

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PARA UMA ÉTICA DA AMIZADE EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Jelson Roberto de Oliveira

SÃO CARLOS

2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PARA UMA ÉTICA DA AMIZADE EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Jelson Roberto de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de educação e ciências humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para obtenção do título de doutor em História da Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^a. Dra. Thelma S. M. Lessa da Fonseca

SÃO CARLOS

2009

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

O482pu

Oliveira, Jelson Roberto de.

Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche /
Jelson Roberto de Oliveira. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
386 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2009.

1. Amizade. 2. Ética da amizade. 3. Experimentalismo. 4.
Espírito livre. 5. Congratulação. 6. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900. I. Título.

CDD: 177.6 (20^a)


JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA

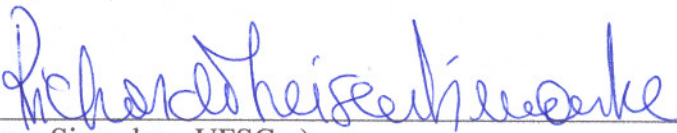
PARA UMA ÉTICA DA AMIZADE EM FRIEDRICH NIETZSCHE

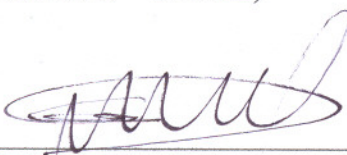
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

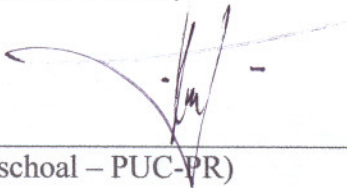
Aprovado em 04 de fevereiro de 2009

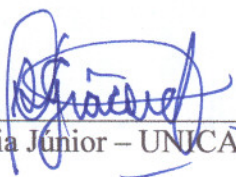
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca)

1º Examinador 
(Dr. Richard Theisen Simanke – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. Eduardo Brandão – USP/São Paulo)

3º Examinador 
(Dr. Antônio Edmilson Paschoal – PUC-PR)

4º Examinador 
(Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – UNICAMP)



Para meus pais Ivan e Olga Wileda,
que me ajudaram a superar todas as barreiras.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à Prof^a. Thelma Lessa da Fonseca, pela acolhida e orientação. Sua leitura e suas críticas precisas tornaram o trabalho sempre mais desafiador e fascinante.

Ao Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pela fecunda convivência, pelas leituras e debates que ajudaram a formular muitas das idéias aqui expostas.

Ao Prof. Dr. Fernando Mattos, pela leitura e sugestões ao texto inicial desse trabalho.

Aos meus familiares, pelo apoio e pela espera.

Aos meus amigos e amigas, com quem troco impressões de vida e dou desenho ao meu próprio labirinto.

Ao Wilton, quem primeiro deu voz a esse texto, pelas leituras da letra e da vida. Por tudo.

“(…) quem é solitário por um capricho da natureza,
em razão de uma estranha mistura de desejos, talentos e aspirações,
sabe que maravilha inconcebivelmente elevada é um amigo”
(Nietzsche, em carta a E. Rohde, de janeiro de 1869)

“A congratulação faz o ‘amigo’ (o que se congratula), a compaixão faz o
companheiro de penas. - Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma
superior ética da amizade.”
(KSA 8, 19[9], de 1876, p. 333)

