condição, ele não hesita, por exemplo, em redimensionar noções como *saúde* e *doença*; isto é, ele reelabora estes conceitos de modo que a *nova terminologia* assuma a forma de “*grande saúde*” e “*grande doença*”.²⁴ Portanto, “apresentando-se como “*médico da civilização*”, Nietzsche [é aquele que] quer tomar em mãos as rédeas do destino da humanidade”.²⁵

²³ Na interpretação de Luis Rubira, “com o termo “transvaloração” Nietzsche nomeia tanto aquela operação judaico-cristã, realizada no âmbito dos valores antigos [contra Roma], quanto esta outra que ele pretende realizar em todos os valores judaico-cristãos”. (RUBIRA, Luís. **Nietzsche**: do eterno retorno à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010, p. 232. Grifo nosso).

²⁴ De acordo com a interpretação de Melo Neto: a) *grande saúde*: “os valores engendrados por essa perspectiva expressariam, no âmbito cultural, o modo de ser de um corpo saudável que se afirma enquanto corpo”. (MELO NETO p. 122). Significa dizer que a *grande saúde* é algo que se apresenta por meio da *afirmação da vida*... – o que pode se dar, aliás, num corpo biologicamente *doente*. b) *grande doença*: é o que Nietzsche chama de *décadence*; uma “espécie de vida degenerada que está submetida a um desejo de perecimento do próprio corpo”. (Idem 122). Um tipo de *processo de autodesagregação*, um profundo *desejo de morte* e de *negação da vida*, o qual, como mencionado, foi entendido como a *décadence*. Isto é, frente à *realidade* o vivente passa a *condenar a vida* ao invés de *aceitá-la*. MELO NETO, João Evangelista. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28082013-101508/pt-br.php>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

²⁵ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 230.

Ao final, iremos nos deparar com a última *máscara*, isto é, passaremos a olhar para um Nietzsche que se disfarça de “*psicólogo*”. É alguém que subverte a *psicologia tradicional*, a qual, segundo ele, concentrava toda a sua fundamentação na ideia fixa e cristalizada de *alma, sujeito do conhecimento, ego*, e passa a reinterpretá-la, porém, como a “*grande psicologia*”. Segundo Oswaldo Giacoia: “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*”.²⁶

Destarte, se tanto o historiador quanto o médico, e também o psicólogo, *formas* assumidas pelo filósofo, encontram-se imbricadas a fim de tentar levar a termo o projeto de *transvaloração de todos os valores*, é *dever* dessa pesquisa investigá-los. O texto que se segue, porém, se coloca menos como *resposta*, e muito mais como uma *via* capaz de sugerir, ao final, *novas questões*, enfim, propor *indagações futuras*... –.

²⁶ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2001, p. 8.

2 HISTÓRIA, O “GRANDE LABORATÓRIO” DE NIETZSCHE

2.1 Temporalidade

Ao fazer um comentário em torno da noção de *Übermensch* (além-do-homem), Patrick Wotling menciona, entre outras coisas, um trecho de *O anticristo* onde se lê: “A questão que aqui levanto [diz Nietzsche] não é saber o que deve suceder a humanidade na sequência dos seres (pois o homem é um *fim*), e sim que tipo de homem cumpre *criar*, cumpre *querer*, como o mais rico em valores superiores, o mais digno de viver, o mais certo de um futuro”.²⁷ E acrescenta: o *além-do-homem*, enquanto uma figura central na problemática nietzschiana, uma espécie de emblema desse *movimento transvalorativo*, não diz respeito a uma *análise metafísica*, e tampouco a uma *perspectiva messiânica*, mas, refere-se, sobretudo, à *história*; destarte, é fazendo referência ao “‘grande laboratório’ axiológico que ela, [a história], é, que Nietzsche pretende justificar sua legitimidade”.²⁸

Ou seja, interessa a Nietzsche *conhecer*, por um lado, tipos como o *homem do Renascimento* que, segundo ele, estaria muito acima do homem europeu do século XIX em termos de *valor*, e por outro, labutar em prol do surgimento do *além-do-homem*. Como atesta o filósofo alemão acerca dessas *tipologias superiores*: “[Trata-se de] algo que, em comparação com o conjunto da humanidade, é uma espécie de “além-do-homem”. [Ademais,] tais casos felizes marcados por um grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre continuem sendo talvez possíveis”.²⁹ Portanto, é na esteira da possibilidade de surgimento do *Übermensch* que o *autor de Zarathustra*, então, olha de modo escrupuloso para a *história*. Destarte, se a *história* aparece em Nietzsche como uma espécie de *ponto crucial*, isto é, como algo de extrema relevância para o projeto de *transvaloração dos valores*, sobretudo quando se sabe que os valores são *humanos, demasiadamente humanos*, portanto, surgiram em determinada *época* e em certo *lugar*, cumpre a essa pesquisa compreendê-la em maiores detalhes.

²⁷ NIETZSCHE apud WOTLING. WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 13.

²⁸ Ibidem, p. 14

²⁹ NF/FP 11 [413], 1887 - NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments póstumos**: volume VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 175.

Todavia, tratar da *temporalidade* em Nietzsche não é uma tarefa das mais fáceis, pois, qual seria, por exemplo, o *ponto de partida*? Aliás, existe mesmo um *ponto inicial*, uma espécie de *marco zero*, por assim dizer, ou, a *historicidade* em Nietzsche poderia ser acessada através de *várias portas*, as quais se encontrariam posicionadas em “locais” distintos? Quer dizer, ao invés de olharmos esse historicismo de *modo linear*, talvez não fosse interessante visualizarmos algo como uma espécie de *rede*,³⁰ cujos *nós* da trama poderiam representar tanto os *pontos de entrada* quanto os momentos de *possíveis conexões*, ou ainda, os *pontos de saída*? Arriscamos dizer que tais questões se justificam, sobretudo, quando olhamos, por exemplo, para as *Considerações extemporâneas* (Segunda Extemporânea) e encontramos um Nietzsche que, disfarçado de *historiador da filosofia*, ou, travestido de *crítico da historiografia*, isto é, camuflado por *máscaras conceituais*, tratou de desenvolver uma *investigação séria* em torno do que ele chamou de *doença histórica*. N’outros termos, podemos dizer que Nietzsche introduziu uma *nova discussão* acerca do sentido da história na *Segunda Consideração Extemporânea, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* – esse *novo debate* se deu por meio de *três distinções*, as quais ele chamou de: *história monumental*; *história antiquária*; e *história crítica*.³¹ “Nessa acepção, a história conviria ao ser humano sob três perspectivas: enquanto é ativo e tem aspirações, enquanto preserva e venera e enquanto ao sofrer precisa se libertar”.³²

Tais elaborações, porém, remetem nossa curiosidade a outras indagações: *afinal de contas, por que a necessidade de uma nova orientação, quer dizer, por que, segundo Nietzsche, deveríamos considerar uma dimensão histórica renovada? A historicidade, à época de Nietzsche, não dava conta de responder às questões impostas no século XIX? E mais: em que medida uma nova compreensão do sentido histórico contribuiria com o projeto de transvaloração dos valores?* Tais

³⁰ Tal concepção baseia-se na noção de *lógica da multiplicidade*, a qual fora demonstrada e desenvolvida por meio de uma exposição do *rizoma* em *Mil Platôs*. Segundo Pelbart: “Num rizoma entra-se por qualquer lado, cada ponto se conecta com qualquer outro; ele é feito de direções móveis, sem início ou fim, mas apenas um meio, por onde ele cresce e transborda; um rizoma não remete a uma unidade nem dela deriva; não tem sujeito nem objeto”. (PELBART, Peter Pál. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2010 p. XX.

³¹ Devemos assinalar que no alemão o termo *história* aparece através de duas formas: *Historie* e *Geschichte*. *Historie* representa a disciplina acadêmica de história, a qual enxergava a história [à época de Nietzsche] como uma espécie de *regente divina*, ou ainda, através de um entendimento teleológico, por assim dizer. *Geschichte*, ao contrário, tratava apenas de observar os *fatos passados*, isto é, depositava sua *mirada* nos acontecimentos próximos ou distantes.

³² AZEREDO, Vânia Dutra de. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 256.

questionamentos provocam uma espécie de “fricção”, todavia, esta será abrandada na medida em que formos avançando na pesquisa. Pois bem, de acordo com Duarte, as considerações de Nietzsche:

Sobre a **utilidade** dos estudos históricos criticam uma historiografia alemã marcada por um espírito filisteu, seu apontamento como um mal, um vício depauperador e degenerador da vida, um saber que se coloca fora dela, ao mesmo tempo que se apresenta como legítimo enunciador de suas verdades. Entretanto, Nietzsche afirma a necessidade da história para a vida e a ação. Voltando-se contra a ‘história decorativa’, [então,] afirma: ‘Queremos servir à história somente à medida que ela sirva à vida’.³³

A história em Nietzsche é, por assim dizer, *paradoxal*, isto é, constitui *doença* se observada pelos óculos de sua época [século XIX], todavia, se mostra como *remédio* pelo olhar do autor de *Ecce homo*. Destarte, é a partir desse *novo entendimento* acerca da história, que o filósofo sente a necessidade de reorientar o *sentido histórico*, isto é, dever-se-ia, doravante *oxigenar* a visão histórica, de modo que ela viesse *servir à vida*; e, como já mencionado, o autor de *Ecce homo* desenvolveu três ângulos valorativos a fim de que o entendimento histórico fosse renovado, a saber, a *História monumental*, a *História antiquária* e a *História crítica*. Aos olhos de Nietzsche, a *história* em qualquer uma das *três formas* só poderá ser tomada como algo *afirmativo*, e, por extensão, alinhado, em alguma medida, com o projeto de *transvaloração de todos os valores*, caso estivesse subordinada à *vida mesma...* – contudo, assistir a vida em Nietzsche, implica, por exemplo, em estabelecer uma relação do *histórico* com o *a-histórico*. Na interpretação de Azeredo:

Isto é, a história, quando promove a vida [*relação história-vida*], está justamente expressando um poder a-histórico. Em vista disso, a história não pode se constituir autonomamente como uma ciência [como pretendia a *historicidade alemã*], uma vez que abandonaria justamente seu poder a-histórico em busca de um histórico que levaria a vida e a própria história à degeneração.³⁴

³³ DUARTE, Regina Horta. Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os estudos históricos. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 2, p. 55-65, 1997. (Grifo nosso). Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_02_04%20Duarte.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2017, p. 58

³⁴ AZEREDO, Vânia Dutra de. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 256.

Entretanto, se deixarmos um pouco de lado esse olhar do jovem Nietzsche acerca da *história*, e se dirigirmos nossa mirada à denominada *segunda fase*, a saber, aquela que teria sido inaugurada por *Humano, demasiado humano*, e que apresentava um Nietzsche *distanciado* das soluções estéticas propostas inicialmente para o *problema da civilização*, como teria ocorrido na fase d'*O nascimento da tragédia*, as quais, todavia, foram sendo abandonadas paulatinamente, iremos nos deparar, por exemplo, com uma passagem d'*A gaia ciência* §341, intitulada “*O maior dos pesos*”, a qual tem muito a nos dizer acerca de *nossa relação com tempo* e, de algum modo, com a sua tripartição: *passado, presente, e futuro*.

Todavia, no caso do *futuro*, por exemplo, devemos assinalar de antemão que *não* se trata de um *porvir teleológico*, mas, ao contrário, estamos a falar de uma espécie de *futuro circular*, isto é, uma ideia oposta à *visão cristã* [herdeira atávica do *platonismo*] que trabalha com as noções de *princípio e fim*, e que exigiria ao final de uma jornada, a figura de um *redentor*. Na perspectiva temporal nietzschiana, isto é, a *concepção circular*, por assim dizer, a qual seria adotada por uma espécie de *nova civilização*, não há, então, a noção de *início*... – como efeito, não existe também a ideia de um *redentor*, uma vez que não há do que se *redimir*, pois, nesse entendimento não existe qualquer tipo de *finalidade*, e, tampouco julgamento da vida em função de um porvir em torno do *destino da alma*... – de modo que a ideia de um lugar e um tempo a ser alcançado, o qual necessitaria de algum tipo de *resgate*, passa longe dessa perspectiva.³⁵ A *eternidade*, nessa compreensão, é, por assim

³⁵ Acerca da ideia de *destino da alma*, a qual emerge na esteira dos mitos escatológicos de Platão, devemos assinalar que: Nietzsche compreende que a *civilização ocidental* passou por períodos de *grande afirmação*, isto é, momentos em que havia sobre a terra forte vitalidade, ou ainda, a presença de um tipo de vida saudável e vigorosa. A *cultura homérica*, por exemplo, teria sido um desses momentos. Todavia, a pergunta que salta aos olhos é a seguinte: o que teria provocado essa *dissolução* da cultura homérica, ou o fim desse momento de *grande saúde*? O filósofo alemão considera que Platão seria o grande responsável pela *desintegração homérica*. O que, de certo modo, poderia configurar uma espécie de *transvaloração dos valores*, conforme sugere o aforismo §46 de Bem e Mal; contudo, o *platonismo* não engendrou apenas a desconstrução de uma *cultura afirmativa* – através de uma *noção dualista* capaz de oferecer uma legitimidade ética na vida terrena – mas serviu também como uma espécie de *movimento de pavimentação* para a *moral* que viria na sequência, a saber, a moral *décadent* e *ressentida* do *pensamento judaico-cristão*. Tal posicionamento é justificado no prólogo de JGB/BM (p. 8), quando Nietzsche sugere que a *sua luta* é contra Platão... – segundo Melo Neto, “o que Nietzsche quer mostrar com essas afirmações [a saber, aquelas presentes no *prólogo* de Bem e Mal] é que a forma de legitimação ético-metafísica do platonismo [*noção dualista*] serviu de exemplo e de base retórica à justificação moral do cristianismo”. (MELO NETO, João Evangelista. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28082013-101508/pt-br.php>>. Acesso em: 21 jun. 2017, p. 132). Esse *platonismo*, no entanto, contava com uma base extremamente sólida, ou seja, ele era sustentado pelos mitos escatológicos

dizer, a *eternidade do círculo*, ou seja, a *existência* não seria nada, senão, um *eterno retorno do mesmo*.

Aliás, é também nesse texto [FW/GC §341] que o filósofo trata, pela primeira vez, do conceito de *ewige Wiederkehr des Gleichen* [Eterno retorno do mesmo], isto é, um tipo de pensamento que, como diz o próprio título, poderia até mesmo “*esmagar*” alguém; portanto, é nessa *exposição* que surge, então, outro tipo de relação com o *tempo*, a qual, embora traga implicações *éticas* e *cosmológicas*, se distancia, por completo, da concepção platônico-cristã. Vamos, então, ao *pensamento*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’.³⁶

Nessa belíssima passagem Nietzsche *anuncia*, então, não apenas a sua concepção de *eterno retorno*, mas, sobretudo, lança àqueles que tomaram ciência desse pensamento, uma espécie de *desafio*. Afinal, é praticamente impossível manter-se *indiferente* diante das proposições do demônio, as quais, aliás, *lembram*, porém, numa *lógica invertida*, as palavras do sábio Sileno... – n’outros termos, significa dizer que: uma vez cientes de tais hipóteses, torna-se praticamente impossível viver a vida sem *considerá-las*. Ademais, se levarmos em conta tudo isso, fica fácil perceber a grandeza e a força desse pensamento.

Todavia, Gianni Vattimo acrescenta que o conceito de *ewige Wiederkehr des Gleichen* traz consigo uma *ambiguidade*, isto é, ele teria, ao mesmo tempo, um tipo de significado *cosmológico* e também *moral*. De acordo com o comentador italiano:

dos diálogos platônicos. Nesses mitos a alma receberia um destino, o qual poderia ser *castigo* ou *recompensa*. Tais determinações, entretanto, eram decididas num julgamento do morto no além; essas, por seu turno, eram pautadas a partir do comportamento moral, na terra, daquele estava sendo julgado. Embora existam vários exemplos, um nos parece bastante significativo; é o mito do guerreiro Er, que é apresentado por Platão na *República* (613 e – 621 d).

³⁶ FW/GC §341 p. 205.

Essa ambiguidade encontra-se resumida claramente em uma breve proposição pertencente aos inéditos do período em que foi composta *A gaia ciência*, precisamente a obra em que, pela primeira vez, Nietzsche anuncia a doutrina da *ewige Wiederkehr des Gleichen*: ‘Age de maneira que devas desejar viver de novo, essa é a tarefa [ética] – e, além do mais, isso ocorrerá de qualquer modo [cosmologia]’. A eterna repetição daquilo que acontece é ao mesmo tempo uma tarefa a ser realizada e um fato inelutável. [Pois] na medida em que é um fato, a doutrina do eterno retorno apresenta-se como uma proposição cosmológica que enuncia uma necessária estrutura da realidade.³⁷

Ainda no mesmo aforismo em que Nietzsche anuncia *um aspecto* da concepção do *Eterno retorno do mesmo* [FW/GC §341], ele efetua também a *pergunta central*, a saber, aquela que deveria ser posta diante de todos os viventes permanentemente e que vincula a “doutrina” a uma *perspectiva moral*, como vimos acima: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”.³⁸ É precisamente a resposta a essa questão que traz consigo o *peso do maior dos pesos*, ou, como diz Nietzsche, *esta* indagação é capaz de promover a maior forma de *afirmação da vida*. “Contudo, [dirá Marton] tranquilizemo-nos. Quando apresenta sua concepção, Nietzsche recorre à forma condicional (“e se um dia ou uma noite”).³⁹

Pois bem, a *ambiguidade* do conceito, citada por Vattimo há pouco, gerou, ao longo do tempo, uma série de *interpretações* em torno desse *pensamento*, de modo que é possível identificar pelo menos cinco delas: a) alguns viram no *eterno retorno do mesmo*, uma espécie de *via de purificação*, isto é, uma forma pela qual os viventes alcançariam a “*redenção*”... – logo, “deles [dos viventes] eliminaria [-se] o ressentimento e o ascetismo, deles extirparia [-se, também] tudo o que fosse doentio. Os que experienciassem e entendessem a doutrina sofreriam tal mudança [de forma,] que se sentiriam completamente transfigurados”;⁴⁰ b) Agora, poderia o *eterno retorno* ser um *teste de coragem*, ou ainda, uma forma de avaliar os nossos gestos perante a vida? Houve quem acreditasse que *sim*... – pois, nessa perspectiva, “querer a repetição eterna de todas as coisas implicaria não só viver de novo o que se escolheu, mas ter de viver outra vez o que não se quis. A doutrina poderia, pois, provocar profunda transformação no indivíduo que a aceitasse”;⁴¹ c) Outros enxergaram *nele*, até mesmo, uma boa dose de *desempenho reflexivo*, isto

³⁷ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 8

³⁸ FW/GC §341 p. 205.

³⁹ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 88

⁴⁰ Ibidem, p. 89

⁴¹ Idem

é, um labor introspectivo; nesse caso houve, inclusive, uma espécie de *equiparação* entre o *demônio nietzschiano* e o *daimon* socrático. O núcleo dessa perspectiva, contudo, [o qual rememorava a *reflexão socrática*] “se justificaria pelo efeito que a crença [quer dizer, que uma *crença determinada*, nesse caso,] do eterno retorno [provavelmente] deveria produzir sobre nossa experiência”;⁴² d) *Guia de conduta* ou “*imperativo existencial*”? São também estes alguns dos atributos dirigidos ao *eterno retorno do mesmo*; nesse entendimento a *concepção* teria um papel fundamental, pois, *estes* atuariam diretamente nas ações do presente. Todavia, não se trata jamais de uma *moral universal* como queria Kant... – afinal, “enquanto Kant espera subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular e irrecuperável de cada ação”;⁴³ e) Por fim, a *doutrina* fora compreendida como um *posicionamento singular* diante da vida. Quer dizer, “exemplificando a atitude necessária para superar o niilismo [passivo], atitude que se opõe à decadência e ao declínio, a doutrina exprimiria a afirmação da vida ascendente [niilismo ativo]”.⁴⁴

Curiosamente, embora possamos encontrar uma variedade de leituras, quer dizer, não obstante tenhamos que nos deparar com mais de um tipo de interpretação, devemos notar que, ainda assim, existe certo *consenso* entre os comentadores; esse *entendimento comum*, isto é, esse partilhamento de uma mesma opinião, fica bastante nítido nas palavras de Scarlett Marton. Segundo a comentadora, *todos* concordam que:

O foco da doutrina nietzschiana reside [sobretudo] nas **questões existenciais** – e não nas científicas. [Motivo pelo qual os comentadores] não se preocupam, por isso mesmo, em discutir se ela é verdadeira ou falsa; [pois] preferem inscrevê-la no registro da crença e da fé (...). Sustentam, todos eles, que não se coloca como uma teoria física ou empírica e tampouco como uma tese metafísica; defendem, vários deles, que constitui uma concepção experimental. Não é, sem dúvida, enquanto tese que a ideia do eterno retorno surge na *Gaia ciência* – mas como experimento do pensamento (...). Mais do que problema psicológico ou questão existencial, em Nietzsche, o experimentalismo é opção filosófica.⁴⁵

A esse respeito, observamos ainda que, se, como atesta Marton, o *experimentalismo* é, antes de tudo, uma opção filosófica, *talvez* esteja aí,

⁴² Idem

⁴³ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 94

⁴⁴ Ibidem, p. 90

⁴⁵ Idem. Grifo nosso.

precisamente, uma das razões pelas quais o filósofo tenha optado pela *escrita aforismática*... – afinal, “o que é o aforismo senão a possibilidade de perseguir uma ideia partindo de diferentes perspectivas?”⁴⁶ De modo que quando se *elege uma ideia*, sabe-se de antemão que tantas outras, necessariamente, tiveram que ficar pelo caminho; o que existe no fundo, então, são *caminhos, escolhas, decisões*... – destarte, não existe, como pretendia fazer crer o pensamento *socrático-platônico-cristão*, o *caminho, a verdade*, enfim, *a ideia em si*. Em vista disso, isto é, seguindo essa mesma lógica, acompanhamos Nietzsche de perto quando *este* frisa que: se o *cristianismo*, como uma extensão do *socratismo*, é signo de degeneração da vida, uma vez que se presta a anunciar a ideia de que tudo nessa vida é *em vão* e de que *nada tem sentido*, “trata-se agora de mostrar que a visão cristã não é a única interpretação do mundo – [mas,] é só [e tão somente,] mais uma”.⁴⁷

Por fim, reiteramos: se é nosso papel tentar *mostrar*, entre outras coisas, que tal visão não passa de um *embuste*, razão pela qual este *solo* [pensamento platônico-cristão] deve ser suprimido, é preciso assinalar também que esse *desvelar* perpassa, obrigatoriamente, pela *questão histórica*.

Contudo, embora a perspectiva adotada *n’A gaia ciência* através da apresentação do conceito de *eterno retorno do mesmo* seja bastante sedutora, dado que incita o indivíduo a viver *como se* tudo fosse retornar eternamente, isto é, desafia o homem a viver a vida de acordo com uma “regra” cujos parâmetros permitem que tanto os gestos quanto as atitudes sejam dignos de serem vividos novamente, afinal, trata-se daquilo que fora *afirmado* em vida por esse mesmo indivíduo, o que, de certa forma, implica numa espécie de “*justificativa*” estética da existência, *optamos* por acessar o exame histórico nietzschiano empregado na *Segunda Consideração Extemporânea*, sem o qual, *talvez*, não fosse possível uma elaboração mais ampla da *temporalidade* como esta verificada *n’A gaia ciência*. Aliás, como atesta Vattimo, não obstante Nietzsche ainda estivesse embriagado pela atmosfera que envolvia *O nascimento da tragédia* (afinal, a *Segunda Intempestiva* era uma obra de 1874, portanto, num período em que a música de Wagner causava-lhe, ainda, bastante entusiasmo) mesmo assim, em um:

⁴⁶ Ibidem, p. 91

⁴⁷ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 91

Fragmento autobiográfico que remonta à época de *Menschliches Allzumenschliches* [*Humano, demasiado humano*], Nietzsche destaca a importância das reflexões contidas nesta *Extemporânea* (como de resto, mas de forma menos nítida e rigorosa, nas outras) para o desenvolvimento de seu pensamento: “‘Filisteus da cultura’⁴⁸ e ‘doença histórica’ começaram a dar-me asas”. O filisteísmo [porém] é apenas outra maneira de indicar a doença histórica; o problema da definição de uma postura correta diante da história é explicitamente definido, na segunda *Extemporânea*, como o verdadeiro e fundamental problema do espírito moderno.⁴⁹

2.2 Filisteísmo histórico como doença e a cura nietzschiana pelo esquecimento⁵⁰

Segundo Vattimo, é precisamente na *Segunda Extemporânea* que Nietzsche desenvolve uma análise ampla dos *problemas da civilização*. Embora o filósofo alemão ainda estivesse envolvido nas tramas do wagnerismo, isto é, não obstante acreditasse na possibilidade de resolução desses *males* por meio da *estética*, é possível verificar num *fragmento* da época de *Humano demasiado humano*, como

⁴⁸ A ideia de *filisteísmo da cultura* pode ser entendida de acordo com uma pequena frase trazida a nós por Frezzatti Jr: “parafrazeando o fragmento 83 de Heráclito, que diz que o homem é um símio diante da divindade, Nietzsche afirma que o mais sábio filisteu é um símio diante do gênio”. (FREZZATTI JR. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 227) De modo que para Nietzsche, intelectuais e artistas genuínos são marcados, sobretudo, pela coragem, pela busca insaciável, e, principalmente, pela *ação*. Contudo, “a ciência e a filosofia, e mesmo a filologia, que poderiam transformar a cultura, tornaram-se sob a influência de Hegel disciplinas históricas que paralisam todo movimento, já que são transpassadas por um sentimento de satisfação com o que se tem. O filisteu [neste sentido] é a criatura mais satisfeita que há: enquanto os gregos [referência tanto para Nietzsche quanto para o projeto de *Obra de Arte Total* de Wagner] desenvolveram o espírito na mesma proporção em que sofriam com o mundo, o filisteu [um antípoda desse *espírito grego*] aumenta sua parvoíce na mesma medida em que sente bem estar”. (Idem p. 226-227). Destarte, para o *autor de Zarathustra*, essa espécie surgida no final do século XVIII, como um tipo de herança da *sociedade de corte*, algo que nos dias atuais poderíamos classificar como *novos ricos*, *celebridades*, ou *algo que o valha, não passava* de herança da ascensão burguesa... – de modo que na perspectiva *destes*, a saber, os *filisteus da cultura*, a arte, por exemplo, era tomada como fonte de tranquilidade e refrigério; posição oposta, evidentemente, à de Nietzsche, uma vez que para ele a *experimentação* e o *trágico* constituíam palavras de ordem. Devemos lembrar ainda que o protótipo *disso* que ficaria conhecido por *filisteu da cultura* nas mãos de Nietzsche, sinônimo de *doença histórica*, era David Strauss. Não por acaso, à época, Nietzsche lança um texto panfletário [Primeira Consideração Extemporânea – *David Strauss, o Devoto e o Escritor*], o qual procurava refutar o autor de *A velha e a nova fé*, texto esse que buscava apoiar-se nas premissas darwinistas; essa crítica gerou barulho, algo que, aliás, já era esperado... – todavia, como lembra Charles Andler, felizmente, ao contrário de toda a polêmica que envolveu a crítica exercida em torno do sucesso da obra de David Strauss, as repostas de apoio não tardaram em aparecer. “Jacob Burckhardt [por exemplo,] deu-lhe uma acolhida cheia de encanto, reconhecendo a superioridade especulativa de seu jovem colega. Reivindicava para si [contudo] o simples mérito de ter formado alguns espíritos capazes de apresentar um enfoque pessoal em matéria histórica”. ANDLER, Charles. **Nietzsche vida e pensamento**: volume I. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2016, p. 593.

⁴⁹ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 13.

⁵⁰ Nosso *fio condutor provisório* será, doravante, constituído pelos *ensaios* que compõem a obra *Diálogo com Nietzsche* de Gianni Vattimo.

vimos acima, a importância que o autor dava à reflexão que girava em torno da *doença histórica*, e o quanto essa compreensão iria influenciar toda a sua trajetória intelectual. Não é à toa, por assim dizer, que o autor das *Extemporâneas* tratou de colocar em evidência o *filisteísmo cultural*... – ademais, acrescenta o autor italiano, o “Filisteísmo é apenas outra maneira de indicar a doença histórica; o problema da definição de uma postura correta diante da história é explicitamente definido, na segunda *Extemporânea*, como o verdadeiro e fundamental problema do espírito moderno”.⁵¹

Ora, se o problema de base dos males que acometem a civilização, como atesta Vattimo, surge, por exemplo, a partir de uma compreensão errônea da *história*, talvez estejamos no *caminho certo* quando optamos por acessar o historicismo nietzschiano pela porta ou pela entrada da *Segunda Extemporânea*. Contudo, devemos observar, logo de saída, que a *doença histórica* é algo que, aos olhos de Nietzsche, não está localizado pontualmente apenas no século XIX, mas, trata-se de um fenômeno que atinge o *ser* [humanidade] em todas as épocas; e, neste sentido, o filósofo tenta oferecer um tipo de *remédio*... – a saber, a “tomada de [uma] posição genérica contra a própria época”,⁵² um tipo de *gesto* que Nietzsche chamou de *Unzeitgemässheit* [extemporaneidade], o qual funcionaria como uma espécie de *antídoto*, isto é, uma droga capaz de resistir e enfrentar essa enfermidade. Para o comentador “a doença histórica é uma espécie de definhamento que se manifesta em uma civilização que, pelo excesso dos estudos e dos conhecimentos sobre o passado, perde toda a capacidade criativa”.⁵³ N’outros termos, significa dizer que uma consciência histórica extremada *mata*, no homem, a *vontade* de criar algo novo. Tal fenômeno se justificaria, entre outras coisas, por conta de uma ampliação nos *métodos investigativos*, a saber, a elaboração de *novos conceitos*, o desenvolvimento de *novos instrumentos de aferição histórica*, e também, uma série de documentos disponíveis sobre épocas passadas; estes, segundo Nietzsche, “reduziram grande parte da cultura a ser simplesmente “história da cultura”, como se vê [por exemplo,] pelos programas dos institutos de

⁵¹ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.13

⁵² Idem

⁵³ Idem

instrução”.⁵⁴ Ao menos é isso que indica a primeira parte da conferência “*Do futuro das nossas escolas*” de 1872.

A propósito, em relação a esse questionamento dirigido às *instituições de ensino*, e, em particular, no que diz respeito à *temática histórica*, como visto acima, vale a pena lembrar que Nietzsche, à época, preparava um *projeto* que consistia na publicação de *cinco livros*. Uma dessas obras, como veremos a seguir, tocava, precisamente, entre outros temas, nesse *ponto específico*. Com o objetivo de levar adiante essa empresa, o autor de *Ecce homo* teve o cuidado de preparar, então, *cinco prefácios*, e, como referido, havia entre os títulos observados, um que se chamava: *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*.⁵⁵ Sabe-se hoje em dia que tais *prefácios* [com exceção desse ao qual nos referimos] não chegaram a ser publicados, o que de certo modo transforma estes *prólogos* em uma espécie de “*reticências*”... – todavia, devemos assinalar, sobretudo em relação aos leitores apressados e incautos, que isso não retira desses textos o seu *caráter autônomo*. Aliás, como defende Süsskind, a *incompletude* evidenciada não faz com que os prefácios devam ser compreendidos como *meros apontamentos*. “Na verdade, a leitura dos textos mostra que eles possuem uma certa autonomia, apresentando as questões concisamente, indicando um caminho a ser seguido. Constituem assim, ao mesmo tempo, indicações e como que esboços concentrados das obras que os sucederiam”.⁵⁶ Ora, essa breve digressão parece bastante oportuna, para não dizer *necessária*, uma vez que reforça um ponto de extrema importância, a saber, a preocupação de Nietzsche, por exemplo, com o modo como a *história* vinha sendo tratada nas *instituições de ensino*. Tal inquietação é bastante significativa, pois, o filósofo alemão nutria uma espécie de “*convicção*”, isto é, ele suspeitava de que a *cura da civilização* perpassava necessariamente por um novo entendimento da *história*, logo, dever-se-ia olhar com algum cuidado para as *instituições de ensino*. Destarte, uma “*revolução*” nesse domínio *exige*, como aponta Nietzsche nesse prefácio, em primeiro lugar, a presença de um *leitor sem pressa*; depois, era preciso que *este* estivesse apto a compreender “o segredo de [que se

⁵⁴ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.14

⁵⁵ Nesse *prólogo* o autor invoca também, um tipo de leitor, a saber, o seu *leitor ideal*, o qual deveria ser, antes de tudo, *calmo* e *desapressado*; como se sabe, tal exigência *percorre* a trajetória intelectual do filósofo alemão, e pode ser confirmada em passagens como: *Aurora* §5; o prólogo de *Genealogia da Moral* § 8; e nos últimos escritos [AC/AC §52].

⁵⁶ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio de: NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, p. 9-10.

deve] ler nas entrelinhas”.⁵⁷ Mais adiante, isto é, ainda nesse mesmo prólogo, Nietzsche nos brinda com uma passagem lapidar, onde, depois de invocar o seu *leitor ideal*, a saber, um indivíduo distanciado de sua própria época, declara:

Se o leitor (...) achar que só é necessário um pulo ligeiro, um ato bem-humorado, [isto é], se considerar que se alcança tudo o que é essencial com uma nova ‘organização’ decretada pelo estado, então devemos temer que ele não tenha chegado a entender o autor, nem o problema propriamente dito. Por fim, dirigi-se ao leitor [ideal] a terceira e mais importante exigência: a de que ele não se intrometa de modo algum, à maneira do homem moderno, e não traga para a leitura a sua ‘formação’, algo como uma medida, como se com isso possuísse um critério para todas as coisas.⁵⁸

Em suma, o *problema da formação*, embora estivesse na pauta do dia e fosse algo mais do que *urgente*, sobretudo, no que diz respeito à *temática histórica*, era apenas mais *um*, entre tantas outras questões ligadas aos *problemas da cultura*.