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa pretende analisar o projeto nietzscheano de uma ética da amizade, tal como esse se apresenta nos escritos do chamado segundo período da produção do filósofo alemão (1876-1882). Parte-se da hipótese de que o empreendimento filosófico de Nietzsche deve ser entendido como um processo experimental que almeja derrocar as bases metafísicas da filosofia, da arte e da religião para revelar uma intenção afirmativa e original da moralidade na qual a autoformação do indivíduo aparece como mote principal. Essa *moral da individualidade*, entretanto, se apóia sobre a noção de amizade porque o indivíduo é compreendido por Nietzsche como múltiplo e constituído a partir de *relações* entre seus pares, cujo resultado é a asserção da vida. Opondo-se à moral da compaixão por esta conduzir à negação da existência pela abnegação do indivíduo e sua submissão ao *próximo*, o filósofo alemão recupera a noção de amizade como antídoto contra a décadence das relações modernas, cujo saldo é a ascensão do valor absoluto da igualdade gregária e o conseqüente adoecimento do humano. A afirmação de si e da realidade enquanto tal são as bases de um tipo de pensamento que liga a moralidade ao *pathos* individual que se contrói a partir do eixo experimental e obtém como resultado não um cânone de valores, mas a liberdade do espírito e a alegria trágico-existencial. Essa hipótese exigirá uma análise dos pressupostos metodológicos que marcam o pensamento de Nietzsche nesse segundo período, resumidos sob a noção de experimentalismo. No primeiro capítulo desse trabalho realiza-se um exame do procedimento experimental e do uso desse estratagema para análise da vida e dos fenômenos humanos, o que conduz à relação entre solidão, doença e amizade como espaços privilegiados de experimentação do indivíduo consigo mesmo. Os três capítulos seguintes tratam de analisar a crítica de Nietzsche aos fundamentos da ética da compaixão para, em seguida serem elencados os dois dispositivos que caracterizam o projeto de uma ética da amizade: a liberdade do espírito e a partilha da alegria. A noção de liberdade de espírito encerra algumas das virtudes apresentadas por Nietzsche para a sua moral do futuro: a coragem do desprendimento, a simplicidade que possibilita o nomadismo do andarilho e a resistência do inimigo. A partilha da alegria remete, por sua vez, à concepção da vida como festa, à virtude do riso e ao sentido profilático da *Mitfreude*, a qual, contraposta à compaixão (*Mitleide*) se apresenta como congratulação (*Mitfreunde*).

Palavras-chave: Amizade. Ética da amizade. Experimentalismo. Espírito livre. Congratulação.

ABSTRACT

This work aims to analyze the Nietzsche's project of an ethics of friendship, as it appears in the writings of the so-called second period of the production of the German philosopher (1876-1882). We begin with the hypothesis that the Nietzsche's philosophy undertaking must be understood as an experimental process that aims to overthrow the metaphysical foundations of the philosophy, art and religion to reveal a affirmative and original intent of morality in which the individual's self appears as main theme. This moral of the individuality, however, relies on the notion of friendship because the individual is understood by Nietzsche as a multiple and constituted from the basis of relations among their peers, whose result is the assertion of life. Objects to the morality of compassion for this lead to the denial of the existence abnegation of the individual and their submission to the fellow man, the German philosopher recovers the notion of friendship as antidote to the decadence of modern relationships, whose balance is the rise of the absolute value of equality gregarious and the consequent illness of the human. The assertion of himself and of the reality are the foundations of a type of thinking that connects the morality to individual *pathos* which is constructing the shaft from the experimental and obtain as result not a canon of values, but the freedom of spirit and happiness tragic-existential. This hypothesis will require an analysis of methodological assumptions that mark the thought of Nietzsche in this second period, summarized under the concept of experimentalism. In the first chapter of this work is carried out an examination of the experimental procedure and the use of this stratagem for analysis of life and human *phenomenon*, which leads to the relationship between loneliness, illness and friendship as a privileged space for experimenting with the individual with himself. The three following chapters deal with the Nietzsche's critical of the foundations of the ethics of compassion and then be listed the two devices that characterize the design his project of the ethics of friendship: freedom of spirit and sharing of happiness. The notion of freedom of spirit encompasses some of the virtues of his moral of the future: the courage of detachment, the simplicity that make possible the nomadic life of the stroller and strength of the enemy. The sharing of happiness refers, in turn, the concept of life as celebration, virtue of the laughter and a sense prophylactic of the *Mitfreude*, which opposed to the compassion (*Mitleide*) presents itself as a congratulation (*Mitfreunde*).

Keywords: Friendship. Ethics of Friendship. Experimental Ethics. Experimentalism. Free spirit.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Utilizamos como referência para este trabalho a edição das obras de F. Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: os 15 volumes da *Kritische Studienausgabe* (KSA) e os 8 volumes da *Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Briefe* (KSB). Para as citações, faremos uso das siglas convencionais:

NT	O Nascimento da Tragédia
[GT]	<i>[Die Geburt der Tragödie]</i>
CP	Cinco prefácios a cinco livros não escritos
[CV]	<i>[Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern]</i>
FT	A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos
[PHG]	<i>[Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen]</i>
FP	Os filósofos pré-platônicos
	<i>[Die Vorplatonischen Philosophen]</i>
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
[WL]	<i>[Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne]</i>
Co. Ext. I	Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o Confessor e o
Escritor	
[UB, I]	<i>[Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller]</i>
Co. Ext. II	Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da
	História para a Vida
[UB, II]	<i>[Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben]</i>
Co. Ext. III	Considerações Extemporâneas III: Shopenhauer como Educador
[UB, III]	<i>[Unzeitgemässe Betrachtungen III: Shopenhauer als Erzieher]</i>
Co. Ext. IV	Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth
[UB, IV]	<i>[Unzeitgemässe Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth]</i>
HH I	Humano, Demasiano Humano I
[MA, I]	<i>[Menschliches allzumenschliches (vol. 1)]</i>
OS	Humano, Demasiado Humano II: Miscelânea de opiniões e
sentenças	
[VM]	<i>[Menschliches allzumenschliches II: Vermichte Meinungen und Sprüche]</i>
AS	Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra
[WS]	<i>[Menschliches Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten]</i>
A	Aurora
[M]	<i>[Morgenrötte]</i>
GC	A Gaia Ciência
[FW]	<i>[Die fröhliche Wissenschaft]</i>
[KSA]	Edição crítica em 15 volumes (organizada por Giorgio Colli e
	Mazzino Montinari)
	<i>[Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden]</i>
ZA	Assim Falou Zaratustra
[ZA]	<i>[Also sprach Zarathustra]</i>
BM	Além de Bem e Mal
[JGB]	<i>[Jenseits von Gut und Böse]</i>
GM	Para a Genealogia da Moral
[GM]	<i>[Zur Genealogie der Moral]</i>

CW	O Caso Wagner
[WA]	<i>[Der Fall Wagner]</i>
CI	O Crepúsculo dos Ídolos
[GD]	<i>[Götzen-Dämmerung]</i>
AC	O Anticristo
[AC]	<i>[Der Antichrist]</i>
EH	Ecce Homo
[EH]	<i>[Ecce Homo]</i>
DD	Ditirambos de Dioniso
[DD]	<i>[Dionysos – Dithyramben]</i>
NW	Nietzsche contra Wagner
[NW]	<i>[Nietzsche contra Wagner]</i>
[KSB 1- 8]	Cartas de Nietzsche
	<i>[Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Briefe Friedrich Nietzsches]</i>

Seguindo as siglas constarão os números arábicos correspondentes ao aforismo citado, conforme a disposição realizada por Nietzsche em seus escritos. Em alguns casos, antes do algarismo arábico aparecerão algarismos romanos em referência às partes numeradas de algumas obras. Para as obras separadas em partes não numeradas, optamos por transcrever o título dado por Nietzsche, seguido do número do parágrafo, se for o caso. Para o caso de *Assim Falou Zaratustra*, usaremos sempre o nome da seção, logo após o número referente à parte do livro. Para os Fragmentos Póstumos usaremos a sigla KSA, seguida do algarismo arábico indicativo do volume, de um segundo algarismo referente à parte da obra, e um terceiro, colocado entre colchetes, referente aos fragmentos consultados; em seguida, optamos por apontar o ano do fragmento e a página da edição de Colli/Montinari, como forma de facilitar a situação cronológica imediata e favorecer uma eventual consulta dos mesmos. Em relação à correspondência, usaremos, sempre que possível, a data (dia, mês e ano) após a sigla KSB, seguida do número do volume e da página.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 AMIZADE COMO EXPERIMENTO, UM INTERREGNO MORAL	35
1.1 O EXPERIMENTALISMO DE NIETZSCHE	40
1.1.1 A noção de vida	48
1.1.2 A noção de natureza	61
1.1.3 Experimentalismo e perspectivismo: vida como critério de avaliação moral ...	64
1.1.4 A filosofia da sombra: uma doutrina das coisas mais próximas.....	74
1.1.5 Um filosofar histórico: a importância das <i>Erlebnisse</i>	87
1.1.6 Um filosofar fisio- psicológico: para uma filosofia da inocência	94
1.2 <i>MENSCHLICHE VERSUS HUMANE</i>	111
1.2.1 <i>Menschliches, Allzumenschliches</i> como superação do platonismo	120
1.2.2 <i>Menschen e Individuen</i>	130
1.3 DOENÇA, SOLIDÃO E AMIZADE: EXPERIMENTAÇÕES	138
1.3.1 Doença e amizade: experiência como provação	140
1.3.2 Solidão e amizade: <i>nós, os antropófagos</i>	151
1.3.3 A experiência da amizade: vida como fonte do pensamento	161
2 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS FUNDAMENTOS DA ÉTICA DA COMPAIXÃO E SUAS REPERCUSSÕES NO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE	176
2.1 DESPREZO DE SI E COMPAIXÃO: UMA ARTIMANHA PARA CONDENAÇÃO DO INDIVÍDUO	179
2.2 A INVENÇÃO DE UM SER ALTRUÍSTA: UM ERRO DA RAZÃO	198
2.3 AMIZADE <i>VERSUS</i> IGUALDADE	208
2.4. O AMOR A SI COMO RESTITUIÇÃO DA INOCÊNCIA	218
2.4.1 O “Caso Heráclito”: uma investigação de si mesmo	224
2.4.2 <i>Wie man wird, was man ist</i> : a conquista de si mesmo	229
2.4.3 O indivíduo como obra de arte	242
2.5 AMIZADE, UM JOGO DE MÁSCARAS	252
3 PRIMEIRO DISPOSITIVO DO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE: A LIBERDADE DO ESPÍRITO	258