De todo modo, Nietzsche considerava que a *doença histórica* era uma patologia grave, na medida em que tinha como uma das suas principais características o trabalho de sapa; isto é, ela minava as defesas individuais [paralisia, inação, etc.] e, por extensão, abarcava também os povos e as sociedades, pois, tentava *destruir*, entre outras coisas, a capacidade humana de *esquecer*... – o *esquecimento*, como veremos, é algo precioso a Nietzsche.⁵⁹ O filósofo alemão considerava, por exemplo, que os animais seriam os únicos seres *felizes*, afinal, *eles* eram dotados de uma ampla capacidade de *esquecimento*, ou seja, conseguiriam viver o mais *puro presente*, por conta da *falta de memória*. Em outras palavras, a ausência da recordação torna o *presente* [para os animais] uma *experiência impar*, pois, não há receio em arriscar, em ousar, e, no limite, não existe qualquer reprimenda capaz de impedir o ato de *criar*. Assim, desse modo, o *esquecimento* se apresenta, em Nietzsche, como signo de *felicidade*. Tanto é que ele aponta *isso* já nas linhas iniciais da *Segunda Extemporânea* – Da utilidade e desvantagem da história para a vida:

⁵⁷ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio de: NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, p. 32.

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, p. 32

⁵⁹ Retomaremos o *esquecimento* no capítulo 4.

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante, não conhecendo por essa razão nem a melancolia nem a tristeza. Este é um espetáculo duro para o homem, este mesmo homem que vê o animal do alto da sua humanidade, mas que inveja por outro lado a felicidade dele – pois este homem só deseja isto: viver como animal, sem tristeza e sem sofrimento; mas ele o deseja em vão, pois não pode desejar isto como o faz o animal.⁶⁰

Como visto, o homem, ao contrário dos animais, é aquele que consegue acumular recordações, guardar lembranças, enfim, é alguém que usa a *memória* em benefício próprio. Todavia, o *mau uso* desse recurso [doença histórica] é visto por Nietzsche como um dos principais males da civilização; isto é, o homem, na medida em que “*vive*” atrelado tanto ao passado quanto ao futuro, *adoece*... – significa dizer que Nietzsche, enquanto uma espécie de *médico* ou *crítico da história* [duas máscaras assumidas pelo filósofo, as quais *ressoam* entre si], observa, avalia, e efetua um diagnóstico: reside aí, nessa *relação com o passado*, precisamente, boa parte da *causa* da angústia e do sofrimento humano. Logo, poderíamos arriscar que há, por parte dos animais, uma espécie de “vantagem” sobre os homens, visto que estes “conduzem” sua existência sem qualquer tipo de parâmetro temporal, ou ainda, “dispensam” todo tipo de compromisso com o passado, bem como, qualquer cerceamento imposto no presente pelo futuro.

No fundo, é como se Nietzsche estivesse – através desse exemplo do mundo animal – tentando dar um *alerta* à humanidade, isto é, dizendo que ao homem também fora dada essa *dádiva*, essa oportunidade, a saber, essa possibilidade do exercício do *esquecimento*, porém, uma vez que essa prática ou esse hábito salutar não se dá no homem de modo tão óbvio como ocorre aos animais, é necessário, por assim dizer, *cuidado*. Em outras palavras, Nietzsche reitera que é preciso: *esquecer*; há que se laborar, então, em busca do *esquecer*... – portanto, quando o homem faz uso dessa “dádiva”, isto é, quando ele se *esquece* dos passados, e põe em suspensão a memória do futuro, *ele* consegue, ao mesmo tempo, elevar-se a um determinado grau de *felicidade*. Como diz Nietzsche: “Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre

⁶⁰ HL/Co. Ext. II §1 p. 70 - *Escritos sobre História* - tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho.

um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes”.⁶¹

Destarte, devemos admitir que para o filósofo alemão, a *relação* entre uma *felicidade nova*, a saber, aquele afeto que impulsiona os indivíduos a continuar vivendo, e o *esquecimento*, é algo de fundamental importância. Quer dizer, mesmo dotado de um *esquecimento* distinto daquele que os animais possuem, um tipo de *esquecimento menor*, isto não significa que tal afeto não seja importante à manutenção da vida. Aliás, é precisamente por conta desse *esquecimento*, o qual funciona como antídoto ou remédio, algo capaz de aplacar o trabalho oculto da *doença histórica*, que o homem se sente capaz de ousar, de arriscar, e de *criar* novas formas de vida; n’outros termos, é impulsionado pelo *esquecimento* que o homem se *reinventa* permanentemente. Não é por acaso, como vimos acima, que o filósofo alemão inicia a *Segunda Intempestiva* com um belíssimo “canto de adoração”, uma espécie de *ode ao esquecimento*, algo até então inaudito, pois, reconhece de maneira poética, a *felicidade dos animais*.

Como visto, essa relação que envolve por um lado a memória como *doença*, e, por outro, o esquecimento como *cura*, carrega nas suas entranhas outros dois elementos, a saber, a *paralisia* e a *ação*. Logo, se *toda ação exige esquecimento*, como diz Nietzsche, então, por uma questão de lógica, o homem que padece de *filisteísmo cultural* [doença histórica], isto é, alguém incapaz de *esquecer* e que *sofre* profundamente por lembrar a todo instante do passado e do futuro, é também um *ser* impedido de *agir*... – logo, o *filisteu da cultura*, ao contrário do *homem de ação*, tem como sinal característico a *inação*. Em suma, o que se percebe de um modo geral é a apresentação de um *corpo biológico* doente, visto que sofre de *hipertrofia da memória*, e, no instante seguinte, por conta da “contaminação”, o surgimento de um *corpo político* adoecido.

Agora, antes de seguirmos, faremos um pequeno “*desvio*” de *rota*... – este se faz necessário, uma vez que esse protagonismo da *memória* aparece para Nietzsche como substrato da *tipologia ressentida*,⁶² ou seja, o *homem ressentido*, produto da elevação das forças reativas sobre as forças ativas (as quais veremos com mais detalhes daqui a pouco), ou ainda, símbolo de uma vitória, a saber, o êxito

⁶¹ HL/Co. Ext.II – §1 p. 74 - RRTF

⁶² A relação da memória com a tipologia ressentida, percebida pelo *Nietzsche historiador* aparecerá novamente; todavia, lá, no capítulo quarto, será diagnosticada pelo *Nietzsche psicólogo*.

dos fracos na moral, é, no fundo, também, efeito da *hipertrofia da memória* que provoca, então, uma paralisia, ou ainda, é responsável pela *inação* tanto do *indivíduo* quanto do *corpo social*.

*Sobre o homem do ressentimento*⁶³ – a partir de Nietzsche, Deleuze dirá que: “o ressentimento é o triunfo do fraco enquanto fraco, [a saber,] a revolta dos escravos e sua vitória enquanto escravos”.⁶⁴ Significa dizer, então, que o fato de *vencer* não faz com que o fraco se torne forte, ou, tampouco abandone sua condição de escravo; todavia, a posição das partes é algo passível de *reversibilidade*... – basta olharmos para o forte: *este* só é vencido quando abandona sua posição guerreira, isto é, quando deixa de lado a batalha que, na sua perspectiva, envolve *bons* e *ruins*, e aceita a disputa espiritual que é operada na linguagem pelos sacerdotes através das noções de *bom* e *mau*. Nesse ringue, um tipo de arena espiritual, *não há*, segundo Nietzsche, quem possa vencer os *sacerdotes*. Temos aí, então, duas categorias, as quais podemos distinguir facilmente: de um lado a *aristocracia guerreira* que fora cooptada, e do outro a *casta sacerdotal*. Enquanto a primeira esbanja saúde, seiva, e vida transbordante, a segunda pode ser reconhecida pelo ódio, o olhar impotente que condena tudo que é viçoso e saudável, enfim, percebe-se ali o rancor e a *voz do ressentimento*.

Como mencionado, para Nietzsche *o sacerdote é o pior dos inimigos*, pois, faz brotar a partir da impotência, o ódio, o veneno e a sagacidade calculada. Tanto que na *Genealogia da moral* Nietzsche afirma: “Na história universal, os grandes odiadores sempre foram os *sacerdotes*, também os mais ricos de espírito – [de modo que] comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece”.⁶⁵ Destarte, quando o forte aceita a *má consciência* inventada pelo fraco, ele, no fundo, passou por um *processo de reversibilidade*, isto é, deixou de ser forte e se tornou, ele também, um fraco.

Embora Nietzsche trate dessa questão em pontos variados de sua obra, encontramos no *Crepúsculo dos ídolos* um bom exemplo desse *processo*, o qual é visto como uma espécie de *domesticação*; esta, por seu turno, se apoiava no discurso do medo, no emprego de métodos violentos, enfim, dava-se um *sentido* para a dor, o qual atendia aos interesses da *casta sacerdotal*. O que permite supor

⁶³ O tema do *ressentimento* voltará, porém, n’outra abordagem, i.e, por meio um novo entendimento do que seria a *psicologia* para Nietzsche.

⁶⁴ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 55.

⁶⁵ GM/GM I § 7 p. 23 – grifo nosso.

que a nossa *nobre cultura* fora moldada *não* por uma elevação reflexiva, mas, principalmente, pelo uso de recursos como a crueldade e o castigo.

Na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta louca” eram caçados em toda parte – foram “*melhorados*”, por exemplo, os nobres germanos. Mas que aparência tinha depois esse germano “melhorado”, conquistado para o claustro? A de uma caricatura de homem, de um **aborto**: tornara-se um “**pecador**”, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “**cristão**”... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado”...⁶⁶

Destarte, o *homem do ressentimento*, então, é uma espécie de configuração, ou substrato que forma a base dessa *atmosfera ressentida*; logo, o sacerdote, a sua horda de escravos vitoriosos, e também esse *forte* que passara por um *processo de reversibilidade* e que agora se vê como cristão, e que, aos olhos de Nietzsche, não passaria agora de um fraco, compõem essa *nova ordem*. É preciso notar ainda que o *homem do ressentimento*, por exemplo, em Deleuze, é uma espécie de *cão raivoso*... – isto é, seus latidos e sua “*reação*” se voltam contra os seus *traços mnêmicos*; quer dizer, seus ataques e suas investidas se dirigem *não* contra uma *excitação externa*, mas, atingem de modo preciso, algo no âmbito interno. No limite, o *homem do ressentimento* é alguém incapaz de distinguir a *excitação externa* desses *traços mnemônicos*, e, desse modo, não consegue acionar a sua *reação*. Nas palavras de Deleuze: “O que caracteriza o homem do ressentimento é a invasão da consciência pelos traços mnêmicos, a subida da memória para dentro da própria consciência”.⁶⁷ Em síntese, dirá o filósofo francês, quando as *forças reativas* preponderam sobre as *forças ativas* temos como consequência um *indivíduo/sociedade* que apresenta como sintoma a *hipertrofia da memória* [doença], ou ainda, a incapacidade de *esquecer*. Portanto, o *homem ressentido* é a pura representação dessa tipologia, isto é, alguém privado da potência ativa de *esquecer*. Nele a memória toma de assalto o proscênio, uma vez que há a *incapacidade de esquecer* qualquer coisa, e essa incapacidade é, ao mesmo tempo, uma doença *biológica, social, psíquica, política, e histórica*. Ainda nesse mesmo tópico, o qual trata da *tipologia do ressentimento*, Deleuze dirá ao final: “Percebe-se onde Nietzsche quer chegar: fazer uma psicologia que seja verdadeiramente uma

⁶⁶ GD/CI VII Os melhoradores da humanidade §2 p.50 – grifo nosso.

⁶⁷ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 54.

tipologia, [isto é] fundar a psicologia ‘no plano do sujeito’. Mesmo as possibilidades de uma cura serão subordinadas à transformação dos tipos (inversão e transmutação)”.⁶⁸

Pois bem, aceita a contribuição de Deleuze acerca do *ressentimento*, retomamos novamente nossa *trajetória*... – gostaríamos de *reforçar*, porém, que essa *inação*, produto da *doença histórica*, não se dá apenas em função da *memória do passado*, isto é, em torno de algo que *aconteceu*, mas, ela se manifesta, sobretudo, em virtude de uma recordação permanente do *futuro*, a saber, uma lembrança das coisas que “irão” ocorrer. Tanto que na segunda dissertação [“Culpa”, má consciência e coisas afins] da *Genealogia da moral* §1, Nietzsche fala da capacidade humana de *fazer promessas*, e o quanto *ela* se mostra nociva na medida em que estabelece um forte vínculo com o *futuro*; ou seja, a *memória do futuro* provoca um atrelamento tão forte com o *vir-a-ser*, que o efeito é algo previsível, isto é, desenvolve-se ali uma espécie de *paralisia* no presente.

Em outras palavras, significa dizer que: ao não se *esquecer* do futuro, o indivíduo se sente incapaz de *agir* [criar] no presente, e o motivo, como visto, é exatamente esse vínculo com o porvir. Vejamos, então, a passagem d’ *A genealogia da moral* em que o filósofo alemão não apenas faz um elogio do *esquecimento* [cura], mas, sobretudo, efetua uma denúncia: a *memória do futuro* enquanto *doença*. A memória *porvir* é, por assim dizer, um *efeito* da capacidade humana de *prometer*.

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência (...). [Todavia, para que essa força atue é necessário algum *cuidado*... – deve-se:] fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; [isto é, deve-se buscar] um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo (...) – eis aí a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.⁶⁹

⁶⁸ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 55 - Como já citado, a importância de uma *nova ciência da subjetividade* e também a relação dessa *nova ciência* com o *sentido histórico*, é algo que será tratado nos capítulos seguintes.

⁶⁹ GM/GM II §1 p. 43

Como visto, a problemática que envolve a *memória*, seja ela do passado, ou mesmo do futuro, aparece também nos escritos da denominada *fase madura* do autor, período em que o filósofo se dedica às questões de ordem moral.

Vimos até aqui que o *primeiro escrito* em que Nietzsche aponta para os *problemas da civilização*, pelo menos de um modo mais abrangente, foi a *Segunda Extemporânea*; vimos também que, embora as soluções apontadas por ele, à época, ainda estivessem manchadas tanto pelo wagnerismo quanto pela filosofia de Schopenhauer, isto é, indicassem resoluções de *ordem estética*, já havia na época uma *preocupação* que iria marcar toda a sua trajetória intelectual, a saber, Nietzsche compreendia que qualquer que fosse o *caminho* a ser seguido no sentido de tratar as dores e os males da civilização, este deveria, necessariamente, passar pela *questão histórica*. Razão pela qual ele questionou, inclusive, os *estabelecimentos de ensino*. Soubemos também que ao investigar a *doença histórica*, entendida também como *filisteísmo cultural*, o filósofo percebeu que havia na base dessa problemática um *jogo* que envolvia fortes e fracos, senhores e escravos, enfim, um combate agressivo entre a *aristocracia guerreira* e os *sacerdotes*; isto é, predominava uma movimentação dicotômica, um tipo de tensão binária, por assim dizer, entre *potências*, a qual teria sido “vencida” [ao menos nos últimos milênios] pelas *forças reativas* representadas pelo *homem do ressentimento*.

Ora, o quadro que se desenhou até aqui sugere, para sermos mais precisos, que havia um verdadeiro embate entre as *forças ativas* e as *forças reativas*; é esta, pelo menos, a posição indicada por Deleuze. De modo que o *esquecimento* surge em Nietzsche, como visto, enquanto uma espécie de saída, um antídoto, enfim, uma forma de *cura* diante da *doença histórica*... – aliás, *ele* se inscreve como *força ativa*, na medida em que promove a *ação* em detrimento da *inação*. Contudo, se o que está por trás da *doença histórica* e seus desdobramentos negativos [como, por exemplo, o *ressentimento*, o ódio e a vingança], e também do *esquecimento* e seu desenvolvimento positivo [como é o caso da *criatividade* que possibilita uma *reinvenção* permanente do homem,] são as *forças*, quer dizer, um balanço constante de potências que se enfrentam num combate inesgotável [agônico], cumpre a essa pesquisa, ainda, passar em revista sobre tais domínios, *antes* de prosseguirmos.

Forças ativas e forças reativas – A fim de que possamos compreender um pouco melhor o protagonismo das *forças* em relação aos rumos “tomados” pela *civilização*, pautar-nos-emos de um lado pela *leitura singular* de Deleuze, afinal, sua

filosofia não apenas fora atravessada de ponta a ponta pelos textos de Nietzsche, mas, como se sabe, o filósofo francês também abordou, entre outros temas, o papel decisivo das *forças* na filosofia de Nietzsche; de outro, ouviremos os comentários de Marton, a qual vê as forças enquanto uma *pluralidade*.

Pois bem, em se tratando de *forças*, talvez o primeiro aspecto a ser observado, isto é, aquele que merece alguma atenção logo de saída, seja, exatamente, o “fato” de que as *forças* aparecem no texto nietzschiano poucas vezes de modo nítido, ademais, surgem de maneira *pulverizada*. Segundo Marton: “Poucos são os textos em que Nietzsche fala explicitamente a respeito da força e, por vezes, emprega força (*Kraft*) e potência (*Macht*) como termos intercambiáveis”.⁷⁰ Deleuze, porém, tratou de agrupar as considerações explícitas e também as passagens veladas de Nietzsche acerca das *forças*, o que, de certo modo, facilita nosso entendimento. Depois, como mencionado, é preciso entender que o fenômeno das *forças* é algo que ocorre através de um *jogo*, isto é, numa *dinâmica* que se impõe através da *relação*; de modo que “a força só existe no plural; não é em si mas em relação a, não é algo, mas um agir sobre”.⁷¹ Desse modo a *existência* das forças só se *efetiva* na medida em que elas entram em conexão. Portanto, “quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte, agindo e resistindo umas em relação às outras”.⁷² Devemos observar também que *não há* uma *força vencedora*, a saber, aquela que teria aniquilado a *força contrária*, e, por extensão, colocado um fim nessa *disputa*; nem tampouco existiria uma *força perdedora*, a qual teria sucumbido pela vitória da *força vencedora*. Ou seja, “seu querer-vir-a-ser-mais-forte impede que cesse o combate”.⁷³ Assim, temos uma espécie de *torneio*, o qual pressupõe a participação de *ambas*, segundo Deleuze. Nessa perspectiva, então, há uma tensão permanente entre tais *potências*, de modo que, enquanto uma força *comanda* (força dominante) a outra *obedece* (força dominada). Tanto que Deleuze atesta: “As forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, [contudo] distintas das que comandam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar”.⁷⁴ Logo, tanto a *obediência* quanto o *comando* se constituem como

⁷⁰ MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 238.

⁷¹ Idem

⁷² Ibidem, p. 239

⁷³ Idem

⁷⁴ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 21.

atributos *nobres* daqueles que participam da *competição*... – destarte, seria errôneo pensar que uma *força de comando* deveria ser, necessariamente, uma *força ativa*. Aliás, a *história do ocidente* mostra exatamente o contrário, pois, as *forças reativas*, aos olhos de Nietzsche, tem exercido seu domínio, sobretudo, nos *últimos milênios*.

De todo modo, a dúvida permanece: afinal, o que são as *forças ativas* e as *forças reativas*, as quais, como vimos, estão por *trás*, tanto da *doença histórica*, responsável pela *paralisia* [inação], quanto, pelo *esquecimento*, que, segundo Nietzsche, constitui uma fonte de *cura* na medida em que promove a *ação*? Talvez tenhamos que assinalar, antes de arriscar uma resposta mais consistente, que o grande feito de Nietzsche foi, precisamente, desvelar as *forças ativas*, potências ligadas ao *corpo*, mas que até então, encontravam-se “encobertas”. Na interpretação de Deleuze: “O verdadeiro problema [desvelado e apontado por Nietzsche] é a descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias reações não seriam forças”.⁷⁵ Ou seja, mesmo as *forças reativas*, responsáveis pela manutenção da vida e ligadas à *consciência*, como veremos a seguir, dependem da ação das *forças ativas*, as quais estão vinculadas totalmente ao *corpo*. Ainda de acordo com Deleuze: “As forças inferiores [entendidas aqui como “*secundárias*”,] definem-se como reativas [isto é, são exercidas do seguinte modo:] preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade”.⁷⁶ Quer dizer, estas não seriam *primárias*, ou ainda, *atuariam* hierarquicamente sob a tutela da efetividade da *força ativa*, a qual, como visto, só atua em conjunto com a *força oposta*. O que não significa que não haja *nobreza* nessa função de conservação. Tal ideia se mostra transparente na *Genealogia da moral* quando seu autor, não apenas dá indicações do que seria a *vida* na sua concepção, a saber, *vontade de potência*⁷⁷, mas, liga esse conceito à noção de *forças*, e, sobretudo, a sua própria *descoberta*... – as *forças ativas*:

⁷⁵ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p.22

⁷⁶ *Ibidem*, p. 21

⁷⁷ Optamos pela expressão *vontade de potência* no que se refere ao termo *Wille zur Macht*. Nossa escolha se justifica por razões de ordem filológica [revisão crítica dos filólogos Colli e Montinari] e também conceitual [*A doutrina da vontade de potência em Nietzsche* – Muller Lauter]. O termo alemão *Wille*, aqui, não diz respeito à *vontade* no sentido moderno, a saber, uma faculdade do espírito que indicaria a carência de algo que *não se tem*... – não. Trata-se, por assim dizer, de uma disposição, uma inclinação, enfim, um *impulso* em direção a [*der zu*] algo que já se *tem*, isto é, um impulso em direção a *Macht* [potência], ou, se quisermos, *vontade de mais vida*. Portanto, acompanhamos a posição de Scarlett Marton que afirma: “A meu ver, traduzi-la por vontade de poder, como preferem alguns, pode induzir o leitor a graves equívocos. Dentre eles, está o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político, contribuindo assim para reiterar as apropriações

Com isso, porém, a essência da vida é equivocada: [a saber,] sua *vontade de potência*; com isso, é ignorada a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas, a cujo efeito, somente, se segue a “adaptação”; com isso, é negado no organismo [biológico ou social] mesmo o papel dominador dos supremos funcionários, nos quais a vontade de vida aparece como ativa e conformadora.⁷⁸

Na interpretação de Deleuze, então, é como se nós tivéssemos fechado, por muito tempo, as portas às *forças espontâneas* [ativas]; teríamos, segundo ele, negado as únicas forças capazes de engendrar o novo, a *criação*, a *reinvenção da vida*, enfim, teria havido, na história do ocidente, uma permanente *denegação da vida*, e, por extensão, uma depreciação do *corpo* e das *forças ativas*. Como visto no trecho cima, o filósofo alemão não apenas adjetivou as *forças ativas*, mas, sobretudo, fez uma denúncia velada da soberania, e da primazia das *forças reativas* [ligadas à adaptação], as quais foram responsáveis, por exemplo, pelo engendramento do pensamento *platônico-cristão*. Deleuze, porém, reconhece a dificuldade que há em tentarmos caracterizar as *forças*, principalmente, as *forças ativas*. Aliás, no que diz respeito às *forças ativas*, essa tarefa é ainda mais árdua e difícil; tal dificuldade se impõe por conta desse *primado da consciência*, o qual fora produto do *socratismo*... – afinal, depois de dois milênios de reinado da consciência e de hegemonia do intelecto, em detrimento da marginalização do *corpo*, anunciar as *forças ativas* [corpo] é algo complexo, se comparado ao entendimento das *forças reativas* vinculadas à *consciência*. Como atesta o filósofo francês: “Sem dúvida é mais difícil caracterizar essas forças ativas. Por natureza elas escapam à consciência: “A grande atividade principal [porém] é inconsciente””.⁷⁹

De modo que a cisão do *corpo* em “dois elementos”, a saber, *corpo* e *consciência*, serviu de base para que o homem pudesse edificar sua *moral*... – Enquanto o primeiro elemento é tomado como *negativo*, visto que é passageiro e passível de corrupção, portanto, associado ao conceito de *vir-a-ser*, o segundo foi

nazistas do pensamento nietzschiano”. (MARTON. **Nietzsche, filósofo da suspeita**, p. 40). Distanciamos-nos, então, da expressão *vontade de poder* trazida e defendida por alguns tradutores e comentadores, como é o caso de Oswaldo Giacoia, o qual declara: “Optei por vontade de potência, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche”. (GIACOIA NT, p. 51-52 in MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 2.ed. São Paulo: Annablume, 1987).

⁷⁸ GM/GM II §12 p. 315 - RRTF

⁷⁹ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 22

entendido como *positivo*, ou seja, ele é fixo e estaria vinculado, por assim dizer, àquilo que sempre é, ao eterno, verdadeiro e divino, a saber, o *ser*. No entanto, é a partir do esgotamento dessa “lógica”, representada pela *morte de Deus*, e responsável pelo surgimento do niilismo passivo, que Nietzsche oferece uma *nova proposta...* – *esta*, por seu turno, se mostra firme e incisiva contra esse entendimento que situa o *corpo* como algo rebaixado diante da *consciência*. Tanto que Deleuze dirá: “Chamar a consciência à modéstia necessária, é tomá-la pelo que ela é: [portanto, entender em que medida a consciência] é um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e, da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual [é urgente]”.⁸⁰ Portanto, a consciência não é nada, senão, mero *signal* das forças que jogam sem cessar, enfim, potências que atuam livremente no *corpo*. Em suma, o que *existe*, para Nietzsche, é o *corpo*, logo, a *consciência* é apenas um derivativo, algo secundário e posterior, enfim, apenas um *sintoma...* – seu império, portanto, teria sido o *efeito* de uma concepção que havia colocado o *corpo* entre parênteses; é contra esse pensamento, então, que o filósofo alemão se insurge.

Não é por acaso, então, que Deleuze, em seu comentário, tratou de *recuperar* a ideia de Spinoza, a qual apontava para uma inversão da lógica vigente. De acordo com o filósofo francês: “Spinoza abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia. Nem mesmo sabemos o que pode um corpo dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso mas não sabemos de que é capaz um corpo. Quais são suas forças nem o que elas preparam”.⁸¹ Portanto, a própria *consciência*, enquanto sintoma, jamais poderia se constituir sem que pudesse, de algum modo, “cavalgar” sobre esse *desconhecido*, a saber, o *corpo*. Agora, se levarmos isso tudo em conta, não parece difícil perceber que Nietzsche, de algum modo, “seguiu” os passos de Spinoza ao subverter a *lógica vigente*, isto é, tratou de retirar a *consciência* de seu trono, e “atribuiu” esse lugar ao *corpo*.

Numa espécie de “primeira conclusão”, diríamos que a *reatividade*, como já mencionado, constitui uma “atividade” de “segunda ordem”, responsável pela adaptação e pela conservação, portanto, algo fundamental à vida, mas que, mormente, tem proporcionado o velamento, a obnubilação e, até mesmo, certo escurecimento de *algo* tão importante à vida quanto a própria *reatividade*, a saber, a

⁸⁰ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 21

⁸¹ Spinoza apud Deleuze (1976, p. 21).

força ativa. Aliás, como citado acima, seria precisamente essa, a força ativa, uma das grandes “descobertas” de Nietzsche. Vimos também, que a depreciação da *atividade* em favor da *reatividade* justifica-se pelo fato das *forças ativas* estarem comprometidas “menos” com a *preservação*, e muito mais com a *expansão*, com *novas formas de existência*, enfim, com a *renovação* e a permanente *reinvenção da vida*; mesmo que para isto seja necessário levar a vida ao seu limite. Aliás, se pudéssemos resumir as *forças ativas* numa só palavra, talvez esta fosse: *risco*. Diríamos ainda que essa falta de intimidade com a *vida mesma* configura, por assim dizer, um dos motivos pelo qual Nietzsche considera que a civilização *socrático-platônico-cristã-cientificista* desconhece a *vida* e a sua *vontade de potência*, afinal, trata-se de uma crença voltada para a *negação da vida*, isto é, algo inclinado para julgar, condenar, e, no limite, *rebaixar a vida*... – tal *denegação*, evidentemente, constitui, de alguma forma, um tipo de *niilismo*. A fim de que não haja confusão, talvez fosse interessante ressaltar que *conservar a vida*, nessa perspectiva, não significa necessariamente *afirmá-la*, mas, trata-se de *manter* uma *existência* empobrecida, cristalizada, depauperada, enfim, comprometida não com a *vida mesma*, mas, compromissada com os reclamos de toda sorte de *Absolutos*. Por fim, na base dessas *duas tendências*, a saber, uma que clama pelo domínio, pela transformação, pela *afirmação da vida* [ação] e outra que preza pela *negação da vida*, a ponto de provocar a paralisia e a falta de ação, estão, em permanente atividade, tanto as *forças ativas* quanto as *forças reativas*.

Muito bem, uma vez esclarecido que as *forças ativas* e *reativas* operam diretamente nos “bastidores” de corpos biológicos e também sociais, o que permite supor que, através de uma linha de continuidade estas seriam responsáveis pelas *perspectivas avaliativas* que engendraram os *valores* ao longo da *história*, voltamos à *Genealogia da moral*, precisamente no instante em que Nietzsche falava da *memória do futuro*. Vimos anteriormente que esse atrelamento com o *vir-a-ser* pode ser tão prejudicial ao homem quanto o vínculo doentio com o pretérito [*memória do passado*]; em ambos os casos, porém, o *esquecimento* é apontado por Nietzsche como *fonte de cura* e de *renovação da vida*.

Entretanto, devemos notar que assim como a *memória do passado* se mostra importante para vida em alguma medida, isto é, desde que não haja um *excesso de memória*, assim também ocorreria em relação à *lembrança do futuro*; pois, *esta* atua diretamente enquanto *ponto de sustentação* de toda forma de *contrato social*.

Todavia, não obstante *acordos* e *contratos* sejam amparados pela lembrança do *vir-a-ser*, condição necessária a todo tipo de tentativa de *organização social*, há, nesse exercício, um *perigo escondido*... – a ameaça de que o indivíduo se *disperse* diante de uma profunda *fixação* naquilo que *virá*. Destarte, o que Nietzsche pretende mostrar é que a *memória* em excesso [tanto para *frente* quanto para *trás*] faz com que o homem, por um lado, *adoeça* em função do *compromisso com o passado*, mas, essa mesma patologia ressurgue quando o homem abandona o *presente* a fim de atender, de forma desmesurada, as *expectativas do futuro*.

Por tudo o que dissemos até aqui, não parece nada difícil perceber que há, na *história*, um caráter profundamente paradoxal. Ou seja, a *consciência histórica* pode, por um lado provocar a *paralisia*, mas, por outro, ela também pode servir de *motor* [“força motriz”], na medida em que, ao ficar *suspensa*, permite que o *novo* [a-histórico] apareça. Portanto, só assim, isto é, através desse *fluxo* ou por meio desse *movimento*, o homem pode atuar historicamente de *modo criativo*; é quando, então, ele se libera do passado e de todo tipo de *dever teleológico*... – N’outros termos, trata-se do *instante* em que esse homem se *desamarra do processo* a fim de servir à vida, sem, no entanto, sair desse mesmo *processo*... – quer dizer, quando pelo mesmo movimento, isto é, ao mesmo tempo, ele *sai*, embora esteja ainda *ligado* ao *tempo histórico*. Como atesta Vattimo:

A consciência de si como um momento transitório de um processo, como ponto imerso em um fluxo que do passado conduz ao futuro, como resultado daquilo que foi e etapa preparatória para o caminho daquilo que será – tudo isso é próprio da doença histórica e, paradoxalmente, elimina toda a capacidade de “fazer” história, que é a capacidade de se **eleva** **acima do processo**, decidindo e acreditando na própria decisão.⁸²

O comentador sugere ainda que uma *ação histórica* mais efetiva tem sido impossibilitada, de um lado, pela “consciência” doentia que ampara a ideia de uma espécie de fluxo perpétuo, como visto acima, o qual ruma a caminho de certa *finalidade*; de outro, essa mesma *ação* encontra-se impedida por aqueles que distorcem o entendimento histórico. Afinal, “quem não compreende quanto a história é brutal e sem sentido tampouco poderá compreender o impulso para dar um sentido à história”.⁸³ Aqui Vattimo se refere, evidentemente, àqueles devotos do *fato*

⁸² VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 14 - grifo nosso

⁸³ Ibidem, p. 15

histórico, os quais se submetem ao devir e às suas leis, isto é, indivíduos que fazem “apologia das coisas como elas são”.⁸⁴ Mais adiante ele completa:

Ver-se como uma etapa de um processo encaminhado para um fim que transcende os indivíduos é apenas uma tentativa de encontrar um significado dado na realidade das coisas, enquanto o único significado possível [aliás, aquilo que de fato, deveria nos *interessar*] é aquele que o homem se atribui com a própria criatividade.⁸⁵

Pois, quando o *indivíduo da decisão* age assim, isto é, de *modo criativo*, livre, por assim dizer, de qualquer compromisso histórico, *ele* reinventa a vida; ou seja: está a agir a *serviço da vida*. Um indivíduo que age desse modo é, aos olhos de Nietzsche, o mesmo que se pergunta frequentemente: *isto*, ao qual me refiro, este algo com o qual estou lidando, *compõe* ou *não compõe* a vida? Em suma, seus gestos e suas ações atendem uma *ética* que se pauta pela vida [vontade de potência], portanto, jamais irá atender aos reclamos de qualquer forma de *Absoluto*.

Embora tenhamos tentado esquadrihar do melhor modo possível a *doença histórica*, a qual se traduz em *filisteísmo cultural*, portanto, um problema da civilização, não podemos esquecer que Nietzsche agrupa no conceito de *doença histórica*, as mais variadas formas de *historicismo*, como por exemplo:

Aquele, mais típico do século XIX, que vê a história como desenvolvimento necessário para um fim (seja este autoconsciência do espírito absoluto [Hegel], a sociedade sem classes [Marx] ou, genericamente, o “progresso da humanidade” [Comte]), até aquele, mais astucioso, que se limita a sublinhar a relatividade histórica de toda obra do homem e seu caráter transitório: [todavia] o que constitui a *doença histórica* é, de fato, a impossibilidade de transcender de alguma maneira **o processo**, quer este tenha ou não um sentido abrangente.⁸⁶

A *doença histórica*, então, não passaria de uma espécie de degeneração ou empobrecimento da civilização, a qual é caracterizada, sobretudo, por um *exagero* nessa relação do homem com o tempo; esse envolvimento doentio, no entanto, faz com que o homem se sinta, de alguma maneira, impedido de ousar, de arriscar, enfim, de “*transcender*”.

Poderíamos dizer que a *doença histórica*, ou, o início desse *drama* se deu, propriamente, quando o homem um dia percebeu [*“em si”*,] que havia aprendido a

⁸⁴ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 15

⁸⁵ Idem

⁸⁶ Idem – Grifo nosso.

“dizer *es war* [foi], [ou seja, *ele*, então,] reconhece, [num dado momento], que tem um passado [e também um futuro,] com o qual deve [necessariamente] entrar em relação”.⁸⁷ Tal conexão, como vimos, tem se mostrado *danosa* em vários períodos da história, isto é, a *consciência histórica* [*sadia*, aquela idealizada por Nietzsche ao modo dos *gregos pré-socráticos*] deixou de servir o homem para ser *servida* em nome de uma *finalidade*, principalmente, depois do *socratismo*... – Contudo, devemos ressaltar mais uma vez que essa relação doentia com a memória, enquanto um *problema do historicismo*, pertence ao *homem como tal*, logo, não se trata de um acometimento que se abateu apenas sobre o homem do século XIX, e, tampouco, teria tomado de assalto qualquer outra época em particular.

Vattimo acrescenta ainda que há um apontamento de Nietzsche, datado da fase da *Segunda Extemporânea*, em que o filósofo afirma: “Os semideuses sempre viveram antes, a geração presente é sempre a degenerada”.⁸⁸ Embora tal afirmação seja no mínimo *curiosa*, afinal, confere ao *passado* uma força e uma legitimidade ao modo das *proposições metafísicas*, o que o filósofo alemão pretende dizer é que de um modo geral “só se reconhece o valor de uma experiência depois que ela chega ao fim e passou”.⁸⁹ Assim, a excentricidade dessa expressão se justifica, precisamente, por seu caráter *paradoxal*... – quer dizer, se por um lado a filosofia de Nietzsche desenvolve uma *crítica do passado* [e também do futuro], a fim de mostrar que o *atrelamento* com o pretérito e também a relação com o porvir *não* deve prejudicar [no presente] a *ação* e a *força criativa* do homem, a qual advém do *esquecimento*, por outro, essa frase “*vê*” naquilo que já passou [passado] um “caráter, aparentemente oposto, [a saber, o entendimento] do paraíso perdido”.⁹⁰ Nessa perspectiva, tanto o *passado* quanto o *vir-a-ser* passariam a ser vistos como *protagonistas do presente*... – de todo modo, seja no papel de “*juiz*”, o qual tenta interferir nas decisões humanas do presente, seja como um “*lugar*”, isto é, um espaço paradisíaco [concepção de *paraíso perdido*], uma coisa é *certa*: em *ambos* os casos ocorre um *esvaziamento do tempo presente*; o qual é tomado por Nietzsche como *doença histórica*.

⁸⁷ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 15

⁸⁸ *Ibidem*, p. 16

⁸⁹ *Idem*

⁹⁰ *Idem*

Essa compreensão sugere que o homem se encontra, permanentemente, “em uma atitude epigônica, aquela atitude que [aliás,] se tornou sistema no pensamento de Hegel”.⁹¹ Mas, afinal, estaria o homem diante de uma espécie de *condenação*? Nossa existência estaria fadada a viver “amarrada” a esse *passado*? Estaríamos, *todos*, vinculados de modo permanente a essa *lembrança do porvir*? Enfim, seríamos uma *coleção de Funes*, o personagem de Borges que dizia: “*Eu sozinho tenho mais lembranças que terão tido todos os homens desde que o mundo é mundo (...). Minha memória, senhor, é como um monte de lixo*”.⁹² Segundo Nietzsche, *não*. A *problemática do historicismo*, para o autor de *Zaratustra*, reside menos no fato de termos *memória*, e muito mais na forma como nos relacionamos com a *lembrança*. No caso de Funes, por exemplo, *um dia* relembrado em seus mínimos detalhes, custava-lhe *um dia todo* do presente... – portanto, tratava-se de um dia *não vivido*.

E o filósofo alemão insiste: o homem acometido dessa *doença*, isto é, aquele que fora vitimado pela *doença histórica*, se parece cada vez menos com uma *obra de si mesmo*, e cada vez mais se aproxima daquele que apenas *interpreta*, a saber, o *ator*... – destarte, caro leitor, ele *não é* um protagonista, como vimos acima, privilégio esse que, de certa forma, *passado* e *futuro* detém na medida em que *decidem* o presente. Mas, tem restado a esse homem, na melhor das hipóteses, o papel de um *simples figurante*. Portanto, é um indivíduo que “insere-se em diversas situações históricas, [todavia] sem que nenhuma realmente lhe pertença”.⁹³ É, por assim dizer, aquilo que chamamos de: a *morte em vida*; e isto se deve, precisamente, pelo “*fato*” deste homem estar apartado da *vida mesma*; logo, seus gestos, suas atitudes, e, no limite, suas decisões, *não* são tomadas por ele, quer dizer, a partir da vida enquanto uma diversidade de possibilidades de existência, mas, suas deliberações têm sido guiadas por dogmas e crenças de toda ordem. Tais credences, por seu turno, são pautadas por toda sorte de *Absolutos*... – diante disso, não tardamos em dizer: o homem, nessa concepção, não é uma *criatura de si*, mas, é obra de *Outrem*.

⁹¹ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 16.

⁹² BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 105.

⁹³ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 17

Nesse *ponto*, em particular, devemos reorientar nossa trajetória novamente... – esse novo “*desvio*” se faz necessário, pois, ele funciona como uma espécie de *complemento*. Significa dizer que através *dele* podemos nos aproximar ainda mais dessa concepção que *separa* duas coisas: o *homem que deveria ser criatura de si mesmo*, a saber, aquele que caminha na direção do *além-do-homem*, daquele *homem que se vê como criatura de um Criador*, e que, por conta disso, *não* pretende ser ultrapassado; é, por assim dizer, alguém que cultiva em si um *espírito de conservação*. Tentaremos *ilustrar*... – “*desvelaremos*” esse homem que compreende a *si mesmo* como uma espécie de *ponte*, isto é, um indivíduo que pretende servir de passagem, e, como mencionado, alguém que está a *serviço* de algo sublime e elevado, a saber, o *além-do-homem*. Para isso, voltemos nossa mirada na direção de *Zaratustra*.

Depois de dez anos na solidão de sua caverna, Zaratustra inicia seu *declínio* e vai ter com os homens. Seu primeiro interlocutor, no entanto, aparece apenas no aforismo §2 do *prólogo*... – trata-se do *santo homem do bosque*, o qual teria visto Zaratustra, anos atrás, seguindo na direção da montanha. O velho reconhece Zaratustra, porém, logo de saída, percebe que o andarilho estava *transformado*, isto é, Zaratustra, o *dançarino*, estava *mudado*, afinal, não trazia mais a sisudez do homem adulto; saltava aos olhos, então, seu jeito de *criança*. Tanto que o habitante da cabana sagrada diz a si mesmo: “Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?”.⁹⁴

Tal indagação, embora exija uma resposta, parece, ao contrário, trazer consigo um *esclarecimento*; afinal, sugere a ideia de que existe um *contraponto*, uma distinção mesma entre a *criança* e os *homens*, ou ainda, uma cesura completa entre aqueles que *dormem* e aquele que *vigia* e que deve, sobretudo, *falar*... – Segundo Marton:

Desde as primeiras páginas do prólogo, Zaratustra aparece como o anunciador de uma completa reviravolta em nossa cultura. E, aos poucos, a transformação por que acaba de passar ganha clareza. Sua causa então se explicita: ela reside no conhecimento da morte de Deus. Se foi no mundo suprassensível que até então os valores encontraram legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados, para então engendrar novos valores.⁹⁵

⁹⁴ Za/ZA Prólogo §2 p. 12

⁹⁵ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 70.

Portanto, ao final do aforismo §2 do *prólogo*, isto é, depois de ter conversado com o *velho*, Zaratustra *fala* novamente, porém, agora ele conversa *consigo mesmo*. Nesse solilóquio ele *apresenta*, como indicado acima, o elemento central de seu *evangelho* – o quinto evangelho – a saber, o conhecimento de que *Deus estava morto*. “Quando Zaratustra se achou só, assim falou para seu coração: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*””.⁹⁶ A *morte de Deus* é, então, o conhecimento trazido por Zaratustra o qual, permite a Nietzsche “acalentar o projeto de transvalorar todos os valores”.⁹⁷ Ademais, é ela, a *morte de Deus*, o conhecimento que torna possível a Zaratustra efetuar a *travessia do niilismo*. De acordo com o comentário de Marton:

Aos homens Zaratustra espera levar um duplo presente. Aos homens ele conta dar um novo amor e um novo desprezo: o além-do-homem e o último homem. Diametralmente opostas são as perspectivas para as quais eles apontam. Abraçar a primeira delas implica aceitar a morte de Deus e a conseqüente morte do homem enquanto criatura em relação ao criador; esposar a última importa advogar na existência de um mundo transcendente e, por conseguinte, reiterar a interpretação cristã do mundo.⁹⁸

Entretanto, devemos assinalar que, embora tal *conhecimento* traga consigo uma *força descomunal*, é preciso lembrar, porém, que *ele* [“em si”] não era uma *novidade*; Dostoiévsky, por exemplo, já havia anunciado tal discussão na sua obra através de seus personagens... – lá encontramos indagações do tipo: afinal, se *Deus não existe*, tudo seria permitido? Quer dizer, na ausência desse *Absoluto*, quem deveria pautar nossa ética? Entretanto, não hesitamos em dizer que a *beleza* da discussão desse tema em Nietzsche se dá, precisamente, porque este vê na *morte de Deus*, não o fim de tudo, mas, por meio dessa travessia do niilismo, uma *nova oportunidade* surgiria, isto é, uma chance de o homem construir a *si mesmo* novamente [niilismo ativo] começava a despertar; a vida, nessa perspectiva, deixa de ser *negada*, e passa a ser plenamente *afirmada*. Destarte, a *morte de Deus* emerge não somente como uma espécie de *perda do horizonte*, a qual seria responsável por criar um *niilismo passivo* que traria ao homem um sentimento de que nada vale a pena [a ponto de chegar a atitudes extremas, como, por exemplo, o

⁹⁶ Za/ZA Prólogo §1 p. 13

⁹⁷ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 71

⁹⁸ Idem

suicídio],⁹⁹ mas, aparece também como o *início* de uma nova possibilidade de existência. Desse modo, então, Zaratustra provoca, na cultura, um verdadeiro *terremoto*, pois, o *andarilho* tocava de novo [isto é, depois do *homem louco* de *A gaia ciência*] num tema caro ao homem, a saber, a perda de sentido provocada pela *morte de Deus*. Rememorava, por assim dizer, a perda de crédito nos artefatos que davam segurança e estabilidade ao homem, a saber, a noção de Bem, Belo, Deus, Verdadeiro, Divino, enfim, todos os *valores* que se solidarizavam entre si, formando uma espécie de *porto-seguro*, mas, que ao fim e ao cabo, não passavam de puras *ficções*.

Zaratustra se apresenta, então, como portador desse *novo conhecimento*, o qual, como visto, permite supor que os *todos os valores* criados até então tinham sido edificados sobre o *nada*. De modo que se o *terreno* sobre o qual os *valores vigentes* [até o momento] estavam assentados passava agora por um *processo de supressão*, por extensão, estes mesmos valores deveriam entrar em *colapso*, inclusive o próprio *homem*. E, neste sentido, a *morte de Deus* assinala, de alguma forma, o *fim* do próprio homem... – ora, numa *primeira visada*, podemos afirmar que esse episódio aponta, ao mesmo tempo, para uma espécie de *derrocada total da humanidade*. Mas, se olharmos com algum escrúpulo, isto é, se nos apropriarmos das lentes de Zaratustra, perceberemos que é, precisamente, a *morte de Deus* que inaugura um *novo horizonte*... – não mais apoiado no *além*, mas, sustentado pela *vida*.

Neste sentido, o filósofo olha para esse *momento* – através de Zaratustra – *não* com medo, e tampouco com desesperança, mas, com seu coração imbuído, sobretudo, de *coragem* e *alegria* por saber que esse *instante* deve ser tomado e celebrado como um grande ensejo, ou ainda, como a possibilidade de que se *crie algo novo*, a saber, o *além-do-homem*; um indivíduo não apenas capaz de *reinventar*

⁹⁹ Acerca desse tema, isto é, ao comentar os *ideais ascéticos*, Giacoia perpassa, então, pela temática da *falta de sentido*, a qual provoca no homem o *instinto de morte*. Segundo ele: “O ideal ascético foi, portanto, uma força conservadora na história da espécie humana; o ascetismo supriu uma monstruosa lacuna de sentido ao interpretar o sofrimento como via para a salvação do homem; pois, assim fazendo, apresentava também uma meta, uma direção e uma condição de possibilidade de sobrevivência para o *querer* próprio da vontade: se a existência humana é essencialmente sofrimento, e se este é uma consequência da culpa, então com isso a humanidade fechava a porta de tentação que ficava aberta para um niilismo suicida, brotado da falta de sentido”. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 13-14.

a *si mesmo* [criatura de si], mas, principalmente, alguém que deixa de se ver como *criatura* de um *Criador*.

Pois bem, passada essa *breve digressão*, retomamos a nossa bússola, a fim de que nossa trajetória se mantenha firme: se o homem *não* deve mais portar-se como um *simples ator*,¹⁰⁰ isto é, se *ele* necessita, urgentemente, assumir o protagonismo de sua *história*, como ele deveria *agir*, sobretudo, quando se está inserido numa *sociedade de massas*? Afinal, para Nietzsche, a *civilização moderna* [sociedade de massas] é produto, em alguma medida, de uma determinada forma de *produção material* [economia], a qual interfere diretamente no comportamento do homem moderno; em outros termos, trata-se de uma sociedade que *requer*, para o seu funcionamento adequado, [e aqui está parte do *núcleo* do problema], um determinado *tipo de homem*... – a saber:

Um tipo médio de homem [o qual deve estar] suficientemente informado mas desprovido do sentido da individualidade e dominado pelo instinto do rebanho: [ora, nesse caso,] o órgão desta cultura de massas, democrática e cosmopolita, mas sem raízes, é o jornalismo. O gênio e o profeta como figuras norteadoras que valem para todos os tempos foram substituídos pelo jornalista, que está a serviço do momento.¹⁰¹

Ante tal cenário, a pergunta apontada acima se mostra como algo da maior relevância, afinal: *como deveríamos agir?*... – Segundo Nietzsche, talvez uma maneira de tentar se “comportar” frente a esse tipo de sociedade, diz respeito, sem dúvida, ao modo como olhamos para *história*; quer dizer, um *gesto de resistência* diante desse modelo que procura, freneticamente, encapsular a *todos*, talvez fosse, primeiramente, *distinguir*, na medida do possível, aquilo que é *excesso de erudição histórica* daquilo que seria a *boa consciência histórica*; pois, no primeiro caso a história presta um *desserviço* à vida, uma vez que atrela-se a um *querer saber* desmesurado, o qual, pouco tem a contribuir com a *vida mesma*, em função do seu caráter *abstrato* [a memória do papel]; a *consciência histórica saudável*, porém,

¹⁰⁰ Talvez pudéssemos traçar aqui um *paralelo*... – afinal, esse *ator*, quer dizer, o *homem moderno*, ou ainda, o típico decadente do século XIX, tem em Richard Wagner, segundo Nietzsche, o seu maior *símbolo*. O *Caso Wagner* está repleto de passagens onde o *ator* que vira músico é tomado como signo do *cansaço europeu*... – ficaremos, porém, com esse trecho: “Já expliquei qual o lugar de Wagner [esse *grandíssimo ator*] – *não* é na história da música. No entanto, que significa ele nessa história? *A ascensão do ator na música*: um acontecimento capital, que dá o que pensar, e talvez também o que temer”. (NW/CW §11 p. 31). O ator, nesse caso, é aquele que mascara, esconde, enfim, o *tipo* que mente... –

¹⁰¹ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 17

inverte essa lógica, afinal, ela coloca a história a serviço da vida, isto é, ela da chance para o *elemento não histórico*.

Essa relação saudável com a história, a qual se mostra como via de *cura* por Nietzsche, continuará a ser desenvolvida adiante; por enquanto, gostaríamos de acrescentar, ainda, que é precisamente por trilhar sendas confusas, caminhos e vielas labirínticas acerca da *história* que Nietzsche trata de adjectivar o *homem contemporâneo* como um “*sem pátria*”. Como atesta Vattimo:

A doença histórica, em suma, sintetiza os males de nossa civilização decadente: a quantidade de noções históricas que possuímos, intelectualmente, mas não organicamente ligadas à vida, produz um desequilíbrio entre conteúdo interno e forma visível da nossa civilização, que é ao mesmo tempo muito culta e bárbara, não possui um estilo, ou seja, um princípio próprio unificador vivo; além disso, o excesso de estudos históricos produz uma perigosa convicção da transitoriedade das coisas humanas e ao mesmo tempo um estado de espírito cético, que faz com que nenhuma idealidade impressione (...). Tudo isso é acompanhado pela presunção intelectual da objetividade, que leva o homem contemporâneo a sentir-se muito mais evoluído e mais “verdadeiro” que seus predecessores, enquanto, em decorrência da falta de um princípio unificador, [o que ocorre, em “verdade”, é que o *homem contemporâneo*] permanece sempre um imaturo.¹⁰²

Como visto, o problema parece ser ainda *maior*... – quer dizer, a *arrogância* do homem moderno, efeito de uma “*consciência histórica*” distorcida pelo excesso de erudição, a qual desconsidera a história como produto de uma relação de *forças* que se encontram em permanente tensão, parece ter outras causas, ou ainda, outros *ingredientes*; segundo Nietzsche, este seria o caso, por exemplo, da *objetividade*.¹⁰³ Aliás, *ela* seria responsável, também, por potencializar no *homem contemporâneo* este sentimento de *superioridade* em relação aos seus predecessores. Aos olhos de Nietzsche, porém, tal visão não passa de um disparate. Trata-se de uma *perspectiva absurda*, pois, considera que os homens do passado, situados ainda numa espécie de etapa “infantil” da civilização, não seriam dotados de certa *neutralidade dos juízos*... – o homem contemporâneo, ao contrário, pertencente à fase “adulta” da civilização, seria capaz de ver as coisas de modo

¹⁰² VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 18.

¹⁰³ De acordo com Marton: “São vários os textos em que o filósofo critica a noção de objetividade, encarada como a maneira de ver desinteressada, neutra e impessoal. No seu entender, por estar condenado a certo ângulo de visão, o homem está fadado a captar o mundo tal como lhe aparece. Nunca lhe será dado transcender a condição humana; por isso mesmo, jamais logrará chegar a um conhecimento objetivo”. MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 237.

desinteressado. Diante de tal monstruosidade, visto que defende a possibilidade de os indivíduos “desligarem-se” de seus afetos no momento de avaliar e de emitir seus juízos, o filósofo sai em defesa de uma *nova objetividade*:

Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas.¹⁰⁴

Nessa primeira abordagem, tentamos esclarecer a importância do *sentido histórico* para Nietzsche, isto é, procuramos mostrar quão importante é o papel da história ante a tarefa da *transvaloração dos valores*. Vimos que o filósofo concebeu o historicismo nessa primeira fase através de *dois elementos*, a saber, o *filisteísmo cultural* enquanto doença histórica, e o *esquecimento* como fonte de cura e como meio capaz de ativar indivíduos no sentido de provocar uma permanente reinvenção da vida; atitude essa que reorienta o *sentido histórico*.

Como se pôde perceber, nossa *trajetória* fora marcada por uma série de *linhas transversais* [ressentimento; fortes e fracos; forças ativas e forças reativas; vontade de potência, o homem como *criatura de si*, isto é, o *além-do-homem*, objetividade, etc.] as quais nós chamamos de “*desvios*”, que, no entanto, se mostraram mais como *pontos cardiais*, ou ainda, marcadores necessários, sem os quais dificilmente conseguiríamos obter um entendimento adequado dessa *temática*... – em termos de *metodologia*, isto é, acerca do modo como se avalia a filosofia nietzschiana enquanto *objeto de conhecimento*, convém lembrar que a recepção de Nietzsche nos diversos países foi marcada por certas particularidades. Isto é, se na Espanha, por exemplo, há uma abordagem mais ampla e geral, o mesmo não se deu na Itália, onde essa pesquisa se debruça, sobretudo, em torno das *fontes* de Nietzsche: o que teria lido o autor de *Ecce homo*? De que modo havia lido? Quais passagens de Emerson ele mais se deteve? Os anglo-saxões, n’outro sentido, sempre preferiram partir de uma *questão específica*, todavia é procedimento recorrente desse grupo o *respeito* pela visão de conjunto da filosofia de Nietzsche; pois, a falta de uma visão global em torno da filosofia nietzschiana, poderia, perfeitamente, incorrer num *erro*, a saber, o perigo de fazer recortes arbitrários nos

¹⁰⁴ GM/GM III §12 p. 100

textos e desenvolver um comentário distorcido. A escola francesa, sobretudo na década de sessenta, com Foucault, Deleuze e, de algum modo, Derrida, faz de Nietzsche algo que poderíamos chamar de “caixa de ferramentas”... – neste sentido, nossa *trajetória* arrisca, talvez, uma aproximação dos anglo-saxões, uma vez que os tais “desvios” constituem, no fundo, um tipo de *apoio* a fim de não nos afastarmos da visão de conjunto da filosofia de Nietzsche.

Posto isso, veremos adiante como o filósofo alemão enxergava essa relação com o passado de um modo um pouco mais detalhado... – porém, a fim de fortalecer nossa empresa, continuaremos nos servindo dos comentários de Vattimo como uma espécie de *fio condutor provisório*.

2.3 Em busca da boa consciência histórica

Ao comentar a possibilidade de uma *relação autêntica com o passado*, a qual fora indicada insistentemente por Nietzsche, Vattimo adota como ponto de partida de seus comentários ao menos *duas questões*: a) há uma *atitude correta* diante do passado? b) caso exista essa *atitude correta*, como é que *ela* se configura? Tais indagações serviram, por assim dizer, de *guia*, isto é, funcionaram como uma espécie de *ponto de apoio* para as suas reflexões acerca dessa *relação*. Porém, antes de percorrermos o trajeto que procurou solucionar tais questões, gostaríamos de antecipar *algo* que poderíamos classificar como um tipo de *primeira conclusão* no que diz respeito ao problema dessa relação com o passado, ou, esse *problema do historicismo*; quer dizer, o autor italiano arrisca uma *resposta* às indagações iniciais. Segundo o seu entendimento, aquilo que o autor de *Zaratustra* considera como *relação saudável* com passado, é algo que *parece* aproximar-se em demasia dos *gregos*... – todavia, devemos ressaltar que a Grécia que interessava ao jovem Nietzsche *não* era a mesma que causava entusiasmo em seus colegas filólogos, isto é, tratava-se do mundo grego *pré-socrático*.

No século XIX, a Grécia antiga era tomada pela filologia alemã como o modelo ideal de cultura; destarte, esperava-se que o jovem Nietzsche acompanhasse esse mesmo *movimento*... – porém, como atesta Machado, o olhar de Nietzsche para o passado grego distinguia-se em demasia dos filólogos de sua geração, afinal, “a Grécia nietzschiana era aquela que antecedia a Sócrates. [Isto é], o modelo ideal de homem [para Nietzsche] foi aquele que concebeu e vivenciou a

tragédia na sua forma apolíneo-dionisiaca”.¹⁰⁵ Ora, o filósofo alemão também olhava para trás, contudo, sua mirada depositava-se num tipo de homem *diferente*, isto é, alguém que não havia sido enfeitado, ainda, pela *razão socrática*, a qual tinha a pretensão de alcançar a “verdade” a fim de corrigir a existência.¹⁰⁶ Esse *encantamento socrático*, responsável pela morte da tragédia teria seduzido não apenas Eurípedes, mas, havia atingido também o descendente de Péricles (Platão), aliás, chegaria até o *pai do cristianismo*, a saber, o apóstolo Paulo. Melhor dizendo, “nem mesmo a Modernidade escapou da sedução imposta por Sócrates”.¹⁰⁷

Essa ideia fica nítida na sua obra de estreia quando o filósofo diz:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originariamente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se à sua altura, como existência permitida e não como existência proposta.¹⁰⁸

Em certo sentido, se a noção de *clássico* significava tomar a *antiguidade* como modelo, Nietzsche estava, de alguma maneira, “alinhado” conceitualmente com os seus contemporâneos; todavia, se para *estes* o tempo presente [modernidade] era símbolo de degeneração por conta de um distanciamento do *período clássico grego*, para Nietzsche, a decadência enquanto “a situação de descer de uma condição mais elevada até uma outra inferior”¹⁰⁹ vinha representada pela noção de *homem teórico* que teria surgido muito antes, precisamente, no *período clássico grego*.

Entretanto, o comentador italiano enxerga nesse “*olhar para trás*” nietzschiano, uma boa dose de *idealização*... – de todo modo, idealizado ou não, o “fato” é que Nietzsche percebe o signo de decadência como uma coisa antiga na civilização ocidental, isto é, algo em torno de pelo menos dois mil anos. Vamos ao texto de Vattimo:

¹⁰⁵ MACHADO, Bruno. **Nietzsche e Rée**: psicólogos e espíritos livres. Campinas, SP: Phi, 2016, p.35.

¹⁰⁶ *Corrigir a existência...* – ao tocar no coração, isto é, no ponto central daquilo que Nietzsche chamava de *tendência socrática*, a qual teria atingido Eurípedes em cheio, *ele*, o próprio Nietzsche, emite a seguinte consideração: “Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima sensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência”. GT/NT § 13 p.82

¹⁰⁷ MACHADO, Bruno. **Nietzsche e Rée**: psicólogos e espíritos livres. Campinas, SP: Phi, 2016, p.35.

¹⁰⁸ GT/NT §18 p.106.

¹⁰⁹ MACHADO, Bruno. **Nietzsche e Rée**: psicólogos e espíritos livres. Campinas, SP: Phi, 2016, p.36.

Nietzsche, como se sabe, tem constantemente diante dos olhos o exemplo dos gregos, um exemplo que, como revela o escrito sobre a tragédia, é abundantemente idealizado, mais que historicamente definido. Os gregos da época das origens, antes do socratismo e da decadência iniciada por este, são um povo que soube conservar um admirável **sentido não histórico**; sua cultura é ‘essencialmente anti-histórica e apesar disso, ou melhor, precisamente por isso, indizivelmente rica e fecunda’. Sua maneira de se posicionar diante da história é o oposto do ‘curioso querer saber tudo’ que caracteriza a decadência helenística. É uma relação instintiva, irrefletida, própria das crianças, como Nietzsche frequentemente os chama, que os faz conhecer de maneira **não histórica** e espontânea o conteúdo de cultura da *polis*.¹¹⁰

Pois bem, sabedores agora da “posição nietzschiana”, a qual sugere que a forma sadia de *relação com o passado*, em princípio, seria aquela “praticada” pelos gregos pré-socráticos, damos início às nossas considerações.

Como anunciado, o comentador italiano dá força à sua empresa a partir de *duas questões* que estão embutidas numa única pergunta: “É possível, contudo, e como se configura, uma atitude correta diante do passado?”.¹¹¹ Mais adiante, numa frase sucinta e lapidar ele usa as palavras de Nietzsche para oferecer uma resposta: “A atitude correta diante do passado consiste na prioridade atribuída a esse elemento [a saber, o *elemento*] não histórico sobre o histórico”.¹¹² Aliás, tal compreensão constitui uma boa chave de leitura, visto que sem ela ficaria ainda mais difícil entender o sentido que o filósofo alemão pretende dar à *história*. Levando isso em conta, observaremos que, num primeiro momento, não apenas *existiria* uma espécie de *atitude mais adequada* nessa relação com o passado, como também existem *formas* de lidar com esse pretérito; isto é, tanto a *atitude* quanto a *forma* estariam condensadas nessa relação hierárquica que dispõe o elemento *não histórico* sobre o *histórico*. No fundo, todo esse entendimento seria apenas o efeito de uma longa pesquisa desenvolvida por Nietzsche... – destarte, vejamos, então, cada um desses aspectos assinalados pelo filósofo alemão, acerca da relação dos indivíduos com o *passado*.

O primeiro aspecto orbita em torno de algo que comentamos de modo passageiro no tópico anterior, a saber, o autor de *Zaratustra* identificou mais de uma forma de relação com o passado, ou seja, ele percebe “diversos tipos de

¹¹⁰ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 21 – grifo nosso.

¹¹¹ Ibidem, p. 18

¹¹² Ibidem, p. 19

historiografia: a monumental, a antiquária, a crítica”.¹¹³ Porém, na interpretação de Vattimo, qualquer uma dessas formas de relação com o passado pode ser *legítima*... – a condição para isso seria, por assim dizer, o quanto esse *historicismo* está disposto a *servir*, e quanto ele pode ser *útil* à vida. No entanto, qualquer que seja a *forma de relação*, elas só podem favorecer a vida “apenas na medida em que nelas o elemento histórico seja posto a serviço do elemento não histórico, isto é, da vida em seu significado criativo”.¹¹⁴ Ora, a fim de tornar ainda mais nítida essa declaração, Vattimo trata de trazer uma breve explicação, cujo elemento central foi abordado na seção anterior, porém, agora, *ele* é retomado através de outras ligações conceituais. Afirma o comentador: “toda ação [isto é, todo *ato criativo*, por assim dizer,] exige [do sujeito da decisão o] esquecimento”.¹¹⁵ Quer dizer, a *ação* só se efetiva na medida em que a *consciência histórica* é colocada em suspensão; de modo que esse *momento*, a saber, o instante do esquecimento, “cria em torno do sujeito da decisão uma espécie de zona obscura subtraída à consciência histórica (...) que Nietzsche chama o elemento não histórico, [uma espécie de *estado*, ou ainda,] a atmosfera em que apenas a ação pode nascer”.¹¹⁶ É neste sentido, por assim dizer, que Nietzsche estabelece uma *hierarquia*, a qual indica que uma *atitude correta* em relação ao passado implica, necessariamente, na prioridade do *elemento não histórico* em relação ao *elemento histórico*.

Em síntese, se antes as relações envolviam o *filisteísmo histórico* [doença] e o *esquecimento* [cura], essas mesmas relações recebem agora *novos atores*, a saber, a hierarquia entre o *elemento histórico* e o *não histórico*, e algo que Nietzsche

¹¹³ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 19 - Tais formas de interação com o passado são objeto do comentário de Azeredo; segundo a autora, Nietzsche constatou três formas de relação com o passado, as quais deram origem a uma forma de estudo triangular: a) *História monumental* – esta é marcada por uma busca no passado tanto de modelos quanto de mestres; tal procura, entretanto, seria reservada aos *tipos ativos*, a saber, *espíritos fortes*, os quais seriam capazes de perceber e reconhecer que a *grandeza* existente em épocas passadas foi possível *uma vez*... – destarte, poderia servir como fonte de inspiração e de iluminação no tempo presente; b) *História antiquária* – ora, a *história antiquária* é algo no mínimo curioso, afinal, ao promover o cuidado e o zelo para com os artefatos do passado, isto é, ao defender uma espécie de devoção em torno de tudo o que é *antigo* – a fim de “*servir à vida*” – o que se percebe, ao fim e ao cabo, é o *efeito contrário*; ou seja, a *história antiquária* promoveria uma depauperação da vida na medida em que não é uma *força criadora*. c) *História crítica* – como diz o próprio nome, se dispõe a *julgar o passado*, de modo que o presente venha a sobrepujá-lo; destarte, “trata-se de aniquilar o passado para promover o presente, pois no julgamento do pretérito o presente ganha força e vigor e, com isso, serve à vida”. AZEREDO, Vânia Dutra de. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 256.