3.1 NOBREZA E RARIDADE: <i>EM HONRA DA AMIZADE</i>	263
3.2 A CORAGEM DO “ESPÍRITO LIVRE”	272
3.3 A SIMPLICIDADE DO ANDARILHO: AMIZADE NÔMADE	281
3.3.1 A ascética da perda	298
3.1.3 A VIRTUDE DA RESISTÊNCIA: A AMIZADE COMO INIMIZADE	314
4 SEGUNDO DISPOSITIVO DO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE: MITFREU(N)DE, A PARTILHA DA ALEGRIA	324
4.1. <i>LEBENSFREUDE</i> : UMA FILOSOFIA PARA DANÇAR	335
4.1.1 A dança da vida	339
4.1.2 A música da vida	348
4.2. A VIRTUDE DO RISO	355
4.3 <i>GAUDEAMUS IGITUR</i> : O SENTIDO PROFILÁTICO DA <i>MITFREUNDE</i>	370
CONSIDERAÇÕES FINAIS	376
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	380

INTRODUÇÃO

Uma das marcas da recepção do pensamento de Nietzsche diz respeito ao caráter destrutivo da sua filosofia, o qual se expressa pelo sentido relevantemente crítico destacado nesse pensamento que pretende trautear o *status* promulgado à razão e à fé cristã, tidos como instrumentos de conquista da *veritas aeterna* sobre o mundo e sobre o próprio ser humano. Ora, o que há de destrutivo em Nietzsche – dando-se alguma credibilidade a essa tese – deve ser compreendido como uma tarefa de desvelamento da “ficção” representada por esses baldrames e ao mesmo tempo, como um intento de abrir espaço para novas formas de compreensão da realidade que sejam, sobretudo, novas formas de con-vivência. O que se revela destrutivo na filosofia de Nietzsche é algo que a aproxima do fazer artístico, uma perspectiva que se rejuvenesce com o descarte, se alegra com o novo-estranho e se revigora com a eliminação do passado, abrindo-se à celebração festiva e afirmativa da existência. O que há de altercado e calcinante em Nietzsche é o que nele há de criativo: uma alegria com o provisório e o vazio, com a solidão e o dissenso, com a falta de conforto e de segurança que, segundo o autor, são características da vida.