¹¹⁴ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 19

¹¹⁵ Idem

¹¹⁶ Idem

chamou de *força plástica*. Veremos a *plastische Kraft* [uma espécie de extensão do elemento *não histórico*] mais à frente, por ora, vejamos a consideração de Vattimo:

O passado é conhecido e revivido na consciência histórica apenas na medida em que serve à ação [histórica] em curso, [portanto], sem nenhuma preocupação de objetividade e de reconstrução fiel, mas com o objetivo de intensificar, facilitar e fortalecer a ação presente. [Afinal], o ser vivo tem necessidade de um “horizonte” (...) um horizonte só existe [porém] enquanto tem limites, e a capacidade de traçar esses limites escolhendo, aceitando, recusando, é aquilo que Nietzsche denomina aqui de força plástica.¹¹⁷

Significa dizer que tanto um indivíduo quanto uma civilização dependem da quantidade de *força plástica* de que dispõem para resistir, ou não, à *doença histórica*... – logo, uma quantidade suficiente de força plástica, portanto, uma boa quantidade *dela*, faz com que o estudo do passado passe a servir à vida. Todavia, “quanto menor é a força plástica, tanto maior é o perigo de que o estudo da história leve à doença histórica, da qual precisamente sofre nosso tempo”.¹¹⁸ Mas o que significa essa *plastische Kraft* (força plástica) em termos mais concretos? Nietzsche considera que para sabermos o *grau* de ruminação, de insônia, enfim, o quanto de *sentido histórico* deve ser apagado e esquecido, quer seja por um povo, uma sociedade, quer seja também por um indivíduo, depende, em grande medida, dessa *plastische Kraft* [força plástica]. Segundo o filósofo alemão:

Para determinar este grau e, com base nele, fixar o limite a partir do qual o passado deve ser esquecido, de modo que não se torne o coveiro do presente, seria necessário saber exatamente qual é a força plástica (*plastische Kraft*) do indivíduo, do povo ou da cultura em questão, quer dizer, esta força que permite a alguém desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas. [Entretanto, devemos observar que] há pessoas de tal maneira desprovidas desta força, que um único acontecimento (...) é suficiente, tal como uma pequena ferida aberta, para esvazia-las irremediavelmente de todo o seu sangue.¹¹⁹

O trecho acima deixa claro que nos homens saudáveis, *homens de raízes fortes*, como diz Nietzsche, o historicismo funciona como fonte de energia, visto que estes são dotados de *força plástica*, isto é, encontram-se disponíveis para criar e

¹¹⁷ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 19

¹¹⁸ Ibidem, p. 20

¹¹⁹ HL/Co. Ext. II. §1 NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 73.

reinventar a vida... – isto se deve, evidentemente, por conta de uma boa relação com aquilo que se passou, a saber, com o *passado*. Tais indivíduos, enquanto *sujeitos de decisão*, tem no estudo do passado, então, uma ampliação dessa capacidade criativa. De todo modo, o alerta dado pelo autor das *Considerações Extemporâneas* indica que o importante é *não* perder de vista que “a história, enquanto é posta a serviço da vida, está a serviço de uma potência não histórica”.¹²⁰ Todavia, devemos assinalar que esse *elemento não histórico*, embora possa ser compreendido, é algo de difícil apreensão, pois, o filósofo alemão trata esse domínio, como vimos, apenas como *força plástica* ou força criativa da vida, o que, de certo modo, é algo bastante abstrato.

Destarte, diante da falta de concretude dessa concepção, isto é, perante à “fragilidade” dessa conceituação, salta aos olhos a seguinte questão: haveria uma possibilidade mínima de “tocarmos”, ainda que de longe, esse *elemento*, isto é, torná-lo algo mais tangível? Segundo Vattimo: *sim, é possível...* – para tal, entretanto, devemos fazer uso de outro *conceito*, isto é, outra forma de expressão, a qual, aliás, será comentada novamente mais adiante; estamos nos referindo, então, àquilo que Nietzsche chamou de *forças eternizantes*. Trata-se de caminhos ou meios efetivos de “sair” da *realidade* estando ainda nela... – algo do âmbito da *ilusão*. A diferença nesse caso, isto é, através da perspectiva nietzschiana, é que se *sabe*, perfeitamente, que esse *algo* com o qual estamos lidando é pura *ilusão*. Ou seja, não existe qualquer intenção de transformar essa *ficção*, ou ainda, torná-la algo com *status* de realidade, a exemplo daquilo que fora chamado de *mundo real* no platonismo.¹²¹

¹²⁰ NIETZSCHE apud VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 20.

¹²¹ Com relação às diferentes colorações assumidas pelos filósofos e seus cenários filosóficos ao longo da tradição, isto é, o modo como cada um quis aparecer em cena no teatro filosófico e, respeitando o momento vivido por cada um desses filósofos, no texto “*Nietzsche – a fábula ocidental e os cenários filosóficos*”, Muñoz exhibe através de um *tom poético*, todavia, sem perder o rigor conceitual, característico de uma exegese apurada, a diversidade de avatares filosóficos que estiveram em cena através dos mais variados “cenários” da *tradição filosófica*. Guiada pelo texto *História de um erro ou Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula* de Nietzsche, ela fornece ali, entre tantas coisas, por um lado, aquilo que Nietzsche chamou de *o mais longo dos erros*, a saber, o pensamento elaborado por Platão, aquele que vivia o *momento grego* e que se fez como *referência da tradição...* – por outro, já na última cena, um Nietzsche que se ocupa de uma posição mais *confortável*, uma vez que julga o *momento* de Platão. Embora concordemos com Nietzsche, afinal, ele percebe no *socratismo* a origem da degeneração da civilização, é interessante olhar o *momento grego* com óculos *não modernos...* – desse modo, a *cena inicial*, por exemplo, a qual é dividida por Muñoz em *lances*, pode ser interpretada através de *gêneros distintos*, isto é, quando observada por Nietzsche revela-se como *comédia*, logo, digna de boas gargalhadas. Todavia, se analisada no contexto grego, ou, por meio de um olhar “*não moderno*”, ela ganha uma *tonalidade*

Segundo o comentador, então, “assim, a arte é uma força eternizante na medida em que, com a ilusão da forma que produz, leva-nos a esquecer do devir e coloca-nos em um clima *não histórico* favorável à ação criativa”.¹²² No entanto, embora se trate de uma visão belíssima e sedutora, não devemos esquecer jamais que tal posição traz consigo um forte *cheiro* tanto da filosofia de Schopenhauer, como também, das “soluções estéticas” defendidas por Wagner. A problemática envolvida, como se vê, era algo da ordem do *efetivo*, todavia, a “*solução*” oferecida vinha do campo da estética, e, como é sabido, tal compreensão fora abandonada por Nietzsche, sobretudo, no período que segue ao lançamento de *Humano, demasiado humano*. Seja como for, o “fato” é que a *relação correta com o passado*, de maneira geral, aponta para aquilo que tem sido enfatizado até aqui, a saber, a necessidade de manter uma espécie de subordinação do *elemento histórico* pelo *não histórico*, independentemente dos rumos a serem tomados, isto é, sejam eles de ordem estética ou não. E, como mencionado, tal relação, aos olhos de Nietzsche, poderia ser ilustrada através da época vivida pelos gregos pré-socráticos.

Embora Nietzsche considerasse que a *relação autêntica com o passado*, em boa parte das vezes, se mostrava a ele como algo associado aos gregos que estavam situados antes do *socratismo*, há, na *Segunda Extemporânea* uma outra forma de ilustração desse *fenômeno*; num curioso trecho essa relação é “comparada à [conexão] da árvore com as próprias raízes: [donde *ela*, a árvore] não as conhece, mas as sente”.¹²³ Significa dizer que esse vínculo do presente com o passado não é uma coisa que deve ser buscada, ou, almejada enquanto uma coisa palpável, e, sobretudo, não deve ser vista como um objeto de *pesquisa científica*, o qual deveria ser objetivado a fim de que se chegue a alguma “verdade”, mas, é algo que tanto os indivíduos quanto os povos *sentem*... – no entanto, este *sentimento* deve ser posto em suspensão de tempos em tempos, a fim de que a novidade, a criatividade, enfim,

dramática. No fundo o que Muñoz tenta assinalar é que a *primeira cena* é de certo modo *ambígua*. Aliás, é exatamente a *visão moderna* de Nietzsche sobre o cenário grego que permitiu ao filósofo alemão colocar na boca de Platão a seguinte frase: “*Ich, Plato, bin die Wahrheit*”. Todavia, a mesma cena quando examinada desde o *momento grego*, ganha outro perfil, isto é, distancia-se, por assim dizer, da cena de humor. O importante, contudo, é mostrar de alguma maneira a *presença* de Platão naquele instante. Logo, não é por acaso que Muñoz defende que em relação à primeira cena, por exemplo, não se deva “relatá-la só a partir do riso atual, mas [é bastante válido um esforço de examiná-la] dentro do cenário grego (...) como aquele no qual se produz o ‘acontecimento’ Platão”. MUÑOZ, Yolanda Glória Gamboa. **Nietzsche**: a fábula ocidental e os cenários filosóficos. São Paulo: Paulus, 2014, p. 19-20.

¹²² VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 20 - grifo nosso.

¹²³ *Ibidem*, p. 21- 22.

a reinvenção da vida mesma se estabeleça. Em outras palavras, é como se esse *fenômeno* provocasse um *fim*, ainda que momentâneo, dessa paralisia que prende a todos a essa “raiz”, ou, a esse passado. É neste sentido, por assim dizer, que se dá, então, esse processo onde “*não se conhece*”, porém, “*se sente*”... – Cientes agora dessa analogia, conseguiríamos engendrar uma sociedade *curada* da doença histórica, a qual, como visto, iria lidar de outro modo com o *sentido histórico*? Trata-se de uma pergunta difícil, porém, a *aposta* de Nietzsche segue nessa direção.

Numa primeira visada, então, o período “mais feliz da história dos gregos”, isto é, antes do socratismo, considerada como uma fase mais próxima da *mitologia*, seria a indicação dessa relação saudável com o passado; pois “enquanto a história como ciência implica um distanciamento fundamental do passado, [visto que ocorre a] sua redução a objeto de um conhecimento preciso e abstrato, os mitos heroicos são precisamente um modo de “sentir” as próprias raízes, menos claramente, porém de modo mais vital, pois o passado vive como tradição e não foi objetivado”.¹²⁴ Pois bem, esse *movimento nietzschiano* da primeira fase, o qual deixa a *história* mais próxima da *mitologia*, ao mesmo tempo em que *a afasta* do *entendimento científico*, fica bastante nítido no trecho que se segue:

Logo atrás do presente começa o escuro: nele se movem como sombras incertas grandes figuras, que aumentam desmesuradamente, que agem sobre nós, mas quase como heróis, não como realidades claras e comuns de todos os dias. Toda tradição é quase inconsciente como as características hereditárias: as pessoas vivas são, em suas ações, as demonstrações da tradição que nelas agem, e a história é visível em carne e osso, não nos documentos amarelados e como memória de papel.¹²⁵

Curiosamente, não obstante Nietzsche apresente todos esses aspectos como exemplos daquilo que seria uma *boa relação com o passado*, Vattimo considera que, ainda assim, eles “estão bem longe de dar uma ideia clara do que Nietzsche entende por postura correta diante do passado”.¹²⁶ Entretanto, nem tudo está perdido, afinal, todas essas *apostas* podem ser vistas e, por que não dizer, compreendidas, como *tentativas eficazes*; isto é, investidas eficientes que, de alguma maneira, mostraram o problema da *doença histórica*, bem como as questões que essa doença levanta, como, por exemplo, a possibilidade de situar “o mito no

¹²⁴ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 22

¹²⁵ Idem

¹²⁶ Idem

lugar da história como ciência”.¹²⁷ Destarte, não podemos deixar de reconhecer nesse fenômeno que o que se propõe, é, no limite, uma *nova relação* com o passado. Contudo, embora a *Segunda Extemporânea* posicione de um lado a nossa civilização, e, como antípodas, os gregos pré-socráticos, é preciso observar que *ela* está longe de rejeitar os instrumentos modernos de *aferição histórica*... – como efeito, surge uma espécie de *historicismo paradoxal*, isto é, “a historiografia monumental, a antiquária e a crítica (...) mesmo não sendo histórica icônica ou cientificamente “objetiva” tampouco são relato mítico; [todavia] são declaradas formas legítimas de conhecimento do passado, desde que subordinadas ao *elemento não histórico*, ou seja, postas a serviço da vida”.¹²⁸

Vimos até aqui como a vida no seu *sentido criativo* depende, em grande medida, da relação história-vida; esta, por seu turno, só se efetiva a partir do instante em que uma atmosfera *não histórica*, liberta, por assim dizer, de todo tipo de amarra a partir de uma ação vigorosa do *esquecimento* do passado e também do devir, se impõe e permite que o indivíduo se coloque “acima da história do tempo”.¹²⁹ Entretanto, “precisamente a criação dessa atmosfera exige a presença de [algo que Nietzsche chamava de] “forças eternizantes” como a arte e a religião. Elas [segundo Nietzsche] agem como fontes de ilusão, capazes de fazer esquecer, ao menos por momentos, o devir, pondo o homem acima da história do tempo”.¹³⁰ De um modo geral, o que Nietzsche faz é promover uma *inversão* na relação história-vida. Contudo, “essa inversão implica uma avaliação distinta da função do indivíduo e uma intervenção de [tais forças, a saber, as] forças eternizantes como a arte e a religião”.¹³¹

Nessa perspectiva, então, abandona-se a concepção que se manteve hegemônica ao longo da história ocidental, a saber, aquela que fora engendrada a partir da *doença histórica*, a qual situava o indivíduo como *parte* de um processo universal, “expressão de seu tempo, determinado pelas condições em que [um indivíduo] é obrigado a viver”¹³² e, de modo contrário, passa-se a aceitar *modos de vida* distintos, *formas de existência* e *maneiras de ser* inéditas até então... – porém,

¹²⁷ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 23

¹²⁸ Idem – grifo nosso.

¹²⁹ Ibidem, p. 24

¹³⁰ Idem

¹³¹ Ibidem, p. 23

¹³² Idem

a existência enquanto produto da reinvenção se justifica, precisamente, pela *criatividade*, aliás, “a verdadeira história é a história dessas novidades, a história dos homens superiores que souberam criar e justificar-se por si só, [ou seja, é esta, se quisermos,] a história dos gênios”.¹³³

Façamos agora um *breve recuo*... – isto é, voltemos um pouco às *forças eternizantes*, as quais, como visto, seriam capazes de colocar em suspensão a lembrança do passado e a memória do futuro. Mas antes, devemos fazer uma pequena observação: segundo Vattimo, Nietzsche redige no outono de 1873, portanto, um pouco antes do lançamento do *ensaio sobre a história*, outra *Extemporânea*, a qual, embora não tenha sido publicada, tratava dos problemas que a época impunha à filosofia. Destarte, em “*Die Philosophie in Bedrängnis*”, o problema entre o *tempo* e o *eterno* é contemplado; razão pela qual “Nietzsche vê [entre outras coisas que] uma das características dominantes do homem de seu tempo [localiza-se, precisamente] na *pressa*, *Hast*, que, aliás, é um produto das exigências sociais: o Estado, de fato, exige que se viva no instante; não existe [então, um *projeto*, uma busca por um *estilo*, enfim,] “um construir para a eternidade”¹³⁴; se mantém de maneira intensa e viçosa, então, a exigência máxima da modernidade, a qual se apoia, por exemplo, na *pressa*.

Neste sentido, uma ação efetiva e capaz de tentar aplacar os tentáculos dessa força invisível representada, por exemplo, pelo *Estado*, poderia vir daquilo que Nietzsche chamava, então, de *forças eternizantes*, isto é, a arte e a religião. Contudo, no que diz respeito à arte, Nietzsche a enxergava ao menos através de *duas perspectivas* distintas; num primeiro momento, período que antecedia às *Considerações Extemporâneas*, ela é entendida como um tipo de antídoto capaz de neutralizar os efeitos da *doença histórica*. Porém, existiria, aos olhos de Nietzsche, *outro* significado para a arte, o qual vai além da *ilusão*, e que, segundo o comentador, o filósofo alemão tratou de carregar até os seus últimos escritos. Trata-se, por assim dizer, das *forças artísticas*.

Segundo o comentador:

¹³³ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 23.

¹³⁴ NIETZSCHE apud VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 24.

Nesse contexto já existe algo mais que a arte como ilusão que faz esquecer o dever: ela tem antes a função de criar as perspectivas unitárias que constituem a **fisionomia** e o **estilo próprio** de uma época ou de uma personalidade. Em outras palavras, a arte é sinônimo da própria criatividade da vida, que se opõe ao reflexo mecânico do passado ou do mundo natural (...). [Enfim,] a própria fisionomia de uma civilização livre da doença histórica é definida de uma maneira que a aproxima da **obra de arte**.¹³⁵

Ao final, numa espécie de “síntese”, Vattimo desconstrói tudo o que havíamos compreendido ao dizer que nem a inversão da relação vida-história, e tampouco a evocação dos gregos pré-socráticos, dão conta de resolver o problema do *es war* e da temporalidade... – o motivo dessa desconstrução, o qual já havíamos anunciado, posto que o próprio Nietzsche abandonou seu projeto inicial, pode ser melhor entendido no trecho seguinte:

A evocação dos gregos (...) vale como simples evocação ideal, e o próprio Nietzsche está bem consciente de que não é determinante: [final] em virtude do cristianismo e, sobretudo de sua decadência, nossa época tornou-se incapaz de compreender a antiguidade; por isso a ideia de uma imitação dos antigos e de uma recuperação de sua mentalidade é desprovida de sentido.¹³⁶

Não obstante, devemos reconhecer em primeiro lugar que a *doença histórica* é uma *constatação*; depois, deve-se admitir que *superá-la* exige saídas e soluções que levem em consideração, por exemplo, a ideia de que uma *volta ao mito* é algo inimaginável. Aliás, diante dessas condições, como atesta Vattimo, tanto o historiador quanto o filólogo são vistos como *pessoas negativas*, afinal, estes devem “iluminar sem pudor a irracionalidade que domina os fatos humanos, [bem como,] destruir toda visão providencialista da história”.¹³⁷ O comentador reconhece que, embora a “conclusão” do ensaio seja pouco eficiente, isto é, a *Segunda Extemporânea* teria deixado uma espécie de *vácuo*, a resolução da *temporalidade* só viria mais tarde, a saber, através da noção de *eterno retorno do mesmo*.

Todavia, como anunciado no começo, dificilmente esse entendimento do *eterno retorno do mesmo* teria sido alcançado, caso o filósofo não efetuasse a travessia observada na *Segunda Extemporânea*. De todo modo, voltaremos a esse *texto* nos capítulos que se seguem, afinal, como bem observa Wotling, ela, a *história*, fora o “grande laboratório” de Nietzsche, sem o qual, dificilmente ele conseguiria acalentar o projeto de *transvaloração dos valores*.

¹³⁵ VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 24-25 – grifo nosso.

¹³⁶ Ibidem, p. 25

¹³⁷ Ibidem, p. 26

3 A MEDICINA NIETZSCHIANA

3.1 Nietzsche, a *medicina legal* e os seus desdobramentos

Ao que tudo indica, a primeira *atuação* de Nietzsche como *médico* se deu bem antes da denominada *segunda fase* do trabalho intelectual do autor, isto é, num período anterior ao seu *Humano, demasiado humano*; suas *percepções médicas* teriam brotado, então, num instante em que ele, supostamente, não havia atingido, ainda, a *maturidade*, ou, a *autonomia intelectual* que iria marcar, sobretudo, as obras que viriam a partir de 1878. Seus primeiros passos no sentido de *diagnosticar* os males da civilização a fim de oferecer a *ela* uma *terapêutica* surgem quando suas ideias estão profundamente vinculadas ao pensamento de Wagner e de Schopenhauer; motivo pelo qual ele dirá que “naquele tempo [a saber, um instante marcado pela atmosfera de *delírios* tanto na arte quanto no conhecimento do romantismo, tais *pensamentos*] foram *mal-entendidos* por mim”.¹³⁸ N’outros termos, significa dizer que esse *primeiro procedimento médico* teria sido efetivado já na *fase filológica*... – isto é, a partir de escritos como aqueles que foram confeccionados para as Conferências da Basileia [*O drama musical grego*; *Sócrates e a tragédia grega*; e também *A visão dionisíaca do mundo*]... – todos eles da década de 1870. Estes, por seu turno, orbitavam em torno do livro de estreia, a saber, *O nascimento da tragédia*, que seria publicado em 1872.

Levando isso tudo em consideração, algumas questões saltam aos olhos: *quais motivos permitem supor que Nietzsche era dotado, já na fase inicial de sua vida intelectual, de habilidades médicas?* E mais... – *por qual razão afirmamos que essas habilidades teriam aparecido no âmbito da “medicina legal”?* O próprio Nietzsche é quem responde quando atesta no seu livro de estreia que a *morte* da tragédia grega teria sido produto de *suicídio* [caso pensado], portanto, não havia padecido de *causas naturais*, como, por exemplo, a “*velhice*”... – eis aí, então, o trabalho do *legista*.

Na interpretação de Machado, *O nascimento da tragédia*, enquanto obra que condensava o pensamento de Nietzsche naquele momento inicial, isto é, uma espécie de *aglutinadora* daquilo que ficaria conhecido como *metafísica de artista*,

¹³⁸ FW/GC §370 p. 228 – RRTF.

traz consigo “três ideias principais, às quais todas as outras estão subordinadas”.¹³⁹ De modo que esses *eixos*, ou essas *linhas* que atravessam todo o texto, e que são responsáveis por dar sustentação às outras ideias são: a) *explicação* tanto da origem, quanto da composição, e também a finalidade da tragédia; b) *denúncia* da “*causa mortis*” da tragédia grega; c) *tentativa de encontrar*, na modernidade, a concepções do trágico... – isto é, uma *busca* pelo renascimento da tragédia na modernidade. Embora as três ideias principais sejam importantes, gostaríamos de comentar, rapidamente, apenas o *item b*, o qual se dedica a fazer alguns apontamentos em torno da atuação desse Nietzsche que se disfarça de *médico legista*, uma vez que “desvela”, de modo surpreendente, a “*causa*” da morte da tragédia.

O suicídio da Arte trágica e o papel de Eurípedes - (Arte e Ciência)

O suicídio – O *fim* da tragédia, ou a *morte* da arte trágica se deu, aos olhos de Nietzsche, no momento em que a metafísica do artista trágico, a qual era descrita por uma sabedoria instintiva, deu lugar à metafísica racional, *esta*, por sua vez, um símbolo do *saber consciente*. Todavia, quando Nietzsche denuncia a morte da arte trágica, ele trata de distingui-la do fenômeno que teria afetado *outras artes*... – afinal, *esta* não teria sido uma *morte natural*, mas, tratava-se de um caso de *suicídio*:

A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranquila morte.¹⁴⁰

A tendência de Eurípedes – Aos olhos de Nietzsche, este *suicídio* fora profundamente estimulado por dois indivíduos, a saber, Sócrates e Eurípedes. Para Eurípedes, o grande crítico de Ésquilo, a obra de seu antecessor apresentava “uma precisão enganadora [e], uma profundidade enigmática (...); [ele considerava também] contestável sua solução dos problemas éticos [e], duvidosa sua utilização dos mitos”.¹⁴¹ Ora, ao fazer uma avaliação da *tragédia grega* a partir de uma perspectiva do *homem teórico*, o qual habitava o seu “espírito”, Eurípedes, na condição de *juiz*, tratou de reelaborar sua poesia a partir de *novos elementos*... –

¹³⁹ MACHADO, Roberto (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.7.

¹⁴⁰ GT/NT §11 p. 69-70.

¹⁴¹ MACHADO, Roberto (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 9.

destarte, ressignificou a linguagem, transformou a construção dramática, engendrou uma nova ideia de coro, e, por extensão, excluiu, definitivamente, o elemento central da tragédia, a saber, a *música* enquanto componente *dionisíaco*. De modo que ao construir novamente a tragédia grega, Eurípedes desenvolveu uma *nova arte*, ou, uma nova visão, a qual tinha como sustentação principal um ponto de vista *não trágico*.

Segundo o filósofo alemão: “Eurípedes foi apenas uma máscara, no sentido de que quem falava por ele não era Apolo nem Dioniso, [mas], era Sócrates, o protótipo do homem teórico”.¹⁴² Em síntese, o *socratismo* de Eurípedes se traduz, por exemplo, na ideia de que a *boa arte* se faz através de uma poesia que reverbera o *pensamento consciente*, isto é, ela se completa no instante em que o véu da aparência *cai*... – eis aí, então, de acordo com Nietzsche, o modo de fruição do *homem teórico*, “aquele que acredita ser possível penetrar no fundo das coisas, [isto é] separando o conhecimento verdadeiro da aparência”.¹⁴³ Como se a *aparência* ou os *falsos juízos* não fizessem parte da *vida mesma*, ou fossem signos de declínio; para Nietzsche uma avaliação dessa monta não poderia ser mais funesta, pois, *negar os juízos falsos* é, em alguma medida, *negar* também a vida. Como atesta o filósofo na sua obra de 1886:

A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo (...). A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos dos juízos (...) são para nós os mais indispensáveis (...) renunciar a falsos juízos seria uma renúncia a viver, uma negação da vida. Admitir a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, opor resistência, de uma maneira perigosa, aos sentimentos de valor habituais; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, simplesmente com isso, para além de bem e mal.¹⁴⁴

De modo que ao perceber no campo da *estética* uma movimentação em torno da *vontade de verdade*, Nietzsche, o *filósofo médico*, anteviu, já na década de 1870, algo que ele iria tratar ao longo da sua trajetória intelectual... – a *vontade de verdade* que selou o *socratismo*, passaria também pelo *cristianismo* e alcançaria inclusive a *ciência*. Justamente a *ciência*, aquela que descartava Deus e todos os tipos de artefatos metafísicos, precisamente *ela* que deveria constituir uma espécie de

¹⁴² MACHADO, Roberto (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 10.

¹⁴³ Idem

¹⁴⁴ JGB/BM §4 p. 275 RRTF.

adversário fervoroso contra os *ideais ascéticos*, no fundo, estava totalmente imbricada e enredada por *teias metafísicas*... – tanto que na terceira dissertação da sua *Genealogia da moral* (1887) Nietzsche afirma:

Ambos, ciência e ideal ascético, pisam, aliás, sobre um único chão – já o dei a entender –: ou seja, sobre a mesma superestimação da verdade (mais corretamente: sobre a mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), justamente por isso são *necessariamente* aliados – de tal modo que, suposto que são combatidos, só podem sempre ser combatidos e postos em questão em comum.¹⁴⁵

Antes... – isto é, num texto anterior [aforismo §344 do livro V de *Gaia ciência*], portanto, num escrito de 1886, o qual recebeu o título de *Em que medida nós também somos devotos ainda*, o filósofo alemão já apontava que: “na ciência, as convicções não têm nenhum direito de cidadania (...) somente quando elas [as convicções] se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese (...) pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo certo valor dentro do reino do conhecimento”.¹⁴⁶ Tal entendimento é, para Nietzsche, um *disparate*... – motivo pelo qual, aliás, ele *pergunta*, mas afinal:

Para essa disciplina [a saber, a ciência] poder começar, já não tem de haver uma convicção [?], e, aliás, tão imperiosa e incondicional que sacrifica a si mesma todas as *outras convicções*? [Frente a essa questão Nietzsche tece suas *considerações*... –] Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, [isto é] não há nenhuma ciência “sem pressupostos”. A questão, se é preciso *verdade*, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: “*Nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem*”.¹⁴⁷

Essa *convicção* imperativa e incondicionada, a qual está na base da *ciência* e que teria atravessado o tempo e o espaço no *mundo ocidental* não é nada, senão, a *crença na verdade*. Como visto, a *crença* é algo tão forte que atingiria a *todos*, isto é, nem sequer os *ateus* escapariam de seus tentáculos. Ao final do aforismo Nietzsche afirma:

¹⁴⁵ GM/GM III §25 p. 327-328 - RRTF

¹⁴⁶ FW/GC §344 p. 218 - RRTF

¹⁴⁷ FW/GC §344 p. 218-219 - RRTF

Já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós, os sem-Deus e os antimetafísicos, também *nosso* fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina.¹⁴⁸

Reiteramos que essa *vontade de verdade*, elemento fundamental no *diagnóstico* apontado pelo *médico da civilização*, fora percebida, inicialmente, na *mesa de dissecação* como sendo algo do âmbito da *estética*; sua força, porém, atingiu todos os campos da cultura, alcançando inclusive a *ciência moderna*, entendida por Nietzsche como uma espécie de *consciência cristã* refinada; tanto que ele indaga: “O *que*, perguntado em todo rigor, *triunfou* propriamente sobre o Deus cristão? [Nietzsche responde:] a resposta está em minha *Gaia ciência*, aforismo § 357: ‘A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente, o refinamento de confessores da consciência cristã, traduzido e sublimado em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço’¹⁴⁹. De modo que a *consciência científica* é apenas uma volatilização da *consciência cristã*; esta, por seu turno, não passava de herdeira atávica do platonismo, o qual entendia a *verdade* como uma *virtude*, isto é: *o verídico é virtuoso*.

Gostaríamos de enfatizar uma vez mais que: numa primeira visada a *arte*, ao contrário da *ciência*, se mostrou a Nietzsche como um adversário nobre e valoroso dos *ideais ascéticos*, visto que seu ponto de apoio não era a *crença no verídico* e nem tampouco a *vontade de verdade*; entretanto, o posicionamento que indicava a *cura* através da arte foi sendo abandonado pelo filósofo alemão quando este passou a perguntar pelo *valor dos valores...* – nessa *nova perspectiva*, então, o autor d’*O Nascimento da tragédia*, curiosamente, passou a flertar com a *ciência*.

Esse galanteio entre Nietzsche e a ciência merece uma *breve observação*, sobretudo, depois das considerações nietzschianas acerca dessa mesma ciência, as quais vimos há pouco. Pois bem, de acordo com Melo Neto esse *movimento de aproximação* teve início a partir da denominada segunda fase do autor, período em que o filósofo alemão passou a perguntar pelas *condições históricas* que teriam engendrado os *valores*, o que, de certo modo, fora alavancado por aquilo que ficaria conhecido como *procedimento genealógico*. Naquele momento *ele* passou a fazer uso não apenas da História, mas também da Filologia, da Etimologia, das Ciências

¹⁴⁸ FW/GC §344 p. 220 - RRTF

¹⁴⁹ GM/GM III §27 p. 331 - RRTF

Naturais, da Antropologia, etc. Embora estivesse se servindo dos recursos de tais *ciências*, isto não significa de maneira alguma que o Nietzsche da *segunda fase* fosse um *positivista*; afinal, o autor *d'O nascimento da tragédia* sabia que jamais poderia investigar *algo* com a tal isenção ou imparcialidade, o que permite supor a não existência daquilo que à época era chamado de conhecimento “*objetivo*”. Portanto, ele agia de maneira *consciente*, isto é, sabia que o *procedimento genealógico*, em si, já era parte de uma determinada *perspectiva de avaliação*. Em vista disso sua “análise deve ser entendida como uma hipótese interpretativa que tem como pano de fundo instrumental o referencial das ciências, mas não como um método científico que se embasa em fatos”.¹⁵⁰

Significa dizer que a partir desse segundo instante da filosofia nietzschiana, isto é, depois desse *novo* entendimento, *todas as coisas* deveriam passar pelo *exame genealógico*, e, neste sentido, nem mesmo a *arte* escaparia do *crivo da vida*.

Ora, a ideia de que *tudo*, doravante, deveria ser submetido à pergunta genealógica por excelência, a saber, aquela que indaga se um *algo* contribui ou não para a *expansão da vida*, fica bastante nítida no aforismo § 370 (O que é romantismo?) d’ *A gaia ciência*, quando Nietzsche não apenas coloca em xeque o *romantismo*, mas, faz uso, principalmente, de uma *nomenclatura médica*... – isto é, para falar da problemática da civilização ele se serve de termos como: *cura*, *sofrimento*, *sofredor*, etc. Nas palavras de Nietzsche:

Toda arte, toda filosofia, pode ser considerada meio de cura e de auxílio a serviço da vida que cresce, que combate: pressupõe sempre sofrimento e sofredores. Mas há duas espécies de sofredores, primeiro os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e, do mesmo modo uma visão e compreensão trágicas da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento da vida*, que procuram por repouso, quietude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento, ou então a embriaguez, o espasmo, o ensurdecimento, o delírio.¹⁵¹

Em suma, vimos que Nietzsche arrisca os seus primeiros passos como *médico* no âmbito da *medicina legal*. O filósofo, enquanto *legista*, não apenas constata o *suicídio da tragédia*, momento em que Eurípedes [máscara de Sócrates] deixa de ser *poeta* e dá lugar ao *pensador*, portanto, promove uma reinvenção

¹⁵⁰ MELO NETO, João Evangelista. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28082013-101508/pt-br.php>>. Acesso em: 21 jun. 2017, p. 120.

¹⁵¹ FW/GC §370 p. 228 RRTF

dessa arte [aquilo que Nietzsche chamou de *socratismo estético*], mas, abre, por extensão, uma discussão em torno da *vontade de verdade*, a qual viria marcar a história do homem ocidental. Colocando-se na condição de *médico da civilização*, como veremos a seguir, Nietzsche diagnosticou que a *crença na verdade* abarcava todas as esferas da *cultura*... – tal postura, signo de degeneração aos olhos do *sintomatologista*, desconsiderou o *mundo da aparência*, os *juízos falsos*, e, no limite, fora a grande responsável pela criação de um *mundo paralelo* [mundo verdadeiro], isto é, um “espaço” capaz de abrigar a mais importante tríade valorativa, a saber, o Bom, o Belo e o Verdadeiro... – ou, numa palavra: a *Verdade*.

Portanto, é em função desse *diagnóstico inicial*, a saber, o entendimento de que um *mundo verdadeiro* fora criado para encobrir a lógica dual [essência e aparência, ser e vir-a-ser, corpo e alma, etc.] que o *médico-filósofo* se vê obrigado a desenvolver um *instrumental terapêutico*... – algo que poria em xeque até mesmo a *arte*.

3.2 O papel do médico na cura da civilização

Se a função primordial do médico é trazer a *cura*, e, no limite, *salvar* vidas por meio de procedimentos técnicos, então, o que vimos, *em parte*, no tópico anterior, é algo no mínimo *curioso*... – afinal, a *medicina nietzschiana* ali apresentada tratou de dar conta *não* de uma *terapêutica*, mas, procurou oferecer *ajuda* de outro modo. Foi por meio de um *trabalho investigativo*, isto é, operando com uma análise detalhada dos “*restos mortais da tragédia*” [algo que exige não apenas uma *observação aguda*, mas, principalmente, um olhar apartado, na medida do possível, dos *filtros* da cristandade e também do platonismo], portanto, agindo como *médico legista*, que Nietzsche termina por elaborar um *laudo*; o filósofo alemão *constatou*, por assim dizer, o dia, o horário, o local, e, sobretudo, a *causa* da morte da arte trágica.

Contudo, o que veremos a seguir, é apenas *outra face* dessa mesma *medicina*. Perceberemos que o modo de atuação, ou, o tipo de intervenção agora é de outra ordem... – o *legista*, aquele que atua no fim de um *processo*, agora, dá lugar ao *clínico*, o qual pode, no mais das vezes, agir *antes* que o doente venha a *óbito*. Não é por acaso, então, que o filósofo trata de assumir tal *papel*... – encontraremos, doravante, um Nietzsche que se autodenomina *médico da civilização*. Porém, antes de entrarmos nessa *discussão*, a qual terá como pano de

fundo, uma vez mais, a *Segunda Consideração Extemporânea*, e, por extensão, haverá a influência do “historiador”, convém que façamos uma *rápida observação*.

Chamamos a atenção, agora, para *algo* que aparece muito bem sintetizado nas palavras de Melo Neto, o qual mapeia de maneira sucinta a *problemática* que estaria por trás da *triangulação* apresentada por Nietzsche – envolvendo o *médico* [filósofo], o *paciente* [civilização], e a *terapêutica* [alteração cosmológica] como as partes de seus vértices – e que circunda, sobretudo, o âmbito das *cosmovisões*. Pois bem, ao tratar da conexão íntima entre a *doutrina do eterno retorno* e o *projeto de transvaloração dos valores* de Nietzsche, *ele* resgata uma *condenação histórica* [tese do *eterno retorno* no século XIII], a fim de ilustrar o *perigo* que uma *cosmologia* pode oferecer a tudo aquilo que se encontra estabelecido, a saber, os valores morais vigentes. “Em 1277, a ‘tese cosmológica do eterno retorno’ – a versão da antiguidade – foi uma das 219 teses condenadas como contrárias à fé cristã. Ora, por que uma cosmologia representaria alguma ameaça ao cristianismo? Respondemos: porque a alteração da cosmovisão de um povo pode promover uma total reviravolta no âmbito valorativo deste povo”.¹⁵² Destarte, se partirmos dessa premissa, a qual sugere que uma *alteração* na cosmovisão é capaz de transformar o espectro valorativo de um povo ou mesmo de uma civilização – algo que poderia resultar em novas formas de existência – talvez não fique tão difícil compreender em que medida Nietzsche concebe sua *tarefa* como uma tentativa de tomar para si as *rédeas do destino* da humanidade. Dito de outro modo: o filósofo alemão percebe, através de seu *faro* apurado, que as *movimentações transvalorativas* da humanidade sempre estiveram atreladas a certas *formas de vida* e, portanto, sustentadas por uma determinada cosmovisão. Destarte, *ele* se apresenta enquanto *candidato*, quer dizer, se põe como alguém capaz de levar adiante uma *reviravolta*... – afinal, se “Sócrates representou um marco na visão grega do mundo, substituindo o homem trágico pelo teórico; e Cristo, um marco no pensamento ocidental, substituindo o pagão pelo novo homem (...). [Nietzsche] pretendendo substituir o

¹⁵² MELO NETO, João Evangelista. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28082013-101508/pt-br.php>>. Acesso em: 21 jun. 2017, p. 119.

homem pelo além-do-homem, quer pôr-se como marco na história do ser humano”.¹⁵³

Todavia, esse “*pôr-se como marco na história do ser humano*” – algo que pode, em alguma medida, ser lido também como “*dar-se a conhecer*” – não representa, nos escritos, um *desejo de elevação*, ou mesmo a *busca por reconhecimento*; mas, indica, sobretudo, uma *tarefa*. Isto é, trata-se de um capricho, ou ainda, uma *obstinação* em subverter a *existência humana*, de modo que a *negação do mundo*, concepção apregoada até então com toda severidade pelas *cosmovisões* platônica e cristã, todas elas *dualistas*, seja *ultrapassada*... – e, no limite, a vida mesma seja *afirmada*. Significa dizer que ao abandonar a *cosmovisão dualista* que tem seu *centro de gravidade* fora da Terra, o homem *deveria* recolocar este *centro gravitacional* novamente na Terra; destarte, o *novo critério* para elaboração de valores e, por extensão, a *nova ética*, deixaria de ser o extraterreno... – doravante o critério de avaliação para elaboração de valores teria como ponto de referência a *vida*; isto é, tudo aquilo que diz respeito ao *corpo* [hierarquia de afetos ou conjunto de processos organizados]¹⁵⁴ e também a *terra*.

Uma vez explicitada nossa *observação*, a qual chamou a atenção para a importância das *cosmovisões* no desenho dos valores morais dos povos, vejamos agora: o *papel do médico na cura da civilização*. Em seu artigo: “*A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas*”, Céline Denat assinala que, em relação às *Considerações extemporâneas*, estas visavam, fundamentalmente, “dar início à tarefa de “auscultação” que deve ser necessariamente o primeiro momento do trabalho do “médico da cultura””.¹⁵⁵

¹⁵³ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 83.

¹⁵⁴ O filósofo alemão compreende o *corpo* n’outra perspectiva, isto é, seríamos um aglomerado de processos pulsionais ou uma *síntese de seres vivos*; tanto que no aforismo §19 de *Para além de bem e mal* ele afirma: “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”. (JGB/BM §19 p. 24). O mesmo, aliás, vale para a *noção de alma* em Nietzsche; nessa mesma obra ele afirma que “a crença [supersticiosa] que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! (...) Está aberto [desse modo] o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e, [neste sentido], conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”. (JGB/BM §12 p. 18-19).

¹⁵⁵ DENAT, Céline. *A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas*. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 90. Seguiremos de perto as análises de Denat, a fim de facilitar nossa compreensão desse Nietzsche que se *apresenta* como *sintomatologista da cultura*.

Temos aqui, então, o nosso *ponto de partida*. Contudo, devemos assinalar que embora as *quatro extemporâneas* tenham grande importância nessa tarefa de “ouvir” a cultura, conforme atesta Denat, quer dizer, apesar de *todas*, sem exceção, serem importantes para o *corpus nietzschiano*, observaremos com algum cuidado o papel ocupado pela *II Extemporânea*, visto que *nela* emerge a *íntima relação*, ou mesmo, uma forte *aproximação* entre *filosofia* e *história*. Isto é, tentaremos mostrar que a singularidade da *filosofia nietzschiana*, ou, o *empreendimento filosófico mesmo* do filósofo alemão surge *ali* como algo indissociável tanto do questionamento da *cultura*, quanto da interrogação em torno do papel da *história*. Aliás, foi precisamente por conta desse entendimento, a saber, aquele que estabelece a *relação* envolvendo a história, a cultura e também a medicina, através da metáfora do *médico da civilização*, que optamos por iniciar o capítulo primeiro de nossa pesquisa com o *Nietzsche historiador*.

Tal *aproximação* é no mínimo interessante, afinal, ressalta os pontos de ressonância entre as *máscaras* do historiador e do médico; surge, então, como substrato do que chamamos de *cura da civilização* por intermédio da *história* e da *cultura*. Ora, essa ideia que associa a imagem do *médico*, (alguém responsável pela *terapêutica*) ao elemento da *cultura* (nesse caso uma espécie de *paciente* que requer cuidados e, sobretudo, *medicação*), não deve ser tomada, jamais, como sendo uma *coisa descabida*, afinal, o próprio filósofo parece ter deixado, através de seus escritos, uma *“pista”* bastante robusta. Por conseguinte, *esta* deveria ser *seguida...* – numa breve passagem dos *fragmentos póstumos* de 1872 [lembrando que a *primeira Extemporânea* é de 1873 e a *segunda* é datada de 1874], o filósofo alemão afirma: “*Der Philosoph als Arzt der Cultur*” – *O filósofo como médico da cultura*.¹⁵⁶ Embora tal *trecho* seja constituído de poucas palavras, quase um *enigma*, digamos assim, *ele* parece guardar consigo parte da “essência” do *projeto nietzschiano*, na medida em que compõe *um* dos ângulos de visão acerca desse

¹⁵⁶ NF/FP 23 [15], 1872 (KSA 7 – 545). Aqui se faz necessária uma observação em torno da grafia do termo *Cultura...* – Embora a grafia no alemão seja *Kultur*, isto é, com a inicial *K*, Wotling em seu “*Vocabulário de Friedrich Nietzsche*”, lembra que o filósofo alemão, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), passa a ortografar o termo com a inicial *C...* – *Cultur*. Não obstante a *troca das iniciais* apareça na *obra publicada*, i.e, a partir de 1878, é possível perceber através desse *fragmento póstumo* que essa *intenção* já estava presente ao menos seis anos antes de *Humano*. Mas, qual seria a razão dessa troca? Arriscamos dizer que tal mudança talvez procure aproximar o termo *Cultur* da ideia de *cultivo* (*züchtung*; *élevage*) e, por extensão, à concepção que pode ser entendida também como *Bildung* (Formação); de modo que ao grafar *Kultur* com a letra *C*, o filósofo estaria tentando marcar distância da compreensão de *adestramento* (*zähmung*; *dressage*) associada à noção de *Belehrung* (instrução).

projeto; nessa *perspectiva* o filósofo – como *médico da cultura* – é aquele que anseia e almeja pela “*cura*”. Por isso se presta a:

Variar seus pontos de vista para pensar [por exemplo,] o valor da história em função das circunstâncias e dos males (culturais) particulares a serem curados (...); esta perspectiva [diga-se de passagem,] axiológica, faz com que estas considerações sejam “extemporâneas”. E isto é paradoxal, pois, para interrogar o valor de sua cultura atual, é preciso ser um pensador “extemporâneo”, isto é, não submetido ao “espírito de seu tempo” (*zeitgemäß*).¹⁵⁷

Levando em conta o que referimos acima, pode-se entender o momento em que Nietzsche, num de seus últimos escritos, oferece uma passagem lapidar, a qual pode revelar a força de um homem que enxerga o seu próprio tempo com lentes muito poderosas; declara o autor *d’ O caso 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”.¹⁵⁸ De todo modo, a *pista nietzschiana*, como visto, parece indicar *algo mais...* – o “*médico da civilização*” precisa, antes de tudo, assumir uma postura *extemporânea* (*untzeitgemäßig*), isto é, *deve* procurar um distanciamento de sua *época*, de modo que consiga *pensar* de uma *maneira distinta*.¹⁵⁹ É, então, a partir desse *distanciamento* em relação a tudo aquilo que seu *tempo mesmo* insiste em reverenciar, que se pode atingir um *diagnóstico* adequado, de modo que o *combate* possa ser efetivado com algum *sucesso*. “Pode-se dizer [neste sentido] que a primeira extemporaneidade do extemporâneo [enquanto *médico da*

¹⁵⁷ DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 88.

¹⁵⁸ WA/CW *Prólogo* p.09.

¹⁵⁹ Convém acrescentarmos aqui uma observação de Marton, a qual *dialoga* com a *análise* de Denat; antes de tecer seus apontamentos acerca do que seria uma *postura extemporânea*, a comentadora faz referência aos *fragmentos póstumos* de 1887 (novembro de 1887/março de 1888 – NF/FP 11 [13]), onde Nietzsche anota em francês uma citação de Galiani: “*Les philosophes ne sont pas faits pour s’aimer. Les aigles ne volent point en compagnie. Il faut laisser cela aux perdrix, aux étourneaux... Planer audessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies.* — Galiani”. Os filósofos deveriam, como águias, voar sozinhos, e também muito alto, afinal, os *gênios* não apenas “voam”, mas, são possuidores de *grandes garras*. A partir daí Marton afirma: “Estas palavras incitam a afastar-se do desenrolar dos acontecimentos, mas não de forma resignada ou indiferente, pois incitam também a desafiá-los. Pôr-se à distancia é, aqui, uma atitude combativa; mais ainda, é uma atitude que cria as condições de possibilidade do combate. (...) estes dois aspectos, **distância** e **combate**, poderiam muito bem caracterizar as *Considerações* de Nietzsche, [e também] elucidar o caráter extemporâneo que ele lhes atribui (...). Belicosas, elas [as *Considerações*,] investem contra o filisteísmo cultural de seu tempo, porque, assim pretendem, [... – isto é,] se colocam acima dele”. (Ver: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Iju, RS: UNIJUÍ, 2001, p.28-29 - grifo nosso).

civilização] consiste em considerar virtude isto que a modernidade percebe como um grande defeito: não ser ‘de seu tempo’”.¹⁶⁰ Tal *postura* é extremamente *positiva*, na medida em que se pode examinar uma determinada *cultura* a partir de outras épocas, outros lugares, enfim, tendo como parâmetro a *perspectiva* de *outras culturas*. Talvez seja a partir dessa *ótica* que o filósofo afirma num *fragmento póstumo* de 1873, a necessidade de portar-se como uma espécie de *estrangeiro*, isto é, aquele que pensa e age como alguém que *olha de fora*: “*Unzeitgemässe Betrachtungen eines Ausländers*” – *Considerações extemporâneas de um estrangeiro*.¹⁶¹

De todo modo, “é preciso determinar os *sintomas* se quisermos determinar o mal de que a cultura moderna passa, para, em seguida, trazer-lhe um remédio. (...) nas palavras de Sarah Kofman, as *Considerações extemporâneas* são escritos [vigorosos, na medida em que foram] ‘destinados a diagnosticar os males da atual civilização e a indicar os remédios’ possíveis”.¹⁶² A fim de facilitar o trabalho daqueles que devem se portar como *médicos*, e, por extensão, *extemporâneos*, a saber, indivíduos que precisam “*auscultar*” permanentemente e, comportar-se, na medida do possível, como *estrangeiros*, Nietzsche trataria de desenvolver uma espécie de “definição”, ou melhor, um *critério* para o que poderia ser a *cultura* – destarte, a *cultura* seria a “unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de um povo”.¹⁶³ A partir dessa “definição” pode-se compreender que a fraqueza [doença] da *modernidade* se revela, por exemplo, através de uma *visão equivocada* acerca do que seria a própria *cultura*, haja vista que a *época moderna* confunde *cultura* com *acúmulo de conhecimentos diversificados*, ou, numa palavra:

¹⁶⁰ DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 89.

¹⁶¹ NF/FP 27 [57], 1873 - Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873,27>>. Acesso em: 05 dez. 2016.

¹⁶² DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 90.

¹⁶³ NIETZSCHE apud DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 91.

erudição.¹⁶⁴ Como observa Denat, no fundo existem *duas noções* em jogo para Nietzsche: por um lado a nobre noção de *Bildung* (formação do indivíduo; *cultivo*) – que pressupõe o crescimento da vida; por outro, a ideia de *Belehrung* (orientação; *instrução pura*) – a qual incita à desagregação da vida, uma vez que é voltada apenas para uma “*educação*” a partir do *espírito*, isto é, a instrução teórica *em si*.

Assim, desse modo, a percepção de Nietzsche, na condição de *sintomatologista*, indicava que a ideia de *cultura*, a exemplo do que vimos acima, apresentava-se a ele como *algo cindido*, ou ainda, se mostrava através de um *balanço dicotômico*, o qual vinha representado da seguinte forma: a) *supervalorização do teórico* – razão pela qual “O sucesso literário da obra de David Strauss junto ao público dito “cultivado” é percebido [por Nietzsche] como sintoma duma perigosa auto-insatisfação do homem moderno”;¹⁶⁵ b) possibilidade de uma *Nova cultura...* –

E, neste sentido:

As duas últimas *Considerações extemporâneas* [*Schopenhauer como educador, Richard Wagner em Bayreuth*] têm por alvo dois indivíduos que foram pouco reconhecidos pela atual cultura por serem desde cedo figuras de exceção no centro da cultura moderna. E por isso, conforme o *Ecce Homo*, as figuras de Schopenhauer e Wagner podem ser tidas como figuras extemporâneas, [ou ainda] como “antecipadores de uma concepção mais elevada de cultura”.¹⁶⁶

É importante salientar que, ao escrever as *Considerações*, o rompimento com Wagner ainda não havia sido *efetivado*; ademais, como é sabido, esse *processo* teria ganhado alguma *vultuosidade* depois do *Festival de Bayreuth* em 1876. Segundo Burnett, a *IV Extemporânea* seria uma espécie de “prolongamento de seu primeiro livro, só que povoado de tensões; pode-se dizer que [em relação a esse *escrito*] estamos diante do primeiro sinal claro da ruptura então iminente”.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Declara o autor das *Considerações Extemporâneas*: “pois, de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes”. HL/Co. Ext. II – NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: 34, 2014, §4 p. 79-80 RRTF.

¹⁶⁵ NIETZSCHE apud DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 93.

¹⁶⁶ Idem

¹⁶⁷ BURNETT, Henry. **Nietzsche, Adorno e um pouquinho de Brasil**: ensaios de filosofia e música. São Paulo: Unifesp, 2011, p. 24.

Entretanto, como já mencionado, Nietzsche diz que nesses *primeiros textos* pode-se, perfeitamente, substituir os nomes de Wagner e Schopenhauer por *Zaratustra*.

Diante desse quadro onde a *historicidade* surge como algo *binário*, razão pela qual, inclusive, o autor irá intitular a *II Consideração* como: “*Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*”, Nietzsche concebe que o grande problema da *doença histórica*, isto é, a *história como ciência*, foi ter negado a *axiologia*... – destarte, tal cenário exigiria do “*médico da civilização*” uma atuação incisiva no sentido de provocar uma profunda *transformação da cultura*.¹⁶⁸ Eis a razão pela qual a *segunda extemporânea* seria uma espécie de *elemento central* entre os “quatro livros”; ela traria consigo o atributo principal do “caráter extemporâneo do projeto nietzschiano”, a saber, o *perfil paradoxal*. Significa dizer que através de um *movimento único* ocorriam dois fenômenos: ao mesmo tempo em que se *rejeita* a supervalorização da história [face crítica de sua filosofia], também se possibilita *repensá-la* [lado construtivo da filosofia nietzschiana] de modo a legitimar seu *estatuto* e o seu *valor*.¹⁶⁹ Como lembra Denat, ao revisitar esse texto no segundo volume de *Humano, demasiado humano*, o filósofo dirá: “O que eu disse contra a doença histórica, eu digo do homem que aprendeu a se curar lenta e dolorosamente, e não tinha a intenção de renunciar doravante à ‘História’ para poder sofrer outra vez”.¹⁷⁰ Nesse sentido, a *história* passaria a ser entendida por Nietzsche, basicamente, através de dois aspectos: *sentido* e *valor*. De modo que a *historicidade* poderia por um lado servir à vida, mas, por outro, poderia também colocar-se contra *ela*, na medida em que se propõe atingir *verdades últimas* por meio daquilo que se entende como sendo a “objetividade”, a “isenção”, a “imparcialidade”, enfim, todos esses atributos da *ciência*, os quais Nietzsche via como um *grande disparate*.

¹⁶⁸ “É como filósofo-médico e na perspectiva de uma transformação da cultura, isto é, dos valores enquanto condições de vida, que Nietzsche procura investigar o valor dos valores da cultura atual, por meio do exame de diversos sintomas típicos desta cultura, relativo a domínios culturais diferentes: literatura, história e ciência, filosofia e arte”. DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 92 - grifo nosso.

¹⁶⁹ Na interpretação de Muller-Lauter: “O sentido histórico (...) como Nietzsche se convenceu nesse meio tempo, não precisa ser uma doença. [Aliás...] Não precisa degenerar-se em filisteísmo da cultura. Ele poderia até mesmo tornar-se a virtude da época”. (MULLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche - sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Unifesp, 2009, p. 96)

¹⁷⁰ (KSA 2.370, MAII/HHII, *Prólogo*, § 1 apud DENAT): DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 94 - grifo nosso.

De modo que Nietzsche considerou a história, como fizemos questão de frisar, *não* através da lente moderna – a qual havia simplificado essa noção por meio da ideia de *ciência* – mas, na condição de *médico* e *extemporâneo*, usou-a em favor da vida.¹⁷¹ Isto permite supor que a *história* pode ser entendida como *veneno*, mas também como um *remédio*, afinal, se “a época moderna é abalada pela “febre histórica”, apenas poderemos curar esta enfermidade se repensarmos e avaliarmos finalmente os diferentes usos da história para a vida”.¹⁷²

Eis aí, então, o papel do “*médico da civilização*”: *diagnosticar*, por meio de um *distanciamento*, e *combater* a doença através da administração precisa do *remédio*, o qual poderá vir, por exemplo, da *história*... – desse modo a *grande saúde* poderá ser reestabelecida.

3.3 Problematização dos *médicos* em determinados aforismos

Nessa terceira e última parte daremos início ao exame de alguns *aforismos* presentes em *O andarilho e sua sombra*, *Gaia ciência*, *Ecce homo*, *Genealogia da moral* e *Anticristo*, os quais ajudam a compreender a forma como Nietzsche se *relaciona* com a figura do *médico* na sua obra. De modo que se nas partes iniciais o *legista* e o *clínico* ganham o protagonismo, isto é, são assumidos pelo filósofo como elementos da mais alta importância no processo de *cura da civilização*, doravante encontraremos exemplos de algumas atuações médicas *efetivas*, ou seja, práticas que corroboram o que já havia sido anunciado, porém, iremos nos deparar também com posturas médicas degradantes, reprováveis, enfim, atitudes *fracas*... –.

Trata-se, por assim dizer, de uma interação, no mínimo, *curiosa*; afinal, se por um lado o filósofo procurou redimensionar noções como *saúde* e *doença* a fim de ressaltar ainda mais aquela que *deveria* ser a função primordial dessa *categoria* [médicos], isto é, trazer a *cura* àqueles que padecem [nesse caso a *própria civilização*] por outro, *ele* atribui ao *sintomatologista mesmo*, boa parte da responsabilidade por promover a *não saúde*... – seria isso um contrassenso?

¹⁷¹ Neste sentido, Muller Lauter também lembra que Nietzsche não apenas reconhecia o papel importante da *história* na sua filosofia, mas, desejava ir *além*, isto é, não pretendia incorrer no *erro* básico dos *historiadores*, os quais “não admitem que “todos os *facta* (...) são muito menores do que parecem””. (NIETZSCHE apud MULLER-LAUTER, 2009, p. 76).

¹⁷² DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Disponível em: <[http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos% 20Nietzsche% 2026%20%2885-96%29.pdf](http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf)>. Acesso em: 05 dez. 2016, p. 95.

Certamente. Ao menos é isso que o filósofo parece mostrar, por exemplo, no aforismo §5 de seu *Andarilho: lá*, declara Nietzsche de modo incisivo, o *médico*, assim como o padre e o professor, [e aqui tomamos a liberdade de acrescentar também os juízes], é alguém que pode causar a dor, o sofrimento, enfim, a *doença...* – tal fenômeno se dá quando essa *figura social* caminha numa direção diametralmente oposta aos seus *princípios*.

A propósito, sobre a *discussão* que envolve o *peso* desses atores sociais [em particular médicos e juízes] em relação ao *modo de ser* dos indivíduos, isto é, o quanto as suas decisões arbitrárias – as quais têm a pretensão de poder definir o que *é* e o que *não é* “normal” [diferença entre normal e patológico] em termos de *existência*, o que *é* e o que *não é* aceitável quando se trata da *vida* – *interferem* na maneira como as pessoas pretendem *existir*, propomos aqui uma *leitura* do ponto de vista da *arte*. Significa dizer, então, que o *cinema*, nesse caso, surge como um grande aliado; a película “*O jogo da imitação*”¹⁷³ emerge como algo de valor inestimável quando exprime uma interpretação *não científica* acerca dessa problemática. Embora o *filme* esteja voltado para um caso particular – o *sofrimento* vivido pelo matemático e pesquisador Alan Turing *antes, durante e depois* da segunda guerra mundial, o qual, aliás, chega a termo com o suicídio do protagonista – devemos assinalar que *ele* funciona, mesmo assim, como uma espécie de *parâmetro* para que possamos visualizar algo mais amplo e profundo. Pois, através desse *caso* passamos a considerar, então, a seguinte indagação: *até que ponto aqueles que deveriam ajudar a sociedade estão comprometidos, “de fato”, com a vida?* Respondemos: ao que tudo indica, o compromisso *destes* é, na maioria das vezes, menos com a *vida*, e muito mais com valores cristalizados, dogmas, crenças e, sobretudo, com um forte apego a toda sorte de *Absolutos...* – de modo que o *médico* [ou a medicina] nessa *outra perspectiva*, assim como um sacerdote do passado, é aquele que na modernidade tem trazido a “*doença*” tanto para os *indivíduos* quanto para a *civilização* de um modo geral.

O *médico* aparece aqui, então, como uma figura *paradoxal...* – ao mesmo tempo em que pode promover a “cura” da civilização através dessa *máscara conceitual* criada por Nietzsche, pode também *contribuir* de modo efetivo para a

¹⁷³ JOGO da imitação, O. Direção: Morten Tyldum. Diamond Filmes. EUA - Reino Unido, 2014. 115min. Color. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/01/1570923-alan-turing-e-de-longo-o-cientista-louco-mais-interessante-do-cinema.shtml>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

degeneração dos *indivíduos* e, no limite, precipitar ainda mais a desagregação da *cultura*. Sustentados por essa perspectiva, a saber, o *médico* como uma *figura ambígua*, o que de certo modo faz com que essa *máscara* apareça em alguns momentos como um contraponto tanto do *psicólogo* quanto do *historiador*, analisaremos, a partir de agora, os aforismos abaixo.

O Andarilho e sua Sombra

§5 - A *concepção* supracitada, aquela que aponta para a *máscara do médico* como uma espécie de *sacerdote moderno*, a qual não estaria em *consonância* com o disfarce do *historiador* e do *psicólogo*, justifica-se, por exemplo, através do aforismo §5 d’*O Andarilho e sua Sombra*, intitulado *Linguagem corrente e realidade*. Nesse texto, depois de indicar *duas perspectivas* acerca da vida, a saber, uma *percepção saudável*, e uma *apreensão doente*, o filósofo *conclui* que nossa *dependência* em relação aos padres, aos professores, e também aos médicos é algo *vergonhoso*.

Inicialmente o filósofo alemão faz referência a uma espécie de *excentricidade* [descrédito das coisas cotidianas ligadas à *vida mesma*] e depois expõe as consequências de tais *avaliações*; isto é, haveria, segundo Nietzsche, “um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*”¹⁷⁴, de modo que *ações* tão nobres e significativas para a vida, como, por exemplo, *alimentar, morar, vestir, relacionar-se com os outros*, entre tantas outras coisas, deixaram de ser *objetos de reflexão*, e passaram a ser tomadas como *coisas pequenas*. Significa dizer que na perspectiva dos “doutos”, *estas, as coisas mais próximas*, deveriam ser entendidas como matérias de “ordem menor” – logo, precisariam *dar lugar* às questões “*sérias*” e “*importantes da vida*”. Aos olhos de Nietzsche, há, aí, um claro sinal de *doença*, uma demonstração explícita de fraqueza, pois, “a alta estima das ‘coisas mais importantes’ quase nunca é genuína: os sacerdotes e metafísicos certamente [enquanto responsáveis por tal *anomalia* é que] nos habituaram a uma *linguagem* hipocritamente exagerada nessas áreas”.¹⁷⁵ E Nietzsche vai mais *longe*... – dirá que ao conferirmos seriedade às *coisas pequenas*, e, no sentido contrário, ao outorgarmos um caráter rebaixado às *coisas mais próximas*, a saber, aquelas que realmente são *necessárias à vida*, não fazemos nada, senão, manter uma agressão constante ao *corpo*, ao *espírito*, e também a tudo aquilo que é *terreno*. Como efeito,

¹⁷⁴ WS/AS §5 p. 165

¹⁷⁵ Idem

“nos colocam a todos, jovens e velhos, numa vergonhosa dependência e falta de liberdade – refiro-me [diz Nietzsche] à dependência, na verdade supérflua de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda sociedade”.¹⁷⁶ Em suma, é como se a nossa “existência” ou nosso “modo de ser” fosse decidido ou moldado *não* pelas nossas aspirações ou por nossos impulsos e ainda pela *vida mesma*, mas, por crenças e por valores cristalizados, os quais atingiram todas as esferas políticas, sobretudo, as áreas médicas, jurídicas e também educacionais.

§83 – Bem, se no aforismo §5 *d’O andarilho* o filósofo alude à imagem do *médico* numa atmosfera mais *efetiva*, isto é, no plano da realidade [*Wirklichkeit*] entendida como algo *não fixo* e, numa *perspectiva negativa*, ou seja, colocando-o ao lado do *sacerdote* e também do *professor*, os quais, de certo modo, seriam responsáveis por uma *ordenação ética* fraca e depauperada, a qual se aproxima muito mais do *adestramento* [*Zähmung*] do que do *cultivo* [*Züchtung*], portanto, ligada mais a uma percepção que reivindica a contenção dos instintos do que ao estímulo das potencialidades humanas, no aforismo §83 [*Redentor e médico*], essa imagem rebaixada do *fisiólogo* é ainda mais acentuada; contudo, diferentemente do aforismo anterior [§5], o *médico* que agora se apresenta não é aquele que se situa ao lado de professores e juizes, isto é, algo próximo da realidade [*Wirklichkeit*], mas, se trata de uma *máscara...* – seu aspecto fraco e empobrecido se põe em relevo, uma vez que *ela*, a *máscara do médico*, está a serviço de *modos de vida* ou *formas de existência* doentias.

No texto o *autor de O andarilho e sua sombra* volta toda a sua artilharia contra o *cristianismo*; ou melhor, sejamos mais específicos: o alvo privilegiado, o qual fora *perseguido* nesse aforismo com precisão cirúrgica, é “menos” o cristianismo e muito mais o seu *fundador*, a saber, o apóstolo Paulo. Este se mostrou a Nietzsche por meio de uma *imagem distorcida*, isto é, uma espécie de *médico mal formado*, visto que seus métodos e procedimentos eram todos eles *questionáveis*. Afirma Nietzsche: “Como conhecedor da alma humana, é evidente que o fundador do cristianismo não estava livre de enormes deficiências e parcialidades, e, como médico da alma, era dado à infame e leiga crença numa medicina universal”.¹⁷⁷ A fim de ilustrar ainda mais a fragilidade deste *fisiólogo rasteiro*, Nietzsche trata de

¹⁷⁶ WS/AS §5 p. 165

¹⁷⁷ WS/AS §83 p. 208

compará-lo, então, com o *dentista*; quer dizer, o filósofo alemão coloca-o ao lado de um *bom dentista*. Nas palavras de Nietzsche:

Às vezes o seu método [o *método de Paulo*] semelha o do dentista que pretende curar a dor com a extração do dente; como, por exemplo, ao combater a sensualidade utilizando este conselho: ‘se o teu olho te escandalizar, arranca-o’. – mas há a diferença que o dentista, pelo menos, alcança seu objetivo, que é livrar da dor o paciente; enquanto o cristão que segue o conselho [do *médico da alma*] e acredita haver matado sua sensualidade, se ilude: ela continua existindo de forma inquietante e vampiresca, e o atormenta sob repugnantes disfarces.¹⁷⁸

Ora, o *médico efetivo*, na perspectiva nietzschiana, é aquele que se distancia da prática do odontólogo, pois, reconhece que o melhor tratamento não é negar, por exemplo, a sensualidade, todavia, deve-se aceitá-la como condição mesma da vida. Este, o *médico efetivo*, promove uma *harmonia* plena entre o homem e seus instintos, ou, entre o *paciente* e suas “*dores*”; portanto, o *fisiólogo nietzschiano* não tenta imitar o dentista, a exemplo do *médico rasteiro*, mas, busca saídas na própria *medicina*, as quais partem do *princípio* de que a *dor*, por exemplo, não deve ser motivo de ódio à vida. Destarte, ao potencializar as habilidades do indivíduo ao invés de extirpar os seus impulsos, o *médico efetivo* garante a ausência de um *conflito* entre o homem e os seus afetos e, por extensão, aparta seu paciente da patologia.

O *médico rasteiro*, como visto, é uma espécie de *caricatura do dentista*. Enquanto um profissional que desconhece sua própria *arte*, ele faz uso de *procedimentos inadequados*, os quais tentam, por exemplo, esconder o homem de si mesmo, de modo que *este* sinta vergonha daquilo que ele *é*, a saber, *humano, excessivamente humano*. Nessa perspectiva, então, o *médico da alma*, ou, o fundador do cristianismo, uma espécie de arremedo, configuraria um tipo de *aberração*, afinal, sua prática terapêutica era *em vão*.

Gaia ciência

§2 - Agora Nietzsche nos *traz*, por meio de um aforismo precioso do prefácio d’*A gaia ciência*, não apenas o *sintomatologista*, mas, indica nesse texto uma forte ligação entre o *médico* e o *psicólogo*, o que, de certo modo, reforça nossa tentativa de aproximar os *disfarces nietzschianos*... – No caso do *psicólogo*, ele diz: “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e

¹⁷⁸ WS/AS §83 p. 208

saúde, e, no caso dele próprio ficar doente, levará toda sua curiosidade científica para a doença”.¹⁷⁹

Ora, temos aqui uma percepção interessante, pois, o filósofo, enquanto *psicólogo*, coloca a própria *debilidade física* como objeto de [sua] *curiosidade filosófica*, afinal, dirá Nietzsche: “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa”.¹⁸⁰ Todavia, o *autor d’ A gaia ciência* considera que há uma *diferença basilar* entre os vários modos de filosofar, isto é, *uns* filosofam a partir de sua “*doença*”, o que permite supor que o entendimento destes acerca da própria *debilidade física* [doença] configure um olhar tortuoso ou equivocado acerca da vida mesma; *outros*, como era o caso de Nietzsche, refletem a partir de suas *forças e riquezas*, ou seja, criam sua filosofia a partir de suas *experiências de vida*, as quais incluem as alegrias, mas também as *doenças* e toda espécie de *debilidade física*. Numa palavra: é possível fazer uma filosofia forte e saudável a partir do *sofrimento* e da *dor*.