Ao se propor a analisar o projeto nietzscheano de uma *ética da amizade*, parte-se da tese de que a filosofia nietzscheana não se apresenta como um conjunto de negações, e sequer se orienta por um ocioso apelo desarrazoado, estúrdio, relativista ou mesmo cético. Como “olhar oblíquo e malicioso a partir de todos os abismos da suspeita” (BM, 34¹) essa filosofia se caracteriza como um processo de destituição dos fundamentos metafísicos através da afirmação de sua ineficácia e da necessidade de que o conhecimento seja penhorado como um aparelho perspectivo, limitado e transitório. De tal modo, o projeto nietzscheano pode ser compreendido como um ensaio de “ultrapassamento” ou “transvaloração” do sentido até então conferido à vida (cujo resultado foi seu embotamento) para afiançar, ao avesso, o

¹ Quanto às citações das obras publicadas em português, optamos por referenciá-las segundo as traduções disponíveis e enumeradas na lista das referências bibliográficas apostas ao presente trabalho. Quanto às traduções dos fragmentos póstumos, também se usará aqueles disponíveis nas obras referidas, ainda que, sob indicações, algumas alterações possam ser realizadas às mesmas. No que diz respeito aos textos e fragmentos póstumos não publicados em português e às cartas, as traduções são de minha autoria, a partir dos textos da KSA e da KSB em consulta (no caso da correspondência) às publicações em espanhol (Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar) e em francês (Trad. Henri-Alexis Baatash, Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard). Para esses textos as passagens no original alemão serão colocadas em nota de rodapé. Outras obras de Nietzsche acessadas em francês, espanhol e inglês seguem a tabela apresentada nas *Referências* do trabalho.

seu caráter jubiloso. Essa é a visão da desconfiança, daquele que olha “a partir de baixo”, do abismo das coisas “*demasiado humanas*”, para aquilo que “está no alto”, que sempre esteve no alto e, assim, descobre que esse “alto” esconde e está sustentado sobre coisas realmente “baixas”, pois a profanação dos ideais vem acompanhada – e é o instrumento – da grande liberação do humano que vê de forma nova, a partir de uma força oculta até então. Não mais uma força *sobre-humana*, mas que vai *além-do-humano*². A conquista desse elemento *além* (que, do começo ao fim da obra nietzscheana não passa de uma perspectiva possível e necessária, a um tempo) só pode ser alcançada perante o mergulho profundo no lado *demasiado humano* da existência.

O projeto nietzscheano de uma ética da amizade revela, sobretudo, que a perspectiva “afirmativa” do pensamento de Nietzsche não deve ser buscada apenas como um procedimento estratégico de “inversão interpretativa”, ou seja, por uma leitura que busque contrapor à crítica e à negação, uma visão afirmativa e construtiva, como um esforço de inverter os argumentos a fim de fazer brotar (como um artefato) a sua própria moralidade³.

Se há legitimidade nesse procedimento, apoiando-se no projeto de “transvaloração de todos os valores”, é também verdade que ele dissimula a perspectiva própria dos escritos de Nietzsche, cuja revelação se efetiva pelo fazer experimental. Como criação a partir das vivências (*Erlebnisse*) de cada indivíduo em particular e como experimento de “iguais” capazes de suportar com leveza a vida, o pensamento moral de Nietzsche é um projeto artístico-afirmativo das forças vitais. E se faltam indicações claras a seu respeito em forma de codificações e normalizações, é porque nesse tipo de estratégia o que é denunciado, é também recusado como procedimento: ao abdicar da padronização do *ethos* e afirmar o valor experimental do *pathos*, Nietzsche abre mão da determinação de padrões ou normas formadoras de algum cânone moral, já que seu projeto não busca algo a

² Optou-se, nesse trabalho, pela tradução de *Übermensch* por além-do-humano, acompanhando em parte a proposta de Flávio R. Kothe, na sua tradução dos *Fragmentos do espólio* (2008). Essa alternativa se ampara na ideia de que *Mensche* não evoca o substantivo masculino (em alemão *Mann*), mas a concepção mesmo de *humano* que, conforme se verá adiante, comparece nesse momento da filosofia nietzscheana como um rico móvel interpretativo. O *Übermensch* seria o além-do-humano porque ele evoca a superação da idéia humanista de humano através do próprio humano. Trata-se de um conceito, nesse sentido, antimetafísico *par excellence*, por regatar o valor antropológico do humano.

³ Nessa perspectiva pode-se citar os trabalhos de Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsche Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*) e de Paul van Tongeren (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*).

priori ou universal, ao contrário, está arraigado nas experiências transitórias de cada indivíduo⁴. Como campo de forças, esse indivíduo se apresenta como transitório e criado a partir dos processos relacionais de disputa e resistência cujo espaço mais significativo de exercício é a amizade.