O mesmo se dá em relação à *perspectiva dionisíaca*, da qual Nietzsche faz parte, que “lê” a dor com alegria, na medida em que *ela*, a dor, é parte constitutiva da vida; porém, numa *filosofia dogmática*, responsável pela busca incessante de uma *vida pasmaceira*, a dor e o sofrimento constituem objeção à vida. A filosofia, isto é, a *tradição filosófica*, como Nietzsche a entende, era apenas efeito da doença daqueles que a engendraram... – estes necessitavam de descanso, quietude, ausência de sofrimento, etc. Essa compreensão se justifica tranquilamente quando *aquele* que ensina a filosofar por “*marteladas*” declara: “toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo”.¹⁸¹

O fazer filosófico nietzschiano, portanto, surge como possibilidade permanente de “*aniquilação*”; destarte, essa *tarefa* atribuída a *psicólogos* e também aos *médicos*, sustentada, sobretudo, pelo *Agon*, fica ainda mais clara no *final* do aforismo quando Nietzsche diz:

¹⁷⁹ FW/GC Prólogo §2, p. 10

¹⁸⁰ Idem

¹⁸¹ Ibidem, p. 11

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mais algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...¹⁸²

De modo que se no início do aforismo o filósofo alemão oferece o protagonismo ao *psicólogo*, ele fecha o escrito com uma responsabilidade dirigida diretamente ao *médico*; tal aproximação, como visto, confirma, de certo modo, a forte *ressonância* entre as duas *máscaras*... – Em suma, tudo o que se fez em termos de filosofia até os dias de hoje, aos olhos de Nietzsche, não foi nada, senão, *estimular*, cada vez mais, a volatização dos artefatos metafísicos e religiosos que estiveram e que estão ainda a serviço de *perspectivas avaliativas* adoentadas. Neste sentido caberia ao *médico*, assim como ao *psicólogo*, a saber, aos *filósofos do futuro*, levar a cabo as suspeitas de Nietzsche a fim de que a humanidade possa ser reelaborada a partir de uma *nova perspectiva*.

Ecce homo

Faremos agora um comentário em torno dos *dois aforismos* que se referem à obra de 1881 [*Aurora*] no *Ecce homo*; contudo, nossa análise será cotejada com um trecho d'*A genealogia da moral*, onde Nietzsche trata, também, da figura do *médico*, porém, através de *outra perspectiva*.

(*Aurora*) – Nietzsche abre o capítulo dedicado a sua *Aurora* com a seguinte frase: „*Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral*” (“Com este livro começa a minha campanha contra a *moral*”).¹⁸³ Já, ao final do escrito, isto é, quando termina o aforismo §2, ele diz: „*Der Verlust an Schwergewicht, der Widerstand gegen die natürlichen Instinkte, die „Selbstlosigkeit“ mit Einem Worte - das hiess bisher M o r a l ... Mit der „Morgenröthe“ nahm ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf. -*”. (“A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, “a ausência de si” – a isto se chamou *moral* até agora... [Todavia,] *com Aurora* iniciei a luta contra a *moral* da renúncia de si”).¹⁸⁴.

Arriscamos dizer que através dessas *duas únicas citações* o filósofo poderia, se assim quisesse, ter encerrado os comentários em torno da obra de 1881... – no entanto, não por acaso, e tampouco por capricho, mas, quiça, por *probidade*

¹⁸² FW/GC Prólogo §2 p. 12

¹⁸³ EH/EH *Aurora* §1 p.75

¹⁸⁴ EH/EH *Aurora* §2 p.77.

intelectual, respeito a sua *tarefa*, e, sobretudo, por zelo didático, o filósofo se *estendeu...* –. Ele afirma, então, de maneira aguda e incisiva, precisamente no *meio* do escrito, [início do §2], algo tão importante quanto às outras *duas frases*:

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do **acaso** e do **sacerdote**, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como *um todo* –, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade (...) *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor [Bem e Mal] foi o instinto de negação [da vida], de degeneração [das potencialidades humanas, enfim], o instinto de *décadence* que governou sedutoramente. [Destarte] a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade.¹⁸⁵

Aos olhos de Nietzsche, a humanidade fora conduzida até os nossos dias por *máscaras* dos mais variados tipos; significa dizer que tanto *sacerdotes* [judeus ou cristãos] quanto *professores* e, até mesmo os *filósofos*, estes, aliás, “sacerdotes *mascarados*”¹⁸⁶ não passavam de disfarces para tipologias malogradas, vingativas, adoecidas, as quais sempre estiveram sob o *jugo da moral...* – sempre se passaram, como afirma Nietzsche, por “*santos*”. A fim de tentar aplacar a *ação doentia* dessa espécie degenerada, o autor de *Ecce homo*, enquanto fino estrategista que era, tratou de *criar*, ele também, formas dissimuladas de *se apresentar...* – é, então, nessa perspectiva, como já antecipado, que o filósofo subverte a imagem do *fisiólogo*. Ao fim e ao cabo é como se a *empreitada nietzschiana* objetivasse, entre outras coisas, ressignificar essa *máscara...* – Destarte, se de um lado há o *médico* como disfarce de *sacerdotes e filósofos*, do outro há o *fisiólogo nietzschiano* que desenvolve sua *cura* através de procedimentos distintos daqueles usados pela *tradição*.

Nesse ponto, precisamente, convém estabelecermos uma conexão com a obra de 1887 [*Genealogia da moral*], quando Nietzsche expõe o *modus operandi* do *sacerdote-médico*. Ao tratar do modo de atuação desse *falso médico* na terceira dissertação de sua *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta, num *primeiro momento*, o estado clínico dos pacientes desse “*sintomatologista*”, a saber, o *homem do ressentimento*, o qual afirma:

¹⁸⁵ EH/EH *Aurora* §2 p.76 - grifo nosso

¹⁸⁶ EH/EH *Aurora* §2 p. 76.

‘Alguém deve ser **culpado** de que eu esteja mal’ – [segundo Nietzsche] esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (...). [Ainda de acordo com Nietzsche] os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos.¹⁸⁷

No *instante seguinte*, Nietzsche desvela como é que o *sacerdote-médico* atua, isto é, o filósofo aponta para *um* de seus métodos [sempre inadequados], ou, mais especificamente, ele comenta a *reorientação do ressentimento* empregada por esses sacerdotes. Segundo Nietzsche, na ânsia de encontrar o *culpado*, o doente [homem do ressentimento] acaba por rasgar feridas e revolver cicatrizes, de modo a intoxicar-se com o próprio veneno da maldade. Nessa busca, afirma o autor do *Ecce homo*, estes transformam filhos, mulheres e amigos em *inimigos e malfeitores*. Não é por acaso que repetem: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”.¹⁸⁸ Pois é exatamente aqui que entra em cena, então, o *sacerdote ascético*, o pastor, e, no limite, o *médico*. Entretanto, uma questão permanece latente: *afinal, o que é que este médico traz em seu receituário?* De acordo com Nietzsche, essa espécie de *curandeiro* é aquela que diz assim ao seu paciente: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!* ...”.¹⁸⁹ ... – desse modo ele *reorienta* o ressentimento.

A *práxis sacerdotal*, como visto, é relativamente simples: é necessário haver um *doente* para que um *médico* seja requisitado; nessa lógica o sacerdote [médico] se *apresenta*... – todavia, o remédio utilizado no tratamento é o mesmo receitado no trato com os fortes e nobres, a saber, o *ressentimento*. Destarte, ao *culpar* o próprio paciente, e, por extensão, o rebanho como um todo, o *sacerdote-médico* apenas desvia o *sentido* ou a *direção do* ressentimento. N’outros termos, significa dizer que a *medicação moral* que no passado havia sido usada contra o *outro*, isto é, contra o *forte*, serve agora para *minar* e atacar os membros desse mesmo rebanho [ideia de culpa], o que traz como consequência uma espécie de *instabilidade emocional* permanente; daí a necessidade daquele que traz a “cura”, a saber, o *sacerdote-médico* que, desse modo, exerce o *controle*. Como já dito, para que o *sacerdote-médico* continue existindo é necessário que haja sempre um *doente*, o qual se traduz na imagem do *pecador*. Essa relação de *dependência* é explicitada por Nietzsche no §15 da *Genealogia*:

¹⁸⁷ GM/GM III §15 p. 108 - grifo nosso

¹⁸⁸ GM/GM III §15 p, 109

¹⁸⁹ Idem

Ele [o *sacerdote-médico*] traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro *ferir*, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de aves de rapina, em volta do qual tudo o que é *são* torna-se necessariamente *doente*, e tudo doente necessariamente manso [*dócil*]. De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse *estranho pastor*.¹⁹⁰

A *medicina nietzschiana*, em sentido contrário, situa o *médico* n'outra *perspectiva*... – tanto que no final do capítulo dedicado a *Aurora* o filósofo afirma: “O fisiólogo [isto é, o *médico efetivo*] exige [por exemplo,] a *extirpação* da parte degenerada, [aliás,] ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, [além do que,] está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote [médico] *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina”.¹⁹¹ Embora Nietzsche faça uso em *Aurora* de outra nomenclatura no aforismo §2, o elemento de base fica preservado, isto é, pouco importa se ele usa *médico*, *sintomatologista*, ou *fisiólogo*, o importante, porém, é saber que em ambos os casos o *alvo privilegiado* é, sem dúvida, a *raiz da doença*, a saber, a *moral* pela qual somos conduzidos.

Anticristo

§7 – Embora Nietzsche tivesse rompido com Wagner e também com Schopenhauer já há bastante tempo, devemos assinalar que nesse texto do final da década de 1880, a saber, *O anticristo*, ele se vê “*obrigado*” a concordar com seu *antigo mestre*... – isto é, para o *autor d’ O anticristo*: “Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo”.¹⁹² De modo que o *niilismo*, enquanto *negação da vida*, tomava *forma* através de ações como, por exemplo, a *compaixão*. Ocorre que o “*acerto*” de Schopenhauer, aos olhos de Nietzsche, configurava um de seus maiores *erros*, pois, como afirma Nietzsche: “A compaixão se opõe aos afetos tônicos, [a saber, aqueles] que elevam a energia do sentimento da vida: [Destarte] (...) o indivíduo perde força ao compadecer”.¹⁹³

Não é por acaso, então, que o filósofo intitula o aforismo do seguinte modo: O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*.

Todavia, n'outro trecho ele considera que há, ainda, algo pior e tão terrível quanto à *compaixão*, trata-se, naturalmente, das *reações* e dos *efeitos* causados por esse *afeto*; segundo o filósofo alemão, a *compaixão*:

¹⁹⁰ GM/GM III §15 p. 107 – Grifo nosso.

¹⁹¹ EH/EH *Aurora* §2 p. 77

¹⁹² AC/AC §7 p. 13

¹⁹³ Idem

Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantêm vivos*, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (– em toda moral *nobre* [porém] é considerada fraqueza –); foi-se mais longe, fez-se dela a *virtude*, o solo e origem de todas as virtudes.¹⁹⁴

De modo que um afeto carregado de *efeito depressivo*, um sentimento que induz ao *nada* e, o pior, uma espécie de afecção que se apresenta travestida de *doces palavras*, como, por exemplo, “além”, “Deus”, “nirvana”, entre outras coisas, é, na compreensão de Nietzsche, um tipo de *inclinação*, ou ainda, uma “tendência *hostil à vida*. [E, neste sentido, prossegue Nietzsche:] Schopenhauer era hostil à vida: *por isso* a compaixão tornou-se para ele uma virtude (...). De fato, com base no instinto da vida se deveria buscar um remédio para esse doentio e perigoso acúmulo de compaixão que aparece no caso de Schopenhauer”.¹⁹⁵

Na avaliação do filósofo alemão a *compaixão* emerge como uma espécie de carcinoma, isto é, uma *célula doente* que se prolifera e se distribui para o resto do organismo. Todavia, ao assumir *novos aspectos*, esse *elemento vil* que formava a base do *cristianismo* se desdobra em “*novos ideais*”, ou seja, encontra a sua tradução em formas como: a liberdade, a igualdade, a fraternidade, o socialismo, a democracia, a justiça, o liberalismo, enfim, toda sorte de “soluções” oferecidas pela *pequena política*, as quais o filósofo alemão entende como signos de fraqueza e de doença da *cultura*. Em vista disso, isto é, diante de uma patologia dessa envergadura, o autor do *Ecce homo* aponta para uma exigência, a saber, a atuação precisa de um *bom médico*, o qual poderia, segundo Nietzsche, levar a cabo a *grande política*... – eis o motivo pelo qual, então, o filósofo afirma: “Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico *nisso*, ser implacável *nisso*, *nisso* manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a *nós*, é a *nossa* espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos”.¹⁹⁶

Em suma, a “compassividade” nietzschiana, a qual fora delegada também aos seus aparentados, é de outra ordem, isto é, se exerce na medida em que se ataca com precisão cirúrgica, portanto, como um *médico efetivo*, entre outras coisas, a *compaixão cristã*.

¹⁹⁴ AC/AC §7 p. 13

¹⁹⁵ Ibidem, p. 13-14

¹⁹⁶ Ibidem, p. 14

4 NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKY: OS “PRIMÓRDIOS” DA PSICOLOGIA NA EUROPA

4.1 Friedrich Nietzsche, o primeiro psicólogo

Se os capítulos iniciais trataram das *máscaras nietzschianas* que ressoavam entre si, o que veremos adiante não é nada, senão, mais uma das *metamorfozes* do filósofo. Em outras palavras: se tanto a *história* quanto a *medicina* foram redimensionadas pelo filósofo a fim de que *ele* – bem como a *civilização* – não viesse a *sofrer* novamente com as arbitrariedades impetradas por tais domínios, o mesmo se dá, nesse momento, em relação à *psicologia*; destarte, a *reverberação* que atravessou a *máscara* do historiador e do médico se faz sentir agora no disfarce do psicólogo.¹⁹⁷

Aliás, nas palavras de Kaufmann, “Nietzsche via-se como o primeiro grande psicólogo, mas esse lado de Nietzsche foi em larga medida ignorado, [todavia, é preciso observar que essa *indiferença* veio] principalmente pelos filósofos. Quero tentar mostrar que Nietzsche tinha razão – ele foi um grande psicólogo – e que Nietzsche se torna mal entendido quando se passa por alto sobre isso”.¹⁹⁸ A partir dessa primeira consideração, algumas questões se mostram latentes: *Nietzsche foi psicólogo? E mais: enquanto psicólogo, não fora entendido por seus pares?* Tentaremos desanuviar essas indagações ao longo desse tópico.

Pois bem, como anunciado já na *introdução*, uma das principais *tarefas* de Nietzsche, a qual pressupõe uma análise distinta do “ego”, não apenas iria distingui-lo como *psicólogo primeiro* da Europa, mas, [e este é o *ponto* que nos interessa] a *realização mesma* do projeto de *transvaloração dos valores* depende, em grande

¹⁹⁷ Acerca da ressonância entre as máscaras de Nietzsche, convém ouvirmos as considerações de Melo Sobrinho: “Quando Nietzsche começa a abordar mais decididamente a psicologia, já na segunda fase da sua produção intelectual, marcada pelo racionalismo e pelo positivismo e também pelo abandono do romantismo anterior, presente em *O nascimento da tragédia* (1871) sua primeira grande obra, isto é, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), ele relaciona imediatamente esse campo do conhecimento com as vantagens e desvantagens que ele e a psicologia poderia oferecer para a vida, se e como pudesse diminuir o “fardo da existência”, tal como, de resto, ele já tinha feito a propósito do estudo da história (1874)”. (NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre psicologia**. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, p. 11)

¹⁹⁸ KAUFMANN apud GIACOIA. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p.17).

medida, da efetivação dessa *tarefa*.¹⁹⁹ Significa dizer que só “por meio dela o *psicólogo* [Nietzsche] poderá trazer à luz o *erro fundamental* que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo, quebrar o encantamento que mantém em estado permanente de sonho e sono o filósofo, cuja missão o destina, porém, a ser aquele que tem de *estar desperto*”.²⁰⁰ Ciente da nobreza de sua *tarefa*, Nietzsche *cria*, então, uma noção *ampliada* de psicologia [*grande psicologia*], a qual já *não* esta mais fundada na ideia de *alma* ou *sujeito do conhecimento*, mas, tem como “fundamento” o *corpo*.

Como dissemos, o filósofo alemão ostentava o mérito de *primeiro psicólogo da Europa*, entre outras coisas, por ter sido ele o *precursor*, isto é, aquele que primeiro percebeu a *farsa*... – ele identificou, por assim dizer, o “*eu*” como ponto de sustentação tanto da *psicologia tradicional* quanto da *tradição filosófica*, o que permite supor que *ambas* estariam *adormecidas* pelo sono dogmático. Esse estado de sonolência, como se pode imaginar, era apenas o efeito de um *núcleo* que, no fundo, não passava da mais pura *ficção*... – segundo Nietzsche, um *embuste superior*. Motivo pelo qual, *talvez*, o filósofo afirma em seus textos que quem está a falar ali é, antes de tudo, um *psicólogo*.

Que em meus escritos fala um **psicólogo** sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio. As proposições sobre as quais no fundo o mundo inteiro está de acordo – para não falar dos filósofos de todo mundo, dos moralistas e outros cabeças ocas, cabeças de repolho – aparecem em mim como **ingenuidades do erro**: por exemplo, a crença de que “*altruísta*” e “*egoísta*” são opostos, quando o *ego* não passa de um “embuste superior”, um “*ideal*”... *Não* existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contrassenso psicológico.²⁰¹

Embora a *psicologia* fosse uma espécie de *ferramenta*, isto é, algo relacionado ao *projeto* [de uma *nova humanidade*] e também à filosofia de Nietzsche, convém observar que esse *tema*, curiosamente, “nunca mereceu atenção

¹⁹⁹ Sobre essa *tarefa* [grande psicologia] acompanharemos a interpretação de Oswaldo Giacoia; sobretudo, suas considerações em relação aos aforismos § 23 de *Para além de Bem e mal*, e §354 de *Gaia Ciência*, onde o comentador desenvolve observações que podem servir como *ponto de partida* para uma compreensão mais adequada *desse* Nietzsche que se traveste, agora, de *psicólogo*; aliás, como vimos, *alguém* que se apresenta de modo tranquilo como: *primeiro grande psicólogo da Europa*. Ver: GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001.

²⁰⁰ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 8

²⁰¹ EH/EH Por que escrevo livros tão bons livros §5 p. 55 - grifo nosso.

e cuidado filosófico compatível com a dimensão de sua relevância”.²⁰² Tal situação teria levado Walter Kaufmann, aceito como *pioneiro* no reconhecimento da *psicologia nietzschiana*, a fazer a seguinte afirmação: “Isso é, decerto, espantoso. Porém, ainda mais espantoso é que ninguém se espanta com isso”.²⁰³ Seguindo nessa mesma direção, Thomas Brobjer se mostra tão *enfático* quanto Kaufmann; isto é, no que se refere às provocações da *psicologia nietzschiana*, dirá que deveríamos interiorizar e expor “os genuínos *insights* de Nietzsche em psicologia, suas discussões psicológicas e o fato de que isso constitui uma parte integrante e fundamental de sua filosofia. [Ademais,] quem deixa de reconhecer isso, deixa de compreender o pensamento de Nietzsche”.²⁰⁴ Diante de tais observações, compreendemos que o bom andamento do *programa genealógico*, o qual pretendia por em marcha a *transvaloração nietzschiana*, depende, em grande parte, desse *operador*, a saber, a *psicologia nietzschiana*.

Outro aspecto a ser observado previamente junto aos elementos que distinguem a *psicologia tradicional* da “*grande psicologia*” é a noção de *inferência regressiva*, a qual pode ser considerada como um tipo de *insight*, aliás, um belo produto do *talento psicológico* do filósofo alemão. Em “*Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*”, o filósofo revela um elemento importante de sua “*grande psicologia*”, a saber, o direcionamento de seu olhar. Na seção intitulada “*Nós, os antípodas*”, ele indica o modo como conduzia sua *visão*: “Se em algo estou à frente dos psicólogos todos, é no fato de ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie da *inferência regressiva*, na qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda”.²⁰⁵ Orgulhoso de sua *visão privilegiada*, a qual se traduz na *noção apontada*,²⁰⁶ o filósofo revela *dois elementos* que nela estão subsumidos e que merecem atenção: os *fenômenos* e as *condições originais*. Diríamos, então, *n’outros termos*, que Nietzsche guiou seu *olhar* a partir dos *fenômenos* (personagem cultural; corpus doutrinário; instituição política; Fé religiosa, etc.) até que este pudesse

²⁰² GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p.8

²⁰³ KAUFMANN apud GIACOIA. *Ibidem*, p. 8-9.

²⁰⁴ BROBJER apud GIACOIA. *Ibidem*, p. 9.

²⁰⁵ NW/NW Nós, antípodas p. 60.

²⁰⁶ Segundo Giacoia, tal concepção é “considerada como arte da inferência retroativa, [e] recobre um campo semântico bem mais amplo do que aquele demarcado pela psicologia tradicional”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 10 - grifo nosso).

alcançar as *condições originais* [historicidade: tempo e espaço] e também as suas *possíveis modificações*.

Levando em conta tudo o que referimos há pouco, podemos dizer que a *inferência regressiva* é um elemento de extrema importância para distinguir a “*grande psicologia*” da *psicologia tradicional* – de modo que: se a *primeira* parte, isto é, tem seu início mesmo em função dos fenômenos para, em seguida, tentar atingir tanto as *condições originais* e também alcançar as modificações características de um algo que é passível do devir; a *segunda*, porém, “explica” tais fenômenos a partir de um “núcleo”, uma “essência mesma”, enfim, um *algo fixo* que Nietzsche classifica como falso, baixo, rasteiro, a saber, o *ego*.

Embora já tenhamos comentado a importância da *psicologia* e o desprezo que o tema recebeu, gostaríamos de fazer aqui um pequeno *acréscimo*. Vimos anteriormente na fala de Kaufmann que ele considerava *grave*, isto é, um verdadeiro erro, o fato de não se dar à *psicologia nietzschiana* a devida atenção, todavia, apesar dos esforços empreendidos por alguns autores nesse sentido, como foi o caso do próprio Kaufmann, Giacoia dirá que um dos mais importantes trabalhos já realizados acerca dessa temática vem do filósofo francês Patrick Wotling, através de um ensaio cujo título é: “*Der Weg zu den Grundproblemen*”. *Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*.²⁰⁷ No texto, Wotling objetiva estudar o *estatuto* e a *estrutura* da psicologia no pensamento de Nietzsche, a qual o filósofo teria enxergado como sendo a *senhora das ciências* e também o *caminho privilegiado*; aliás, é precisamente por essa senda que conseguiríamos “acessar”, segundo Nietzsche, os *problemas fundamentais*.²⁰⁸

Uma vez que as considerações gerais e preliminares foram já indicadas, talvez estejamos em condições de transitar agora, entre as noções fundamentais da *grande psicologia*, e, por extensão, conhecer essa outra *máscara* de Nietzsche. Contudo, para que possamos obter uma compreensão mais vigorosa do modo como Nietzsche relaciona alguns domínios fundamentais, como, por exemplo, o consciente [unidade de consciência] e o inconsciente, ou, em outros termos, o *ego* e

²⁰⁷ Ver: GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 19 - nota de rodapé: 7

²⁰⁸ No trecho a seguir, Wotling corrobora a percepção de Kaufmann – “Não é motivo menor de orgulho de Nietzsche de poder ter pretendido ter elevado a um grau diferente a elucidação da análise psicológica... E, portanto, a despeito desta reivindicação, muitas vezes reafirmada, é impressionante constatar a que ponto a exegese nietzschiana, durante muito tempo, tem sido reticente em lhe conceder este título, ou, mais precisamente, admitir a importância capital da psicologia em sua experiência de pensar”. (WOTLING apud GIACOIA – Idem; tradução nossa).

a sua noção de *fisiopsicologia*, bem como, a linguagem e a comunicação no seio da *grande psicologia*, iremos nos servir de uma caracterização ambígua,²⁰⁹ a qual funcionará como uma espécie de *guia* para as observações que virão a seguir. De um lado a posição firme de Nietzsche, a qual, aliás, dá título a esse tópico. Do outro, a *postura* do autor russo [Dostoiévsky] que recebe de Nietzsche um reconhecimento... – isto, porém, será objeto de análise no tópico seguinte.

Iniciamos, então, com a “invenção da psicologia”, a qual pressupõe a existência de um *inventor*, ou ainda, nos remete à noção de certo *pioneirismo*; em razão disso, ouçamos o que diz o próprio Nietzsche: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia”.²¹⁰

Ora, Nietzsche se *apresenta*, ou melhor, *se dá a conhecer*, neste caso, como aquele que teria *inventado* a psicologia... – porém, se antes de Nietzsche não havia psicologia, o que é que havia, então? Tal indagação não parece nada absurda, sobretudo, quando pensamos ser inadmissível a ideia de um ex-catedrático de filologia e também filósofo, como era caso de Nietzsche, que desconhecesse, por exemplo, a existência da *psicologia racional* como parte canônica do saber filosófico, ou ainda, “como doutrina teórica da alma, da subjetividade ou da *psique*”.²¹¹ Tal *desconhecimento* assemelhar-se-ia à ideia de ignorar a *psicologia clínica* em nossos dias; contudo, é preciso dizer que, felizmente, este não era o caso do filósofo alemão, afinal, Nietzsche conhecia, e muito, a *psicologia tradicional*.²¹² Aliás, era um entusiasta dos avanços dessa área: *psiquiatria, criminologia, medicina legal*, etc. Justamente por ser um conhecedor desse assunto, nutria grande apreço pelo tema...

²⁰⁹ Quando Giacoia trata da relação desses *domínios* no âmbito da *grande psicologia*, ele parte de uma *ambivalência* que se materializa através de *duas asserções*, a saber: 1 - a localização de Nietzsche como *primeiro psicólogo* da Europa; 2 - o reconhecimento de Dostoiévski por Nietzsche como a pessoa que lhe *ensinou* algo em termos de *psicologia*. Afirma o comentador: “Na verdade, essa caracterização é deliberadamente ambígua. *Ecce homo* afirma que, antes de Nietzsche, não havia propriamente psicologia. E, todavia, *O Crepúsculo dos Ídolos* proclama Dostoiévski como um mestre com quem Nietzsche tem algo a aprender nessa matéria”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 19) Apesar dessa *ambiguidade*, arriscamos dizer que Nietzsche teria visto em Dostoiévsky uma espécie de “irmão de alma”, um aliado, enfim, qualquer coisa do *gênero*... – ou seja, o filósofo *vê*... todavia, *não deve* qualquer coisa ao autor russo por conta de suas reflexões em termos de *psicologia*.

²¹⁰ EH/EH Por que sou um destino §6 p. 106.

²¹¹ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 20.

²¹² “Nietzsche teve intenso e produtivo contato com algumas das principais obras desse gênero: estudou os trabalhos dos psicólogos franceses e alemães (...) se entusiasmou verdadeiramente pelos resultados empíricos da psiquiatria europeia (...) [inclusive] ligando-os de maneira estreita à sua própria tarefa de desconstrução e auto-superação da metafísica”. GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 20.

– entretanto, a dúvida permanece: de onde teria surgido a ideia de que era *ele*, o grande *inventor da psicologia*, como vimos há pouco em seu *Ecce homo*? Parte da resposta será oferecida pela própria *psicologia tradicional*; precisamente, por meio de um resumo da doutrina oficial, elaborado por Paul Janet:

A psicologia é a parte da filosofia que estuda o espírito humano e suas faculdades. Esta se distingue de fisiologia cujo objeto de estudo é o corpo humano e suas funções. O caráter próprio dos **fatos** que ela [psicologia] estuda é que eles não podem se produzir em um “ser”, sem ser imediatamente conhecidos daquele que os sente, e sem que esse “ser” saiba ou sinta que é ele que os sente. Este sentimento interior, inseparável dos próprios fatos, é chamado **consciência**. O ser que a possui se chama “eu” ou “sujeito”: o que pertence ao “eu” ou “sujeito” é chamado **subjetivo**; o que não é o “eu” é o “não eu”, ou “objeto” e tudo que pertence ao objeto é chamado “objetivo”.²¹³

O texto acima não poderia ser mais explícito, isto é, ele revela o quanto a *psicologia tradicional* estava imbricada, ainda, à *tradição filosófica* por meio da noção de *unidade de consciência*; significa dizer que o *centro de gravidade* de ambas, isto é, o seu *lastro mesmo*, era constituído por um *núcleo central*, a saber: *isso que pensa...* – a própria *consciência*. É neste sentido, por assim dizer, que Nietzsche se coloca como sendo o *primeiro grande psicólogo* – afinal, o autor de *Gaia Ciência* não foi apenas o primeiro a *constatar*, mas, foi também aquele que primeiramente *contestou*, de modo severo, o *primado da consciência*;²¹⁴ esta, por seu turno, era por ele entendida como uma espécie de mendacidade, na medida em que atribuíam para si, por exemplo, o “direito” de exercer o *domínio hegemônico e soberano sobre o corpo*.²¹⁵

²¹³ JANET apud GIACOIA (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 21 - grifo e tradução nossa)

²¹⁴ “seu empreendimento crítico consiste (...) em desconstituir, ou, dito de maneira mais radical e fiel ao projeto, em *destruir* essas pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não somente a [tradição filosófica, mas também] a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral, pelo menos até o momento em que Nietzsche escreve sua obra”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 22 - grifo nosso).

²¹⁵ Nesse ponto convém observar que o *homem histórico* [segundo Deleuze] sucumbiu perante o domínio soberano das *forças reativas*, responsáveis por promover a superioridade do *intelecto* em detrimento do *corpo*. Teria ocorrido, então, uma espécie de *hipertrofia da consciência* [memória do passado e também do futuro], a qual fora investigada por Deleuze com bastante afinco; segundo sua interpretação, por meio de uma operação semântica (*inversão de valores*) engendrada pela *moral escrava*, a *consciência* passou a ocupar um espaço elevado em nossa sociedade, e, como consequência, houve uma espécie de *depreciação da vida*; por extensão, houve também o rebaixamento do *corpo*. A fim de reforçar a ideia nietzschiana de que a *consciência* não é nada, senão, uma lugaridade dentro de algo muito mais amplo e poderoso que é o *corpo*, Deleuze recorreu [além do próprio Nietzsche] a Spinoza. De modo que quando Spinoza diz que nem mesmo sabemos o que pode um *corpo*, ele deu subsídios a Deleuze, para que este pudesse afirmar que a *corporeidade* [algo que vai além do indivíduo] é na verdade uma espécie de *fluxo contínuo* dominado

Em vista disso, não hesitamos em afirmar que o objetivo de Nietzsche era, por assim dizer, criar uma nova fundamentação para a *ciência da subjetividade*. Isto é, promover a criação de uma *nova estrutura*, cujos pilares estariam apoiados não mais na metafísica, mas, seriam sustentados, sobretudo, pela vida mesma, quer dizer, essa vida. Assim, desse modo, brotaria daí uma espécie de *fisiopsicologia* [nova psicologia], ou ainda, uma *ciência* liberta dos preconceitos morais e metafísicos, visto que seu critério de avaliação se apoiava nos valores terrenos.

Pois bem, dois aforismos (JGB/BM § 23 e FW/GC §354) servirão de ponto de apoio textual para que possamos mostrar mais detalhadamente como é que se deu esse *processo* que permitiu a Nietzsche se perceber como *primeiro psicólogo* da Europa... – no caso do aforismo § 23 de *Para além de Bem e Mal*, por exemplo, assinalamos que a última frase desse aforismo funcionou como uma espécie de *pista* para Wotling em seu texto “*Der Weg zu den Grundproblemen*”. Isto é, ela confirma a ideia de que a reflexão sobre a *psicologia* [nietzschiana] emerge como o *caminho* que conduz aos *problemas fundamentais*, logo, trata-se de algo essencial ao programa de *crítica genealógica* da filosofia, e por extensão, converge para a efetivação do projeto de *transvaloração de todos os valores*.

Embora encontremos na obra publicada uma série de passagens em que o filósofo se apresenta como *psicólogo*, como, por exemplo, em *Zaratustra*, quando o andarilho afirma: “Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é – em consequência – um amigo dos maus”²¹⁶, iremos desenvolver nossa investigação com base nos aforismos citados há pouco, os quais, também tratam da *grande psicologia*.

O item primeiro de *Para além de Bem e Mal*, intitulado “*Dos preconceitos dos filósofos*” constitui-se de 23 aforismos; o último aforismo, porém, aquele que encerra o capítulo inicial da obra, ao mesmo tempo em que *agride* a psicologia tradicional – adormecida por preconceitos e temores morais, e também distante da vida por transitar sempre na superfície – *exalta* e declama louvores à *nova psicologia*.²¹⁷

pela tensão permanente entre *forças que comandam e forças que obedecem*, formando assim um “território” obscuro; a *consciência*, nessa perspectiva, *não manda*, mas *obedece*. Isto é, ela é muito mais *serva* do que *senhora*... –.

²¹⁶ EH/EH Por que sou um destino § 5 p. 105

²¹⁷ “Com o aforismo 23, entoando o elogio da psicologia, nele considerada por Nietzsche como ciência superior, pois que – uma vez depurada das hipóstases e fetichismos atávicos – fornecerá a base teórica suficiente para uma doutrina científica da subjetividade, não imantada pelo infundado privilégio da consciência, nem pelo correspondente dualismo insustentável entre o corpo e a alma, que nele tem sua origem”. GIACOLA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p.26 - grifo nosso.

Destarte, vamos nos ocupar agora do *modo* como Nietzsche expõe tanto os *louvores* quanto as tais *agressões*, por meio de rápidas observações em torno de elementos como, por exemplo, a *consciência*; o *desafio* que a *tarefa* propõe àqueles que pretendem levá-la adiante; bem como, a relação da *psicologia* com a *teologia*.