É isso que, nos escritos de maturidade, será anunciado mesmo, como a grande tarefa da moral: “produzir um estado no qual os homens fortes são necessários, e para os quais seja necessária também uma moral (precisamente uma disciplina corpóreo-espiritual) que os torne ainda mais fortes”⁵ (KSA 12, 10 [68], de 1887, p. 495). Observe-se como, então, o forte precisa de uma moral que o intensifique, que concorra para a afirmação da vida, tarefa para a qual Nietzsche identifica a contribuição de determinadas “empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo” (BM, 203) que acontecem onde/quando os espíritos fortes se compelem o bastante “para estimular valorações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’”. Essa afirmação parte do ponto de vista de que a moral não é mais do que um processo de valoração da vida impetrado pelo próprio humano, ou seja, uma atribuição de valor à vida por parte de uma forma de existência partícipe da própria vida: “A moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia; pois é a doutrina das avaliações humanas para tudo que diz respeito ao que é humano” (KSA 11, 35[5], de 1885, p. 510). Como tal, a moral tanto pode ser resultado de estimações que favoreçam a vida quanto pode se originar de disposições negadoras, já que ela deriva das condições de existência, o que inclui os processos históricos e fiso-psicológicos.

Observe-se como, no parágrafo 44, de *Além de Bem e Mal* (texto de 1886), Nietzsche identifica nesse processo de questionamento dos “valores eternos” (referência óbvia ao segundo período da sua produção caracterizado, como se verá, pelo experimentalismo) o baldrame necessário para a assunção de uma nova

⁴ Entre aqueles que defendem a hipótese da existência de uma moral em Nietzsche, destacam-se Marco Brusotti, notadamente em *Die Leidenschaft der Erkenntnis* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997); Volker Gerhardt em seu artigo *Selbstgestaltung. Nietzsches Moral der Individualität* (*Nietzsche-Studien*, 21, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 28-49); Olivier Ponton, principalmente em seu livro *Nietzsche – Philosophie de la légèreté* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007); e ainda Wilhelm Schmid, em *Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche* (*Nietzsche-Studien* 21, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 50-62); entre outros.

⁵ “(...)sondern Zustände schaffen, unter denen stärkere Menschen nöthig sind, welche ihrerseits eine Moral (deutlicher: eine leiblich-geistige Disciplin), welche stark macht, brauchen und folglich haben werden!”

moralidade, haurida dos experimentos que contribuíram para a transvaloração dos valores a partir da promoção das condições para o crescimento viçoso da “planta ‘homem’”. É pela via da suspeição, portanto, que o pensamento de Nietzsche se configura como uma tarefa de análise de determinados tipos de moralidade e a amizade como um campo privilegiado de cultivo do indivíduo forte, concertado a partir da disputa, do distanciamento, do experimento que leva à afirmação de si e da vida em sua plenitude.

Além disso, é preciso destacar que o projeto de uma ética da amizade não chega a se consolidar de forma cabal, posto que esteja guiado pelo procesimento experimental. Esse projeto, acompanhando o estilo literário e filosófico de Nietzsche, não chega a ser efetivado no sentido organizacional e programático. Pressionado pela tensão entre o aspecto discursivo e o normativo, característica própria dos textos nietzscheanos, esse plano de uma ética da amizade se efetiva primeiramente como diagnóstico discursivo e descritivo de uma determinada condição de moralidade avaliada como negadora da vida e em nenhum momento se efetiva como uma normatização.

Esse projeto está pautado por operações intermediárias e parciais e por uma marca polissêmica característica. Entretanto, pretende-se afirmar que essa característica de desígnio ou intento, tem também um sentido de empreendimento marcado pelo que há de provisório e experimental. Ou seja, o projeto de uma ética da amizade é um projeto que se realiza já enquanto projeto e plano, não demandando necessariamente um “resultado”. É enquanto esboço propedêutico tensional que ele apresenta sua validade, como redes e vias de um mapa que apenas proporciona indicações e arranjos.