*Consciência*²¹⁸ – como já mencionado, a *psicologia* se apresenta para Nietzsche de outro modo, isto é, ela deveria ser compreendida através da ideia de uma *razão ampliada* - “*grande razão*” - a qual teria como “*fundamento*”, ou, como *ponto de sustentação* não mais a “*pequena razão*” [*consciência*], porém, o *corpo* e os *impulsos* [*grande razão*]; tal concepção permite olhar para essa mesma *consciência* não como um tipo de *fundamento*, mas, como um *efeito*, e, no limite, até mesmo como *sintoma de doença*, ou, enquanto reflexo de algo baixo e rasteiro; enfim, uma espécie de *folha de rosto*. De modo que numa primeira visada, a *consciência* em Nietzsche seria, por assim dizer, algo bem *menor*, ou ainda, um *simples elemento* entre uma diversidade ampla de *afetos*. A fim de ampliar essa *primeira visada*, a qual vê a *consciência* como algo menor, iremos aprofundar um pouco mais a *questão*... – o *que é a consciência em Nietzsche?*

Segundo Marton, as primeiras reflexões de Nietzsche em torno da *consciência* surgem n’*A gaia ciência*; é o caso, por exemplo, do *aforismo §11*, onde Nietzsche diz:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino,” como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador **vínculo dos instintos**, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e o seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido!.²¹⁹

Ora, o texto acima não poderia ser mais esclarecedor: a *consciência* naquele momento era algo fraco, enganador, e, praticamente, *desnecessário*... – Anos mais tarde, situado, por assim dizer, num ambiente tomado pela atmosfera de textos que compunham *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche dirá no *aforismo §3* de seu *Para além de bem e mal*:

²¹⁸ Esse *tema* continuará sendo tratado no tópico seguinte.

²¹⁹ FW/GC §11 p. 61 - grifo nosso

Depois de por muito tempo ler nos dedos [*Die Finger*] e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve [portanto] mudar o modo de ver (...) também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.²²⁰

Neste sentido, uma filosofia, qualquer que seja ela, é, antes de tudo, uma *máscara*... – seja como for, destacamos aqui o comentário de Marton, segundo o qual, a *consciência* (*Bewußtsein*) em Nietzsche, não é nada, senão, apenas mais um *órgão* capaz de facilitar a sobrevivência dos seres vivos, sejam estes homens ou animais. Seria, em princípio, um *produto* da relação dos organismos com o meio... - estes, por seu turno, se desenvolvem, então, através de uma intrincada rede de conexões; “relação [essa] que implica ações e reações de parte a parte”.²²¹ Nessa perspectiva Nietzsche se afasta da ideia proeminente no pensamento ocidental, sobretudo na *modernidade*, a qual depositava na *consciência* o caráter mais *íntimo* da humanidade. Significa dizer que o filósofo alemão “não admite que a consciência possa constituir o que caracteriza a espécie humana. Tampouco aceita que exista uma oposição entre sentidos, impulsos, instintos, de um lado, e espírito, conhecimento, consciência, de outro”.²²² Seria um *engano*, então, enxergar em Nietzsche, como querem os incautos, uma espécie de *carrasco da consciência*; afinal, o filósofo alemão opera, precisamente, em sentido contrário, ou seja, ele *não vê* na consciência um “*problema em si*”, isto é, algo como um *defeito de nascimento*, mas, “procura salientar o que considera um traço característico da consciência. [Destarte], se aponta seu caráter falsificador, é para advertir que aquilo que passa por ela [no mais das vezes] acaba falsificado”.²²³

Essa “falsificação”, porém, deve ser entendida do seguinte modo: o pensamento consciente é uma *parte diminuta* daquilo que poderíamos chamar de *pensamento*, ou ainda, de *grande pensamento*... – portanto, “o filósofo acredita, (...) que é apenas uma pequena parte do pensamento, a mais superficial, que se torna consciente e se dá em palavras, pois o homem não tem consciência de tudo que

²²⁰ JGB/BM §3 p. 10-11 (Tradução de Paulo Cesar de Souza com correções nossas, a partir do original).

²²¹ MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 155.

²²² Ibidem, p. 154

²²³ Ibidem, p. 155

pensa”.²²⁴ N’outros termos e, segundo a interpretação citada, o filósofo alemão enxerga na *consciência*, enquanto pensamento diminuto, o *efeito* de uma *relação triangular*, a qual apresenta em cada um de seus vértices os seguintes pontos: a) perspectiva gregária; b) necessidade de comunicação; c) linguagem [palavras].

A interação permanente de tais ingredientes, isto é, a mistura constante desses elementos, faz com que se eleve esse *algo* que chamamos de consciência; esta, por seu turno, faz com que a *singularidade* seja colocada de lado, isto é, permaneça anulada, enquanto aquilo que é da ordem do *comum* ganha um contorno maior e se projeta com *grande relevo*... – esse *comum* pode ser entendido, então, como a própria *consciência*. Ademais, esta, a consciência, é, por assim dizer, um “*território*” onde *todos* podem *transitar*... – logo, “a consciência não faz parte da existência do indivíduo enquanto tal, mas remete àquilo que nele há de gregário”.²²⁵ Destarte, a crítica de Nietzsche à *tradição* se efetiva, entre outras coisas, por meio dessa *reelaboração*, a qual *não distingue* corpo e consciência, ou seja, para Nietzsche consciência é apenas o “corpo”. Todavia, reiteramos uma vez mais: é na subversão dessa *lógica*, qual seja, a concepção de corpo e consciência são *coisas distintas*, efeito de uma determinada *perspectiva de avaliação* [cosmovisão], portanto, algo que envolve *valores*, que se solidificou um *solo* mesmo, o qual serviu de base tanto para a *religião cristã* quanto para a *metafísica*.

Nietzsche percebe, então, que as aflições da modernidade eram movidas pela *oposição*: “racionalidade” e instinto; tratava-se, por assim dizer, de um “*ambiente*” cuja presença marcante era, precisamente, o *homem teórico*... - signo da *atividade socrática* aos olhos de Nietzsche. Tanto é que já *n’O nascimento da tragédia*, isto é, muito antes da edição *d’A gaia ciência*, *Zaratustra* e *Para além de bem e mal*, o filósofo afirma: “Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates”.²²⁶ O filósofo reconhece, então, a necessidade de que o *instinto* se imponha contra a “*racionalidade*”... – quer dizer, se coloque enquanto antípoda dessa visão que toma o “*pensamento consciente*” como a caracterização da vida, e, ao mesmo tempo, desconsidera que ela, a *consciência*, seja apenas *parte* de uma

²²⁴ MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 155

²²⁵ Idem

²²⁶ GT/NT §18 p. 106

pluralidade de afetos. Contudo, para que “esse outro instinto se afirme, é preciso que esse modelo socrático seja combatido, [ademais] parece claro que a sua penetração arraigada em toda a história do Ocidente é um dos grandes inimigos para a própria *transvaloração*”.²²⁷

Falávamos anteriormente que a *consciência*, enquanto algo diminuto, é apenas mais um elemento da ampla *diversidade dos afetos*... – aliás, essa noção de multiplicidade afetiva está na base da *doutrina do perspectivismo*, entendida, de certo modo, como *inversão do platonismo*.²²⁸ Tal entendimento aparece também no início do *aforismo 23*, quando Nietzsche indica a *psicologia racional* como um tipo de *doença*, visto que esta não ousava acessar profundidades maiores, pois se encontrava *presa aos ídolos*... – todavia, a *nova psicologia*, calcada na doutrina do *perspectivismo*, surgia como uma possível saída. Nas palavras de Nietzsche:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado.²²⁹

O trecho acima comporta, por assim dizer, a *crítica* e também o *elogio* da psicologia. Dessa forma, se o coração do *psicólogo* esteve até o momento preenchido por uma carga afetiva sustentada por preconceitos morais de toda ordem, os quais tinham sido, inclusive, silenciados, caberia aos *novos psicólogos* lutarem contra todas as resistências afetivas contrárias; eis aí, então, o *grande desafio*... – .

Tarefa como desafio – ora, levar a cabo essa *tarefa*, ou esse *programa* que tem como objetivo principal o desenvolvimento de uma *fisiopsicologia* é, por assim dizer, uma *missão* das mais difíceis; razão pela qual deveria ser vista como uma das *tarefas* mais nobres, ou ainda, um *grande desafio* para todos quantos pretendam seguir rumo ao caminho que conduz aos *problemas fundamentais*.

²²⁷ BURNETT, Henry. **Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 20.

²²⁸ “É o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento metafísico originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche”. (GIACOLA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 27).

²²⁹ JGB/BM Dos preconceitos dos filósofos §23 p. 27.

Neste sentido, basta observarmos toda a *problemática* que orbita ao redor desse *tema...* – ela ganha materialidade e também contornos profundamente graves quando pensamos, por exemplo, que nessa *nova concepção de psicologia* os impulsos positivos, [a inveja, por exemplo,] são aqueles que a *maioria* vê como sendo de origem “maligna”, ou ainda, algo da ordem do *perverso...* – “Tal teoria provoca contra si não apenas uma certa indisposição, mas o máximo de repulsa”.²³⁰ Eis a razão para Nietzsche afirmar que:

Alguém [que] tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar.²³¹

Em vista disso, podemos *concluir* que Nietzsche não apenas defendeu a aquele que “teria que lutar contra resistências afetivas difíceis de vencer”²³² mas, ressaltou também as *dificuldades* proporcionadas por um juízo desse tipo; curiosamente, tais obstáculos, segundo ele, estavam longe de serem os mais complexos e dolorosos. Ademais, navegar sobre a *moral*, argumenta o filósofo, irá abrir ao navegante e aos aventureiros um *novo horizonte...* - Como atesta o filósofo alemão:

Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o *psicólogo*, que desse modo “traz um sacrifício” (...), poderá ao menos reivindicar, em troca, que a *psicologia* seja novamente reconhecida como *rainha das ciências* (...). Pois a psicologia é, uma vez mais, o *caminho para os problemas fundamentais*.²³³

Relação Teologia e Psicologia - quando Nietzsche desfere suas marteladas contra a *teologia*, ele atinge, por extensão, o *núcleo da metafísica*, isto é, a noção de “eu” e o “*primado da consciência*”; desse modo ele destrona a *teologia* [e, também a

²³⁰ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 28.

²³¹ JGB/BM Dos preconceitos dos filósofos §23 p. 28.

²³² GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 28.

²³³ JGB/BM “*Dos preconceitos dos filósofos*” §23 p. 28 – Giacoia assinala que devemos observar nesse trecho uma *provocação* de Nietzsche *contra a Teologia*, uma vez que a ciência mãe, para a qual todas as outras ciências se posicionavam como servas, era precisamente a *Teologia*. Entretanto, não se trata, evidentemente, de um ataque gratuito e sem propósito, mas, é sem sombra de dúvida, uma das táticas belicosas do *autor de Zarathustra*.

psicologia racional] em favor da *grande psicologia*.²³⁴ Logo, a “*grande psicologia*” só poderá alçar o posto de mãe de todas as ciências, efetivamente, isto é, só poderá substituir de modo concreto tanto a *teologia* quanto a *psicologia racional*, a partir do instante que a *unidade de consciência* tiver sido totalmente *dinamitada*, explodida, enfim, desalojada de seu posto. De todo modo, é precisamente pelos apontamentos vistos até aqui acerca dessa hegemonia da *unidade de consciência*, e por sinalizar a necessidade urgente de substituição nas bases da *ciência da subjetividade* que Nietzsche reconhece em si mesmo, o mérito de *primeiro grande psicólogo da Europa*. Todavia, essa afirmação não depende apenas desses indicadores; o aforismo que se segue, a saber, o de número 354 de *Gaia ciência*, também colabora no sentido de *legitimar* a asserção nietzschiana.

Como visto, assinalamos no aforismo 23 de *Para além de Bem e Mal* (1886) o elogio à *nova psicologia*, uma vez que foi considerada por Nietzsche, como a mãe de todas as ciências, a qual seria regida não mais pelo “ego”, mas, pela *grande razão* que tinha como força motriz o *corpo* e os *impulsos*; significa dizer que ao promover a derrocada do “eu”, Nietzsche atingiria tanto os pilares da *Teologia* quanto da *Psicologia tradicional*.

4.2 Consciência e linguagem na psicologia nietzschiana

Vejamos agora o aforismo § 354 d’*A gaia ciência*, uma vez que ele apresenta vários elementos da *psicologia nietzschiana*. Primeiramente, uma curiosidade: esse aforismo pertence ao *livro V*, o qual só foi editado no ano de 1886, portanto, coevo dos *prefácios de 1886*, do livro que se seguiu ao *Zaratustra [Para além de Bem e Mal]*, bem como, dos escritos da denominada *fase madura...* – tal observação é algo da maior relevância, uma vez que permite supor que o *ambiente* à época estava tomado por essa *atmosfera da temática psicológica*.²³⁵

²³⁴ “A psicologia não metafísica será, dito mais uma vez, a ciência para cujo serviço e preparação existem todas as outras, porque ela vai permitir que todo um universo de conhecimentos mais profundos venha a preencher, no horizonte da cultura, o vazio de sentido provocado pela “morte de Deus”. Destituir a teologia de seus privilégios ancestrais significa dinamitar os bastiões, as cidadelas melhor defendidas da cultura ocidental. Entre elas, principalmente, a crença na “alma”, isto é, no núcleo substancial do “eu”, na medida em que tal crença está na raiz daquele célebre “fundamento inconcusso” da filosofia moderna, lançado por Descartes como ponto de apoio arquimediano sobre o qual se assenta o edifício do saber moderno”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 30).

²³⁵ Razão pela qual Giacoia, assim como Kaufmann e Brobjer, considerou que, em relação a esse tema, devemos ir além, isto é, deve-se entender que uma *tarefa* como a *destituição do primado da*

Pois bem, o filósofo alemão inicia o *aforismo* 354 com uma indicação, no mínimo, *bombástica*, isto é, ele traz a ideia de que só podemos compreender o significado da *consciência* na medida em que percebemos, por exemplo, através da *fisiologia* e da *zoologia*, o quanto *ela*, a *consciência*, é totalmente *prescindível* para uma *vida*. Quer dizer, Nietzsche constata que o *verter-se consciente*, no fundo, acobertava uma *problemática*. Nas palavras de Nietzsche: “O problema da consciência (ou, mais precisamente, do *tornar-se consciente*) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento”.²³⁶

De modo que a ideia da *consciência* como um *lugar*, isto é, um ambiente, ou mesmo um tipo de *espaço sagrado*, segundo Nietzsche, não passava de um enorme disparate; afinal, conseguiríamos viver toda uma vida, como bem mostra a *fisiologia*, sem a presença desse tal “*lugar*”. Quer dizer, “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente).”²³⁷ E Nietzsche *prosegue*... – ele diz que todas as nossas *funções vitais* seriam capazes de atuar plenamente sem a necessidade de um *espaço central*, o qual seria “responsável” pela organização fisiológica, ou pela ordenação do *corpo*. Aliás, insiste o filósofo, é precisamente o contrário que acaba por ocorrer... – em vista disso, ele sugere que um *entendimento* dessa envergadura seja anunciado aos quatro cantos, por mais que isto soe como uma espécie de ofensa ou heresia aos *velhos filósofos* e também à *tradição filosófica*.

Todavia, uma questão ainda saltava aos olhos do filósofo: “*Para que* então consciência, quando no essencial [ela] é *supérflua*?”.²³⁸ N’outros termos: qual seria a função do *tornar-se consciente*? Sobretudo, se um *novo cenário*, a saber, aquele que impõe a destituição da *pequena razão* de seu posto hegemônico, viesse a surgir... – *qual seria, então, o papel do intelecto*? É, precisamente, essa *große Frage* que passou a orientar as narinas e o faro *mesmo* do autor de *Ecce homo*. Enquanto *filósofo da suspeita*, Nietzsche começou a apontar para uma *relação proporcional*

consciência “constitui como que a mais profunda ‘camada geológica’ da filosofia madura de Nietzsche, [a saber,] seu mais radical momento de auto-reflexão”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 31).

²³⁶ FW/GC §354 p. 221

²³⁷ Idem

²³⁸ Idem

que envolvia, ao menos, três elementos: a *necessidade de comunicação*, a *capacidade de comunicação* e a *consciência*. Essa *triangulação* indicava a *consciência* como uma espécie de *função* da *capacidade de comunicação* – isto é, ela seria acionada em razão de uma *necessidade*, a saber, a *necessidade de comunicação*, a qual é inerente aos seres vivos, uma vez que é útil à *conservação da vida*.

É preciso notar que embora sejamos tentados a circunscrever a *necessidade de comunicação* ao âmbito individual, tal *necessidade* aponta sempre para a *coletividade*, isto é, pertence ao âmbito da *comunidade* [rebanho]; como efeito, teríamos uma espécie de *acumulo de cultura*, o qual seria “esbanjado”, por exemplo, entre artistas e oradores:

Parece-me que é assim no tocante à raças e correntes de gerações: onde a **necessidade**, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se **comunicarem**, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios” (...), como foi dito, por natureza *esbanjadores*).²³⁹

A “aposta” de Nietzsche, como assinalado acima, é que numa “pré-história” a *indigência* é quem forçou um tipo de *aproximação* entre os homens, todavia, a história, distante daquela penúria primeva que exigia a *consciência* como condição para a comunicação, apresentaria um luxo excessivo e exuberante no que se refere à *comunicação* - razão pela qual surgiriam aqueles que iriam “liquidar” esse excesso, a saber, escritores, músicos, artistas plásticos, oradores e assim por diante. De todo modo, o elemento central a ser observado, é a *hipótese nietzschiana* de que “o desenvolvimento da consciência está em função da necessidade de comunicação, e esse desenvolvimento se determina na mesma proporção e grau em que a consciência é útil”.²⁴⁰ Em suma, só há consciência, só existiu a consciência, uma vez que houve a *necessidade de comunicação*; esse *elo* entre *consciência* [indivíduo] e *comunidade* [rebanho], a saber, a *vida em comum*, em última análise, é quem mantém essa mesma *consciência* viva; portanto, *ela* não é um dado da

²³⁹ FW/GC § 354 p. 221-222 (grifo nosso).

²⁴⁰ GIACCOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 35.

natureza, mas, é um *artefato*; isto é, a consciência, nessa perspectiva, é algo que fora *produzido*.

A fim de tornar a ideia ainda *mais forte*, Nietzsche nos oferece um contraponto, isto é, um *oposto* dessa situação, o qual pode ser traduzido na figura do *ermitão*. Afirma Nietzsche: “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório [por exemplo, um ermitão,] não necessitaria dela”.²⁴¹ Embora Nietzsche tenha dito que a *comunicação*, ao que tudo indica, tenha sido produto da *vida comunitária*, é preciso notar que o exemplo do *ermitão* [como polo oposto], entretanto, vai além do *indivíduo solitário* que simplesmente dispensa a *consciência*; isto é, há nesse exemplo algo que é bastante *característico* no próprio Nietzsche, a saber, a *utilização* de *tipos singulares* [ex: Sócrates, Wagner, Schopenhauer, etc.] a fim de magnificar e tornar ainda mais visível uma *leitura específica*. De todo modo, o *ermitão* é alguém que não apenas descarta a *consciência*, mas, confirma a ideia de que a consciência *não* é algo essencial, nem tampouco constitutivo da natureza humana como gostariam os metafísicos - logo, a *consciência* é algo *forjado* a partir de certa concepção, a saber, a noção de um: *é preciso!* Isto é, a *comunicação* é quem exige que se produza algo como a *consciência*, a saber, uma *forma de reflexão* acerca daquilo que deverá ser comunicado, e, no limite, uma forma de auxiliar a manutenção da vida. Afirma Nietzsche:

Que as nossas ações, pensamentos, sentimentos e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência – pelo menos uma parte deles – é a consequência de um terrível, de um longo *é preciso*, reinando sobre o homem: ele *precisava*, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele *precisava* de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de *consciência*, portanto, de *saber* ele mesmo o que lhe falta, de *saber* como se sente, de saber o que se pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas, não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a **mínima parte dele**.²⁴²

É neste sentido, então, que o “pensamento” é entendido e, de modo errôneo: é tomado, por assim dizer, como se a *unidade de consciência* constituísse a *totalidade do psíquico*. Frente a isso Nietzsche dirá: a *unidade de consciência*, ou, o

²⁴¹ FW/GC §354 p. 222.

²⁴² NIETZSCHE apud GIACOIA p. 36 (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001 - grifo nosso).

consciente é “a parte mais superficial e pior: – pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação. Aquilo de que nós temos consciência é, pois, o que nos ocorre (*geschiet*) em palavras.”²⁴³ Ora, o que o filósofo pretende mostrar num primeiro momento é que pensamos *constantemente*, todavia, a profundidade de nossos *estados psíquicos* não se revela por completo, de modo que aquilo que chega a nós é algo muito *pobre* se comparado à grandeza do nosso *psiquismo*; ademais, haveria uma compreensão equivocada daquilo que seria uma “*existência possível*”, afinal, tal “existência” apareceria circunscrita ao âmbito da *linguagem*; destarte, só poderíamos conceber a “*existência*” através daquilo que ocorre em *palavras*.

Entretanto, é preciso notar que se por um lado a *comunicação* serviu de *ponte de ligação* entre os homens, *impulsionando* assim o *campo social*, por outro, ela *suprimiu* consideravelmente as *individualidades*, visto que seu operador principal, a saber, a *linguagem*, apresentava uma necessidade: a *simplificação*. Significa dizer que é condição do exercício da *linguagem* a *redução das singularidades*, e, por extensão, uma *ampliação das generalidades*.²⁴⁴ De modo que se existe algo negativo na *linguagem*, este *algo* é, precisamente, o “*fato*” de que ela atua num *espaço neutro*, isto é, uma região, um território, enfim, uma lugaridade frequentada tanto pelo *eu* quanto pelo *outro eu*, a saber, um *ambiente comum* onde todas as singularidades não podem ser exercidas, ou ainda, onde o *comunicável* é algo que *não pertence* a qualquer que seja, mas, paradoxalmente, *pertence* a *todos* de modo *comum*. Sua matéria prima é, por assim dizer, o *abstrato*. Não obstante, enfatizamos uma vez mais: esse *triângulo* que reúne a *linguagem*, a *consciência* e a *sociedade* não é dado por natureza, mas, é fruto de uma *necessidade*, a qual tem uma mesma origem, a saber, uma voz de mando: *é preciso*.

Destarte, tais *domínios* são passíveis de mudanças, isto é, estão *sujeitos ao devir* e à história. Ao menos, é isso que sugere Nietzsche num determinado trecho do *aforismo 354*: “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais [violentamente] consciente de si; apenas como animal social o homem

²⁴³ NIETZSCHE apud GIACOIA (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 37).

²⁴⁴ Giacoia considera que “comunicar significa também, *tornar comum*, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, àquilo em que um eu e um outro podem se *identificar*, àquilo que suprime a diferença entre ambos. Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, [isto é], pela supressão da diferença individual”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 39 - grifo nosso).

aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais”.²⁴⁵ É neste sentido que podemos afirmar, *novamente*, que o homem, na sua *singularidade*, sequer lembra que está a pensar, todavia, o que impera nele no que diz respeito ao “*pensamento*” é apenas: este *estar consciente...* – essa *consciência-de-si*, entretanto, só tem legitimidade no *campo social*, afinal, o homem é, por natureza, um *animal de rebanho*.

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, [isto é] de “**conhecer a si mesmo**”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele [no indivíduo] é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina [ou comanda] – e traduzido de volta para a perspectiva gregária.²⁴⁶

Não parece difícil perceber que houve, por parte de Nietzsche, uma espécie de inversão paródica da *ironia socrática*, uma vez que o “*conhecer-se a si mesmo*” associado ao “*encontrar-se*”, é reelaborado por Nietzsche como algo *oposto* àquilo que o ateniense pregava; isto é, na medida em que o indivíduo se “*aproxima*” de *si mesmo*, no fundo, ele está a *perder-se de si mesmo*. Aliás, é precisamente essa *inversão* operada por Nietzsche – onde o indivíduo se *perde* ainda mais na medida em que busca se *conhecer*, uma vez que aquilo que julga *saber* nada é, senão, a *consciência de rebanho* – que permite compreender melhor o *jogo* entre as palavras *Gemeinde* e *gemein* [comunidade e comum]; ou seja, é exatamente no âmbito do *comum*, ou, no território da *comunidade* que reside o *medíocre*, o vulgar, enfim, o abjeto.²⁴⁷

Fica nítido, por tudo o que vimos até aqui, que o *primado da consciência*, um dos alvos prediletos de Nietzsche, é quem garante essa proximidade, ou essa solidariedade entre a *psicologia racional* e a *tradição filosófica*. O efeito desse vínculo, como era de se esperar, trouxe ao homem limitações, amarras, enfim, toda espécie de achatamento das individualidades; é por esse motivo, precisamente, que

²⁴⁵ FW/GC §354 p. 222-223.

²⁴⁶ FW/GC §354 p. 223 – (grifo nosso).

²⁴⁷ “Com isso, a genealogia nietzscheana traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a *moral*, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 41).

Nietzsche irá exigir, então, um *novo entendimento* acerca da *ciência da subjetividade*, a qual deveria, a partir de então, promover um maior respeito pela *natureza humana*. Em outras palavras:

A **desconstrução** do tradicional **primado da consciência** não produz efeitos unicamente no âmbito da teoria do conhecimento e da crítica da religião e da metafísica. Ela **abre novas perspectivas** para uma verdadeira ciência da *psique*; pois, na medida em que a psicologia permanece sob a limitação imposta pelo primado da consciência, persistindo em identificá-la com o psiquismo em geral, é toda a psicologia que se mantém cativa da “perspectiva do rebanho”, ou seja, dos fetiches e hipóstases atávicas gestadas no seio do “gênio da espécie” (...). [Todavia, uma vez libertada de tais amarras brotaria, então, uma **nova psicologia**, a qual se coloca como sendo o] *caminho que conduz aos problemas fundamentais*.²⁴⁸

Diante de tudo o que foi visto, podemos dizer que Nietzsche se põe como *primeiro psicólogo da Europa* a partir do momento em que percebe que uma interpretação “*profunda*” do mundo perpassa naturalmente por uma redefinição do *objeto da psicologia*. Isto é, enquanto a *psicologia tradicional* achava-se ainda aprisionada pelas noções de “*alma*”, “*Eu*”, e *unidade de consciência*, a *psicologia nietzschiana*, ao contrário, entendia que a *nova ciência da subjetividade* deveria atuar a partir da ideia de que não existe um *elemento central*, ou, o tal núcleo duro e essencial – de modo que deveríamos trabalhar, [segundo Nietzsche], com uma noção de *psicologia ampliada*, a saber, a “*grande psicologia*”, a qual o filósofo trata como uma espécie de *fisiopsicologia*.

4.3 Dostoiévski: “primeiro psicólogo” da Europa, ou a alma gêmea nietzschiana?

No tópico anterior explicitamos que Nietzsche fora, de “*fato*”, o *primeiro psicólogo da Europa*, uma vez que o pioneirismo em descobrir a farsa do “*ego*” pertencia a ele; todavia, a questão que intitula esse *novo tópico* não parece tão descabida, afinal, foi o próprio Nietzsche quem disse num de seus escritos finais: “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal”.²⁴⁹ Diante desse *nó*, ou, frente a esse *paradoxo*, podemos nos perguntar: como é que Nietzsche lidou com a “*simbiose*” que envolvia a *ele* e também o autor de *Memórias do subsolo*?

²⁴⁸ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 42-43 - grifo nosso.

²⁴⁹ GD/CI Incursões de um extemporâneo §45 p. 95.

Numa das várias *epístolas* endereçadas a seu amigo Franz Overbeck (fevereiro de 1887), Nietzsche revela uma *alegria extraordinária*; ele teria sido tomado por um *sentimento profundo* ao encontrar-se com *algo* que, para ele, soava como uma espécie de *instinto de parentesco* – o filósofo alemão se referia, naturalmente, à obra “*Memórias do Subsolo*” de Dostoiévski. Para Nietzsche o *autor russo* era, até então (fevereiro de 1887), um *desconhecido* – contudo, a satisfação desse “*encontro casual*” numa livraria trouxe-lhe à memória um regozijo semelhante ao primeiro contato com Schopenhauer aos 21 anos de idade; algo parecido teria ocorrido também em relação a Stendhal, já aos 35 anos.²⁵⁰ De todo modo, *quatro meses* depois (junho de 1887), Nietzsche se vê diante de um importante *momento*, isto é, um período bastante significativo de sua produção intelectual, afinal, ele se dedicava com afinco à produção de sua *Genealogia da moral* – em vista da euforia citada na carta endereçada ao amigo Overbeck quatro meses antes, não seria descabido *supor* que a *psicologia do ressentimento* (amplamente tratada na *Genealogia da Moral*) recebera, de algum modo, a marca ou a cicatriz de Dostoiévski. Tal hipótese é perfeitamente plausível se acrescentarmos o *testemunho* de uma amiga cara a Nietzsche, a qual, curiosamente, ostentava uma *distinção*: fora a primeira mulher suíça a receber o título de *Doutora em História*. O relato de Meta von Salis-Marchlins (junho de 1887) chegou ao nosso conhecimento através de Curt Paul Janz, biógrafo de Nietzsche; nesse relato é possível perceber quanto o filósofo alemão se colocava como *investigado*, embora fosse ele mesmo o *investigador*. Entretanto, o que desperta nossa atenção acerca de suas palavras, diz respeito às *leituras* de Nietzsche à época; *estas*, por sua vez, incluíam o *escritor russo*. Vamos a um fragmento da carta:

Em decorrência do esforço de todas as suas forças espirituais para rastrear as raízes da moral nas profundezas sem temer qualquer resultado, em decorrência também de uma tensão e inquietação interior cruel, que abalava dolorosamente todos os seus sentimentos, Nietzsche precisava de vez em quando de descanso e de um ambiente amigável. Ele mesmo era delicado, sensível, sempre disposto a se reconciliar, sempre com medo de machucar os outros; seu trabalho, porém, exigia dureza, proibia qualquer compromisso, causava dor e amargura em pessoas queridas. Então ele lia [entre outras coisas], (...) *Humiliés et Offensés*, de Dostoiévski (...). Como quase todos os leitores assíduos, ele sublinhava passagens nos textos ou as comentava na margem. Assim, preservou-se parte de sua vida espiritual em seus livros.²⁵¹

²⁵⁰ Ver: GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p.76.

²⁵¹ JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 402.

Como antecipado, Nietzsche exibia o título de primeiro *psicólogo da Europa*; a razão para tal ostentação residia no fato de ter sido ele o *pioneiro*, isto é, aquele que primeiramente percebeu a *farsa*... – o “eu” como ponto de sustentação tanto da *psicologia tradicional* quanto da *tradição filosófica*. Mas não só isso: cabe a Nietzsche também uma das principais descobertas filosóficas nos últimos tempos, a saber, a *noção de ressentimento*. Conceção esta que cuida de dar conta daqueles que não são capazes de *reagir*, mas, apenas, *ressentir*.

Todavia, se por um lado a proeza da *psicologia nietzschiana* trazia como um de seus grandes símbolos a *psicologia do ressentimento*, por outro, a *literatura* indicava através de um movimento semelhante, os traços psicológicos da *moral ressentida*; é o caso, por exemplo, do personagem central da novela “*Memórias do Subsolo*” de Dostoiévski. Neste sentido, Nietzsche e Dostoiévski se *aproximam*, isto é, seriam considerados, de maneira simultânea, os *dois primeiros psicólogos da Europa*. Em ambos os casos, quer dizer, tanto na *psicologia nietzschiana* quanto na *versão literária* de Dostoiévski, o *homem moderno* emerge como uma espécie de síntese da *moral ressentida* [pensamento gregário], a qual se opõe à *moral aristocrática* [pensamento de senhores]²⁵²; aliás, é precisamente sobre a *moral do ressentimento*, a qual deve ser aqui entendida como uma espécie de *solo fértil*, que os valores morais vigentes cresceram e produziram seus frutos.

Pois bem, Dostoiévski é alguém que, assim como Nietzsche, *joga com as tipologias*... – todavia, no caso do autor russo, *este* “brinca” com tipos como: burro e camundongo; homem de consciência e homem de ação, etc. Mas, antes de falarmos do *homem moderno* na perspectiva de Dostoiévski, convém que façamos algumas observações, as quais poderiam reforçar a aproximação entre o filósofo alemão e o autor russo. É importante notar, por exemplo, que os *tipos psicológicos* adotados por Nietzsche (*senhores e escravos*), figuras ligadas à *moral*, são apenas o *efeito* de um *domínio fisiológico* (fortes e fracos), portanto, tais *tipologias* encontram-se distanciadas de categorias *econômicas*, *sociológicas* ou *políticas*. Assim sendo,

²⁵² Segundo Nietzsche - “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. [Ou seja]; Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento”. (GM/GM I §10 p. 26 - grifo nosso).

tanto em Nietzsche quanto em Dostoiévski, o pilar de sustentação das análises reside, exatamente, na *moral do ressentimento*.²⁵³

Vejam, então, o *ressentimento*... – este, como tema da filosofia, se apresenta, por exemplo, em meio à relação de *duas morais* que se opõem, a saber, a *moral de senhores* e a *moral de escravos*. Como mencionado, as *duas morais* podem ser descritas assim: o pensamento aristocrático [forte] como símbolo da *moral dos senhores*, e o pensamento gregário [fraco] vinculado à *moral escrava*. O que há de *essencial* nessa relação, entretanto, é, por assim dizer, o *modo* pelo qual as *duas morais* efetuam suas *avaliações*, ou ainda, a maneira como *senhores* e *escravos* fundam seus conceitos em torno do *valor bom*, ou então, a ideia que formam sobre a noção de *Bem* e *Mal*. Afinal, é a partir dessas *avaliações* que ambas as morais irão ajuizar acerca da *práxis* e das intenções humanas. Em vista disso, devemos observar com atenção o *modo* como cada moral enxerga, aprecia, contempla, e, no limite: *avalia*... – significa dizer que enquanto uma moral olha para *dentro de si* e se afirma de modo *positivo*, isto é, promove a *autoafirmação* através de um grande *Sim*, a moral oposta se efetiva pelo contrário, *mirando o outro* e anunciando a todos um grande *Não* ao *não eu*. Numa palavra: o senhor é positivo, o escravo é negativo.

O *nobre* olha com alegria para a sua própria força, o plebeu vê a força oposta com tristeza, ódio, amargura e desejo de vingança. Há, por assim dizer, duas polaridades: de um lado o *forte*, aquele para o qual o conceito negativo se apresenta apenas como uma espécie de contraste, a saber, o *ruim*, o vulgar, o *contrário dele* – haveria, então, nos senhores, uma “força” que dirige o olhar para dentro, para si mesmo, e que *afirma* essa força. Afinal, são eles, os senhores, que dizem: “nós os nobres, nós, os bons, os belos”.²⁵⁴ Aliás, há uma passagem lapidar em *Para além de Bem e Mal*, a qual corrobora essa ideia de *nobreza*, onde Nietzsche afirma:

²⁵³ O *ressentimento* será examinado aqui através de *duas perspectivas*, a saber: o *ressentimento* como doença produzida a partir de uma avaliação dupla da noção do *valor bom*, [moral de senhores e de escravos]; e como estado patológico, o qual resulta de uma espécie de *hipertrofia da consciência* devido aos traços de memória que não se apagam.

²⁵⁴ GM/GM I §10 p. 26.

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. [Existe nessa moral, então, o *orgulho* daquilo que se “é”].²⁵⁵

Na outra ponta há o *plebeu* [fraco; escravo], aquele que “*cria*”, ou melhor, aquele que “*desenvolve*” sua noção de *bom*; todavia, sua “*criação*” brota a partir da negação da alteridade, logo, não é capaz de efetuar qualquer elaboração a partir de si mesmo. Diante disso não hesitamos em afirmar, juntamente com Nietzsche, que na *moral de senhores* o contrário de bom é o ruim; porém, na *moral escrava*, o conceito que se opõe ao bom é o *mau*.

De modo que, enquanto uma moral eleva a “*força*” em detrimento da “*não força*”, a outra, a *moral escrava*, chama a atenção para a ideia de um contrário falseado e mexido. Quer dizer, opera-se por meio de uma *inversão valorativa*, uma operação no discurso, a qual permite estabelecer que o oposto do *bom* é o *mau*... – entendido aqui, naturalmente, como *malvado*. Trata-se, então, de uma *operação semântica* parasitária e reativa, isto é, algo que “tem necessidade prévia de um elemento estranho a si para, por antítese, instituir pela via da negação sua própria identidade e seu universo de valores”.²⁵⁶

É, então, através dessa *inversão valorativa* que o *ressentimento* se estabelece. Pois o *bom* na aristocracia, aquele que separa, que seleciona, que distingue e que agride, alguém que, no limite, atua e *age*, sente *orgulho* de seus gestos e atitudes, uma vez que *afirma* o seu próprio “eu”; todavia, ao agir desse modo, ao atuar com a sua noção de bom, *este* é tomado como mau (malvado) pela *moral oposta*, a saber, a *moral escrava*. Afinal, o bom da moral rebaixada é aquele que *não age*, não combate, enfim, o *inativo* – este, por seu turno, é compassivo, humilde, misericordioso, em suma, é alguém que denega tanto a ira quanto a vingança. Sim, porque a sua *vingança* é apenas *imaginativa*, isto é, por vezes *ela* é delegada a uma espécie de *justiça divina*.

Há nesse perfil, então, tudo aquilo que a moral da aristocracia vê como empobrecido, miserável, sofrível, isto é, há nesse *tipo* a mais perfeita tradução daquilo que, segundo a *moral dos senhores*, constitui o *ruim*. Deste modo, a *inversão valorativa* apenas indica a *rebelião* discreta e sorrateira da *moral escrava*.

²⁵⁵ JGB/BM §260 p. 156

²⁵⁶ GIACOIA JR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 79.

Esta, ao imprimir a *má consciência*²⁵⁷ no forte, isto é, ao conter a sua natureza e toda a sua força, provocou uma espécie de transposição da *disputa*; ou seja, o *agon* teria migrado, então, do *âmbito político* para o *ambiente espiritual*.

Pois bem, embora o *ressentimento* seja apreendido inicialmente a partir de uma *história dupla* da *noção de valor*, isto é, em função de uma valoração distinta do que seria o *valor bom*, é preciso notar que esse conceito só faz algum sentido quando associado a outras *duas noções distintas entre si*, a saber, os conceitos de *ativo* e *reativo*; tais concepções, entretanto, surgem vinculadas à *teoria das forças*. Como mencionado, o *ressentimento* constitui um *estado patológico*, o qual emerge como efeito de uma espécie de *hipertrofia da consciência* em função dos traços de memória que não se apagam. Em outros termos, é como se os *dois sistemas* que compõem o *psiquismo*, a saber, a *consciência* e o *não consciente* entrassem em “curto-circuito” por falta de um componente essencial à *vida saudável*, a saber, o *esquecimento*.

Significa dizer que as *forças* que atuam sobre o *não consciente* através da impressão dos traços de memória sobre a instância em pauta, não se misturam com as *forças* que agem sobre a *consciência*, a qual deve promover uma *reação* às excitações do presente [recepção do novo]. De modo que o funcionamento adequado desses *dois sistemas* exige uma atuação em *separado*:

Pois os traços mnemônicos não podem se encontrar com a consciência. A presença do **esquecimento** impede a invasão da consciência pela memória fazendo com que os traços permaneçam no não consciente como algo insensível. No **ressentimento**, de modo completamente diferente, a consciência é invadida pela memória, o que faz com que sua reação deixe de ser acionada e passe a ser sentida. Como resultado disso, não mais reage: só sente, e sente tudo de uma maneira rancorosa e ressentida. Seja qual for o estímulo recebido, o ressentido sempre o sente como agressão. Em virtude de não ter mais a sua reação acionada, revolta-se contra tudo com que se depara e sente necessidade de vingar-se dos outros, enquanto derivação direta de sua incapacidade de agir e reagir à excitação, de forma que passa a conceber **o mundo** como a razão do seu ressentimento. Toda excitação o fere, o agredi e, por isso, ele se volta contra natureza e contra todos, dirigindo-lhes seu ódio.

²⁵⁷ Segundo Nietzsche: “(...) *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo [*saudade do deserto*], que a si mesmo teve de converter em aventura [o homem como aventura de si] (...), insegura e perigosa mata [selva] – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’”. (GM/GM II §16 p. 68).

Como a impotência do ressentido o impede de realizar qualquer atividade, ele espera que os outros a realizem por ele. No momento em que isso não acontece, procura alguém para culpar por não ter conseguido o que desejava, principalmente pela sua dor e sofrimento.²⁵⁸

Ora, é precisamente a partir desse entendimento do *tipo ressentido*, a saber, alguém incapaz de *criar* e de *agir*, uma vez que suas funções psíquicas encontram-se comprometidas em razão da *hipertrofia da consciência* [ausência de esquecimento e excesso de memória] que podemos estabelecer um vínculo desse conceito com o *tipo fraco*. Ademais, é precisamente a sua condição de frustrado e infeliz que exige o: *sentir-se como bom*. Todavia, esse atributo só pode ganhar alguma efetividade quando articulado à *negação*; isto é, o *fraco* dirá que “o outro é mau para, a partir da negação do outro, sentir-se bom, ainda que de forma aparente”.²⁵⁹ Logo, o *escravo* não é ativo, mas, é *reativo* - sua “*reparação*” se dá apenas na *consciência*, já que ele é impedido de reagir; a *vingança imaginária* funciona, então, como um narcótico, de modo que as dores e os desprazeres da vida permanecem ali... – portanto, não se externalizam e também não são *esquecidas*. Em suma, temos aí, então, o que acabamos de chamar de: *hipertrofia da consciência*.

Antes de seguirmos, isto é, ao invés de apresentarmos a crítica de Dostoiévski ao *homem moderno*, signo dessa *consciência hipertrofiada*, a qual, aliás, funciona como um dos elementos de conexão entre os dois escritores, convém fazer aqui uma *breve recapitulação* desse tópico.

Em linhas gerais vimos até aqui alguns elementos da gênese e do modo de funcionamento do *ressentimento*; tentamos aproximar os *tipos psicológicos* do *ativo* e do *reativo*, os quais cruzam com a *distinção* entre *forte e fraco*, bem como entre a *moral de nobres* e a *moral de escravos*. Assinalamos que os *tipos psicológicos* de Nietzsche fogem às *categorias sociopolíticas*, isto é, eles devem ser considerados distintamente, afinal *misturas* e *confusões* aparecem frequentemente, por exemplo, nesse balanço que envolve *tipos ideais como*: o dominador e o dominado. Por fim salientamos que a possibilidade de *confusões* é observada não apenas no âmbito de uma *cultura*, mas, até mesmo no interior de uma *mesma “alma”*.²⁶⁰

²⁵⁸ AZEREDO, Vânia Dutra de. **Ressentimento (Ressentiment). Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 365 - grifo nosso.

²⁵⁹ Idem

²⁶⁰ Acerca dessas confusões, declara Nietzsche: “Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei

Ultrapassamos agora esse *breve recuo* e voltamos à questão do *homem moderno*. Seria este, um *senhor* [forte], ou, ao contrário, seria ele um *escravo* [fraco]? Ora, “do mesmo modo como não recobrem categorias sociopolíticas, os tipos do senhor e do escravo também não designam indivíduos singulares, porém, *figuras culturais e tipos psicológicos*”²⁶¹ Na esteira desse pensamento, Nietzsche não hesita em situar o *homem moderno* como um tipo culturalmente *fraco*. Essa depauperação, inclusive, é denunciada em todos os domínios da cultura superior; sua debilidade é apenas o reflexo de uma *vida artificial e vazia*, isto é, falta a *ele* a presença das *forças vitais*. Significa dizer que, ao privilegiar a *consciência* em detrimento do *corpo*, o *homem moderno* terminou por se mostrar a *Zaratustra* como uma *ironia*; isto é, o andarilho viu nessa figura torpe e decadente, um *aleijado* - embora não lhe faltasse qualquer membro, *este* não passava de um *aleijão*, afinal, valorizava apenas *um único órgão* [intelecto] em detrimento de *tantos outros*.²⁶²

O escritor russo [Dostoiévski], assim como Nietzsche, também entendia o *homem moderno* como signo de doença e de *decadência*. Tal suposição é constatada com alguma facilidade, quando analisamos suas obras e seus personagens; é o caso, por exemplo, da novela *Memórias do subsolo*. Nesse texto o protagonista traz consigo todas as qualidades e atributos de um *decadente*: ele é fraco, reativo, escravizado, empobrecido, e, no limite, é alguém que estabelece para si a hegemonia e o refinamento da *consciência*. Carente de esquecimento, não faz nada, senão, gastar horas maquinando a *vingança imaginária*. Esta, diga-se de passagem, não se efetiva por conta da falta de ação desse *indivíduo*. O decadente, como anunciado, *não age*.

O trecho da *novela* que ora apresentamos permite que apreciemos, minimamente, quão importante fora a *proximidade* do autor russo para o filósofo alemão:

certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*”. (JGB/BM §260 p. 155).

²⁶¹ GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 88.

²⁶² “Esse é o retrato do homem moderno, para Nietzsche, a quem o descomunal desenvolvimento da consciência e da faculdade de conhecimento implicou a teratológica atrofia de todos os outros órgãos vitais; em quem o escrupuloso refinamento da consciência moral resulta numa intensificação patológica do sentimento de culpa, que hipnotiza o psiquismo e esteriliza o agir”. (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 89).

Uma **consciência clarividente** demais, asseguro-vos senhores, é uma **doença**, uma doença muito real. Uma consciência ordinária nos basta mais que amplamente em nossa vida cotidiana, isto é, uma porção igual à metade, [melhor] a um quarto da consciência outorgada ao homem culto do nosso século XIX e que, para sua desgraça, habita Petersburgo, a mais abstrata, a mais *premeditada* das cidades que existe sobre a terra (...). Ter-se-ia, por exemplo, amplamente o suficiente dessa porção de consciência que possuem os homens ditos sinceros, espontâneos, assim como são os homens de ação.²⁶³

Um *fragmento* como esse poderia, perfeitamente, ter sido assinado por Nietzsche, afinal, *ele* denuncia, de modo categórico, que a *hipertrofia da consciência* é, antes de tudo, uma *doença*; indica também o que seria uma sociedade abstrata, plástica, artificial, e, no limite, deformada. O *homem culto* do século XIX, enquanto *fraco*, assemelha-se em demasia à imagem do *camundongo*, imagem essa que fora trazida por Dostoiévski;²⁶⁴ ademais, encontra-se amplamente distanciado do *homem de ação*,²⁶⁵ o qual, por seu turno, se mostra mais espontâneo e natural. Enfim, trata-se de um *sujeito* atuante, autêntico, e mais próximo da *natureza*.

Ora, se de um lado temos esse *homem formoso* e perfeitamente aparentado à mãe natureza, de outro temos o *homem moderno*, aquele que fora esculpido pela fraqueza e pela doença, a ponto de dizer: “Invejo um homem desses [a saber, o *homem de ação*] até o extremo da minha bÍlis”.²⁶⁶ Como vimos, no fundo, o autor russo torna visível à diferença entre o *homem culto* e o *homem de ação*; enquanto este último é alguém capaz de *agir* e de fazer vingança, isto é, apto a se defender, *aquele*, ao contrário, encontra-se doente e trancado na sua imaginação; quer dizer,

²⁶³ DOSTOIÉVSKI apud GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Sinus, 2001, p. 89-90.

²⁶⁴ O *camundongo*, [representação do *homem teórico*] ao contrário do *homem normal*, não age, não atua, é, por assim dizer, um tipo sem ação, ou seja, é uma espécie de *homem de retorta*; é alguém que está sempre ofendido, acumula sede de vingança, rancor, ódio, e, sobretudo, *não age*. Aliás, ele vê na vingança [ato] algo baixo, ignóbil, e até mesmo, pouco justo. De modo que ele [o camundongo,] junta, acumula, enfim, nutre uma série de dúvidas, maquinações, numa espécie de *círculo* que volta sempre à dúvida inicial; razão pela qual o protagonista da novela dirá que *ele*, o camundongo, é alguém que “acrescentou à primeira interrogação tantas outras não resolvidas que, forçosamente, se acumula ao redor dele certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações e, finalmente, nos escarros – que caem sobre ele em profusão – dos homens de ação agrupados solenemente ao redor, na pessoa de juizes e ditadores, e que riem dele a mais não poder, com toda a capacidade das suas goelas sadias”. (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. São Paulo: 34, 2009, p. 23).

²⁶⁵ Mas afinal, de acordo com o protagonista, quem era o *homem de ação*? Eis a resposta: “Um cavaleiro desse tipo [diante do sentimento de vingança] atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo. Aliás, diante de um muro tais cavaleiros, isto é, os homens diretos e de ação, cedem terreno com sinceridade. O muro para eles não é causa de desvio, como, por exemplo, para nós, homens de pensamento, e que, por conseguinte, nada fazemos” (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. São Paulo: 34, 2009, p.21).

²⁶⁶ Ibidem, p. 22.

“*efetivando*” a vingança apenas em sua mente. O *homem do subsolo*, este habitante das catacumbas, o qual é representado aqui pelo *rato*, é, então, o sujeito que revive suas dores, e mais, ele as *registra*... – tal procedimento funciona como uma forma de *entorpecimento* para as negatividades da consciência, a fim de tentar abrandar toda a *vingança guardada*.

Como vimos, o *ressentimento* inunda, transborda e faz com que o indivíduo atole definitivamente nesse mar de ódio e de rancor. A acumulação de *veneno* é, sem sombra de dúvida, possibilitada pela *incapacidade de esquecer*. Todavia, afirma Nietzsche, “o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata”²⁶⁷... – o melhor exemplo na modernidade seria Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente, porque – esquecia”.²⁶⁸ N’outros termos, era alguém que não exercia o perdão, porém, como visto, tal fenômeno ocorria em função do *esquecimento*. O forte é aquele capaz de descarregar, de desafogar, e de liberar a consciência às *novas experiências* - logo, ao *esquecer*, ele sequer precisa *perdoar*. O camundongo, ao contrário, esconde-se e, lá no seu cantinho, “mergulha na sua raiva fria, envenenada e, sobretudo inesgotável. Durante quarenta anos ele se lembrará do insulto sofrido, (...) e não perdoará nada”.²⁶⁹

Levando em conta tudo o que dissemos até aqui, parece não haver dúvida quanto a proximidade de *ambos* os autores. Isto é, as *análises* que envolvem o *ressentimento* em Nietzsche e o *sentimento de vingança* em Dostoiévski são tão íntimas que em dados momentos não se sabe se está a ler Nietzsche ou Dostoiévski. Ao que tudo indica, os *primórdios da psicologia* na Europa traziam não apenas *um*, mas, *dois protagonistas*: Nietzsche e Dostoiévski, os *dois primeiros psicólogos da Europa*.

Ora, a partir de tudo o que vimos até aqui, isto é, em função do modo como a *consciência* foi tratada ao longo da história do homem ocidental, sentimo-nos obrigados a concordar com Nietzsche, quando este defende que: um discurso aparentemente “inofensivo” [pois vinha em nome de uma *ética*] o qual esteve a serviço de *tipologias adoentadas*, teria levado a cabo, no passado, não apenas a *transvaloração socrática* sobre a cultura homérica, mas, também, a *transvaloração*

²⁶⁷ GM/GM I §10 p. 28

²⁶⁸ Idem

²⁶⁹ DOSTOIÉVSKI apud GIACOIA (GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 93-94).

cristã contra o império romano. Tais *movimentos transvalorativos*, segundo Nietzsche, seriam responsáveis pela *problemática* em torno da civilização ocidental, herdeira direta dessas culturas, a qual, aliás, requisita *cuidados...* - estes caberiam, em princípio, aos *médicos*, contudo, foram estendidos pelo filósofo alemão, aos *historiadores* e, sobretudo, aos *psicólogos*.

Por fim consideramos que é precisamente na esteira dessa *problemática* que o nome “Nietzsche” assume para si a *grande tarefa*, a saber, a missão de levar a termo a mais alta exigência imposta sobre a humanidade, a qual, *nele*, se fez gênio e carne. Neste sentido a *transvaloração nietzschiana* aparece como uma espécie de *grande remédio* para a civilização e sua materialização mesma requer, entre outras *exigências*, a atuação precisa e incisiva dos *novos psicólogos*.

5 NOTA DE EPÍLOGO

Frisamos desde o início, isto é, já na introdução, que uma *pista* serviu de horizonte para nosso trabalho. Esse rastro, ou mesmo, um tipo de vestígio nos pareceu bastante robusto, uma vez que fora deixado pelo próprio Nietzsche. Chamou nossa atenção, também, o “fato” dessa *pista* ter sido “dada” não em qualquer momento, mas, no ano de 1888. Quer dizer, não se tratava de uma afirmação do jovem Nietzsche, e tampouco era uma fala do filósofo que havia mostrado encantamento pela ciência, principalmente, depois de 1878. Não. Todavia, a declaração do filósofo, grafada na epístola enviada a Malwida, uma espécie de *pegada na areia*, pertencia a um dos períodos mais importantes da caminhada nietzschiana, isto é, após o “balanço” de 1886 [prefácios] e depois da edição *d’O caso Wagner...* – teria sido lançada, por assim dizer, no ambiente desse *novo balanço*, o qual estava dominado pela atmosfera de pensamentos que rodeava o *Ecce homo*.

Ora, a importância dessa *fala*, e, sobretudo, o momento em que ela se deu, é algo extremamente relevante, uma vez que, tal como já anunciado, articulava ao menos *dois elementos...* – de um lado o projeto de *transvaloração dos valores* (*Umwertung aller Werthe*), do outro, o “*dar-se a conhecer*” nietzschiano que veio assinalado *não* por uma autobiografia, mas, por sua efetivação mesma, como tentamos apresentar, a qual se fez através de alguns dos disfarces assumidos pelo filósofo ao longo de sua produção intelectual. Em outras palavras, ao assumir posturas como historiador, médico e psicólogo, o filósofo não apenas *desvelou* sua filosofia, a qual fora sustentada por um conhecimento trazido por Zaratustra, a saber, a *morte de Deus*, mas, principalmente, alicerçou o “projeto” de *transvaloração* que tinha na sua base três aspectos que se *complementam*. Segundo Marton, por exemplo, “transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados (...). É também, inverter os valores (...) [e mais, trata-se,] ainda, [de] criar novos valores”.²⁷⁰ N’outros termos, *suprimir o solo* sobre os qual os valores foram legitimados seria o mesmo que dinamitar os pilares de sustentação metafísicos e religiosos, isto é, uma forma de promover a demolição da base de sustentação desses valores; a *inversão valorativa*, por seu turno, implicaria

²⁷⁰ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001, p. 75-78.

numa espécie de reorientação daquilo que até então fora valorizado, isto é, abandona-se a veneração por coisas como: *além, Deus, verdade, divino* e, passa-se a reverenciar tudo aquilo que até então fora motivo de desprezo, a saber, o *corpo, o mundo terreno, a vida terrena*, e assim por diante; doravante, dever-se-ia, então, estimar a Terra e não o *além*. Destarte, a *criação de novos valores* ficaria possibilitada, visto que a supressão do solo e a inversão valorativa agem no sentido de facilitar o estabelecimento de uma nova “tábua de valores”.

Bem, se a *pista* nietzschiana articulava dois elementos, como dissemos há pouco, isto é, de um lado o projeto de *transvaloração dos valores* e de outro o *dar-se a conhecer* nietzschiano, talvez não fique tão difícil compreender porque nas ocasiões em que o filósofo tratou de reordenar sua obra, sempre fez mencionando o “projeto” [grande tarefa] que fora acalentado desde a juventude, a saber, a *transvaloração dos valores*.

Afinal, sabemos que no ano de 1886, Nietzsche reeditou alguns de seus livros com novos prefácios; isto é, ele aproximou obras como *Humano demasiado humano I e II, Aurora, Gaia Ciência*, e também o núcleo textual da primeira fase, a saber, *O nascimento da tragédia*, de obras como *Zaratustra, Para além de Bem e Mal e Genealogia da Moral*. Todavia, há no *Crepúsculo dos Ídolos*, obra de 1888, uma passagem lapidar onde o filósofo diz: “o *Nascimento da tragédia* [1872] foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...”.²⁷¹ Seria uma forma de aproximar ainda mais seu livro de estreia da noção de grande tarefa, a saber, a *transvaloração dos valores*? Arriscamos dizer que sim; certamente, depois da *Tentativa de autocrítica* de 1886, tal declaração soa, em 1888, como uma segunda forma de reaproximação.

Quando voltamos nossa mirada aos escritos que se seguem depois de *Zaratustra*, podemos dizer que o filósofo alemão deposita ali, por exemplo, a esperança de alcançar os seus *aparentados*, ou, como ele mesmo afirma, é chegado o instante de alcançar os seres capazes de levar a cabo a *grande tarefa*:

²⁷¹ GD/CI O que devo aos antigos §5 p. 107.

Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o *Não*: a transvaloração mesma de dos valores existentes, a grande guerra (...). Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a *obra de destruição*. – A partir de então todos os meus escritos são anzóis (...). Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam* os peixes...
272

Entretanto, “seria errôneo conceber as duas vertentes de seu pensamento, [isto é] a face corrosiva (...) e a face construtiva de uma nova visão de mundo, como compartimentos estanques. Seria [por assim dizer] equivocados apreender as duas exigências de seu projeto de transvaloração dos valores (...) como determinações paralelas”.²⁷³ Quer dizer, a peleja que envolve tanto o aniquilar quanto o criar se dá, sobretudo, pelo mesmo movimento.

Ora, a temática da transvaloração dos valores reaparece na obra de 1887, a saber, na *Genealogia da Moral*. Ao fazer referência a esse trabalho no seu *Ecce homo*, o filósofo afirma: “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores. Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote”.²⁷⁴ Para Nietzsche, as três dissertações reúnem elementos suficientes para oferecer, juntamente com o *Zarathustra*, um contra-ideal, isto é, algo capaz de fazer frente aos ideais ascéticos.

Como visto, a *transvaloração dos valores* enquanto uma espécie de “fio condutor” da obra nietzschiana não está restrita ao *livro de estreia*, nem tampouco aparece circunscrita às obras da segunda e da terceira fase, porém, ela atinge, sobremaneira, os *últimos escritos*. Através de duas missivas de 1888, uma endereçada ao editor C.G. Naumann na data de sete de setembro, e outra destinada ao amigo Heinrich Köselitz em doze de setembro, Nietzsche indica, novamente, a importância da *grande tarefa*, a saber, a *transvaloração dos valores*. Ao fazer referência ao seu *Crepúsculo dos Ídolos*, diz Nietzsche a Naumann, seu editor:

Trata-se de um texto que deve constituir, quanto à apresentação, um perfeito irmão gêmeo do *Caso Wagner*. Seu título é: *Passatempo de um psicólogo* [*Müßiggang eines Psychologen*]. Necessito publicá-lo ainda por agora, pois no final do próximo ano provavelmente teremos de imprimir minha obra principal, a *Transvaloração de todos os valores*.²⁷⁵

²⁷² EH/EH Para além de bem e mal §1 p. 91.

²⁷³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 137-138.

²⁷⁴ EH/EH A genealogia da moral §1 p.93

²⁷⁵ GD/CI Cartas sobre *Crepúsculo dos Ídolos* p. 133.

Passados cinco dias, como anunciado acima, o filósofo alemão escreve ao músico e amigo Köselitz, o qual atendia pelo nome artístico de Peter Gast e declara:

Alguns dias atrás enviei novamente a C. G. Naumann um manuscrito, intitulado *Ociosidade de um psicólogo*. Sob esse título inofensivo se esconde uma síntese bastante ousada e precisamente “escrevinhada” de minhas *heterodoxias* filosóficas mais essenciais: de modo que o texto pode servir para iniciar o leitor e abrir-lhe o apetite para a minha *Transvaloração dos valores* (cujo primeiro volume está quase concluído na redação).²⁷⁶

Como já dito, à época o filósofo trabalhava com afinco na produção de uma obra de quatro volumes, cujo título geral seria: *Transvaloração dos valores*; de modo que a obra que ele se refere acima é, precisamente, o primeiro volume dessa empreitada, o qual se chamaria *O Anticristo*. Tanto é que no *Ecce homo* (uma espécie e de prólogo desse projeto), ao fazer referência ao seu *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma: “A 30 de setembro, grande vitória”.²⁷⁷ Esse êxito, aliás, é retratado também no final do prólogo do *Crepúsculo dos Ídolos*, quando o filósofo escreve: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da *Transvaloração dos valores*”.²⁷⁸ Ainda no *Ecce homo*, ao traçar considerações em torno de seu *Caso Wagner*, o filósofo indica que o *Anticristo* seria não apenas o primeiro livro de desse projeto maior [*Transvaloração de todos os valores*], mas, deveria ser lançado apenas em 1890. “Assim, acerca de dois anos [antes] do raio aniquilador da *transvaloração* [a saber, *O Anticristo*], que deixará a Terra em convulsões, lancei no mundo o *Caso Wagner*”.²⁷⁹

Diante dessas constatações, arriscamos dizer que a *Umwertung aller Werthe* fora, para Nietzsche, o *Leitmotiv* de toda a sua trajetória. Entretanto, como já dissemos, e reiteramos uma vez mais, a condição de possibilidade desse “projeto”, o qual buscava separar o antes e o depois, o ontem e o hoje, enfim, promover a demolição da moral que se apoiava em valores transcendentais e, ao mesmo tempo, fortalecer a criação de valores novos, exige aquilo que fora assinalado pelo filósofo através de uma frase simples: é necessário *dar-se a conhecer*. Aqui retomamos e repetimos mais uma vez as palavras do filósofo: “Prevendo que dentro em pouco

²⁷⁶ GD/CI Cartas sobre *Crepúsculo dos Ídolos* p. 134-135

²⁷⁷ EH/EH *Crepúsculo dos Ídolos* §3 p.95

²⁷⁸ GD/CI Prólogo p. 8

²⁷⁹ EH/EH *Caso Wagner* §4 p. 101

devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada [*Umwertung aller Werthe*], parece-me indispensável dizer *quem sou*".²⁸⁰

De acordo com uma determinada interpretação, o filósofo, porém, não pretendia "trazer à luz os fatos que faziam dele um homem de seu tempo, mas sim descrever aquilo que o singularizava, que tornava suas experiências únicas e, justamente por isso, frequentemente inapreensíveis por seus contemporâneos, experiências que faziam dele o portador da mais alta exigência já feita à humanidade, a de transvalorar os valores".²⁸¹

Nosso empenho ao longo dessa pesquisa foi tentar assinalar *como*, ao assumir os papéis de historiador, médico e psicólogo, o filósofo, de algum modo, trabalhou em prol desse seu *projeto transvalorativo*.

²⁸⁰ EH/EH Prólogo §1 p. 15

²⁸¹ FORNAZARI, Sandro K. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche**: reflexões sobre Ecce homo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004, p. 14.

REFERÊNCIAS

Literatura primária

I. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A visão dionisíaca do mundo, e outros escritos de juventude**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Así hablo Zaratustra**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução e prefácio Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Ecce homo**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. **El Anticristo**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

_____. **El nacimiento de la tragédia**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

_____. **Escritos sobre história**. Tradução e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Escritos sobre psicologia**. Tradução e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos**: volume III. Trad. Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos**: volume V. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos**: volume VII. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano**: volume II. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **La genealogia de la moral**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

_____. **O Anticristo/Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: 34, 2014.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. - 15 Bänden, Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.

_____. **Wagner em Bayreuth**: quarta consideração extemporânea. Trad. Anna Hartmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

Literatura secundária

II. Obras sobre Nietzsche

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDLER, Charles. **Nietzsche vida e pensamento**: volume I. Trad. Regina Schöpke; Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2016.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. **Ressentimento (Ressentiment). Dicionário Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BENCHIMOL, Márcio: **Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.** São Paulo: Annablume, 2003.

BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos.** Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

_____. **Nietzsche, Adorno e um pouquinho de Brasil:** ensaios de filosofia e música. São Paulo: Unifesp, 2011.

_____. **Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CALÇADO, Thiago. **O sofrimento como redenção de si.** São Paulo: Paulus, 2012.

CAMPIONI, Giuliano. **Nietzsche e o espírito latino.** Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CAZNÓK, Yara Borges; NAFFAH NETO, Alfredo. **Ouvir Wagner:** ecos nietzschianos. São Paulo: Musa, 2000.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche.** Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

DELEUZE, G. **Nietzsche.** Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.

DELEUZE, G. "O pensamento nômade". In MARTON, S. (Org); **Nietzsche hoje?** Trad. Milton Nascimento. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. **Nietzsche e a filosofia.** Trad. Ruth J. Dias; Edmundo F. Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010. Trad. Ivo da Silva Júnior. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20%2885-96%29.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2017.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália:** a viagem que mudou os rumos da filosofia. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DUARTE, Regina Horta. Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os estudos históricos. **Cadernos Nietzsche**, n. 2 p. 55-65, 1997 Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_02_04%20Duarte.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2017.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche, o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FORNAZARI, Sandro K. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche**: reflexões sobre Ecce homo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.

FREZZATTI JR. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GAMBOA, Muñoz, Yolanda Glória. **Nietzsche**: a fábula ocidental e os cenários filosóficos. São Paulo: Paulus, 2014.

GIACOIA JR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas, SP: Unicamp, 1997.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2001.

_____. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche & para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE UFPEL. **La Rochefoucauld e a influência em Nietzsche**. Disponível em: <<http://grupodeestudosnietzsche-ufpel.blogspot.com.br/2012/05/la-rochefoucauld-e-influencia-em.html>>. Acesso em: 15 out. 2016.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**: uma biografia. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude os anos da Basileia. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Trad. Markus A. Hediger; Luís M. Sander. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume III: os dez anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche**: Philosopher, Psychologist, Antichrist. New York: Meridian Books. 1970.

LEBRUN, Gérard. Quem era Dioniso. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 74-75, p. 39-66, jan./dez, 1985.

MACHADO, Bruno. **Nietzsche e Rée**: psicólogos e espíritos livres. Campinas, SP: Phi, 2016.

MACHADO, Roberto (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

_____. (org.). **Nietzsche hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1987.

_____. **Nietzsche - sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

_____. O desafio Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (org.). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

MUÑOZ, Yolanda Glória Gamboa. **Nietzsche**: a fábula ocidental e os cenários filosóficos. São Paulo: Paulus, 2014.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIEMEYER, Christian. (org.). **Léxico de Nietzsche**. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner, Willian Matioli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PELBART, Peter Pál. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PELBART, P. P.; LINS, D. **Nietzsche e Deleuze**: bárbaros civilizados. São Paulo: Annablume, 2004.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche**: do eterno retorno à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP. 2005.

STEGMAIER, Werner. A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? (*Ecce homo*, Por que sou um destino, §1). In: SILVA JR., Ivo da. (org.) **Filosofia e cultura**: festschrift em homenagem a Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TONGEREN, Paul Van. *O Filósofo como Clínico da Crítica à Cultura*. Trad. Jorge Luiz Visenteiner. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265-286, jul./dez. 2010.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

_____. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. Trad. Ivo da Silva Júnior. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 15, p. 07-29, 2003.

III. Outras obras

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: 34, 2009.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrevente**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Sites consultados

GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. **Cadernos Nietzsche**. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/cadernosnietzsche>>. Acesso em: 13 jan.2017.

GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE UFPEL. Disponível em: <<http://grupodeestudosnietzsche-ufpel.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 13 jan.2017.

JOGO da imitação, O. Direção: Morten Tyldum. Diamond Filmes. EUA - Reino Unido, 2014. 115min. Color. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/01/1570923-alan-turing-e-de-longe-o-cientista-louco-mais-interessante-do-cinema.shtml>>. Acesso em: 14 jun. 2017

MELO NETO, João Evangelista. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-28082013-101508/pt-br.php>>. Acesso em: 21 jun. 2017

NIETZSCHE SOURCE. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em: 13 jan.2017.

USP. **Biblioteca digital de teses e dissertações**. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>. Acesso em: 13 jan.2017.