Nesse contexto, a amizade pode ser compreendida como virtude basilar e condição para a emergência de uma “moral do futuro [*Moral der Zukunft*]” (KSA 12, 2[31], de 1885-1886, p. 78) porque ela se apresenta como o espaço excepcional de exercício do indivíduo consigo e com os seus pares. Todavia, essa moral não é apresentada por Nietzsche como uma doutrina temporal, mas como uma moral de preparação e também de possibilidade, uma moralidade que se situa “além de bem e mal” (*Jenseits von Gut und Böse*), que ainda não veio porque está por vir e que liberta o futuro em suas possibilidades. O termo mesmo “futuro” não é usado a não ser como uma metáfora do tempo que deve ser preparado. Essa nova moralidade requisita um tipo fisiológico de exceção do qual o amigo é uma figuração, descrito

como o “espírito livre”, o “andarilho”, o “filósofo do futuro” e mesmo o “inimigo”. O cultivo desse personagem é um expediente para o surgimento do “além-do-humano”, aquele para o qual ele não é mais do que um estágio preparatório. É assim que a amizade se apresenta como espaço de cultivo dessa moral do futuro, enquanto *interregno* moral⁶.

Como tal, esse projeto de uma ética da amizade é, sobretudo um pensamento de fronteiras, já que não poderia jamais se render aos lenitivos conceituais aprovados unanimemente. Ele se ergue justamente em contraposição a esses que são os ideais de “bem e mal” representados pela ética da compaixão (*Mitleid*), anunciada por Nietzsche como precária e escassa em relação ao seu projeto de ética da amizade (*Mitfreunde*, cf. KSA 8, 19[9], de 1876, p. 333). Por isso, ao se falar de uma “ética da amizade” em Nietzsche, não se almeja o anúncio tonante de códigos, regras e quadros de virtudes. Essa “ética” não passa de um projeto experimental caracterizado por apontamentos, chamadas, registros e notícias disponíveis para os experimentadores, *artistas de si mesmos*, aqueles que deveriam fazer de si *criadores* e não *repetidores*, já que qualquer mecanismo moral pré-moldado na forma de imperativo, seria puramente um obstáculo à atividade superior de criação cuja base é a afirmação daquilo *que se é* e não daquilo *que se deveria ser*. A crítica mesmo à *moris* enquanto aquisição de costumes faz ver que aquilo que Nietzsche critica como moral é o acúmulo de hábitos pela via da sublevação e da tirania de valores que são resultados de *avaliações*. Esses hábitos se apresentam como repetição constante e necessidade engendradora de um único sentido que impõe certa contumácia no agir e se contrapõe à natureza, aquela que não pode ser previsível. Trata-se de uma crítica à visão tradicional do *ethos* como “disposição permanente” que anula a criatividade para exaltar a repetição consuetudinária. Se o *ethos*, em sentido aristotélico⁷, é entendido por Nietzsche como “estados duráveis do

⁶ A expressão latina *interregnum* significa um período entre reinados, ou seja, um período de interrupção e de ruptura. Nietzsche retira a expressão de seu uso “histórico” para dar-lhe um cunho ético, como o espaço de derribada das antigas valorações e condição para o surgimento de novos valores, expressos pelas condições de reconstrução das “leis da vida e do agir” a partir da execução da tarefa “científica”, num terreno existencial que é “*provisório*” e “*póstumo*” e no qual se fundam “pequenos *Estados experimentais*” (A, 453).

⁷ Essa referência também é citada por Schopenhauer no § 55 de *O mundo como vontade e como representação*: “Os gregos denominavam o caráter $\eta\phi\omicron\varsigma$ e a exteriorização do mesmo, isto é, os costumes, $\eta\phi\eta$. Esta palavra, todavia, vem de $\epsilon\phi\omicron\varsigma$, hábito, escolhida para expressar metaforicamente a constância do caráter pela constância do hábito”. E acrescenta ainda, citando Aristóteles em grego: “Pois a palavra $\eta\phi\omicron\varsigma$ (caráter) obtém o seu nome de $\epsilon\phi\omicron\varsigma$ (hábito): pois a ética

homem” (Co. Ext. IV, § 9), algo ligado aos estados de alma instituídos por escolha, ele será tratado criticamente em contraposição ao *pathos*, algo que está ligado ao que há de involuntário, “irracional” e imprevisível: “Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos” (GC, 317). Enquanto duradouro, o *ethos*, na tradição grega, estaria ligada ao caráter e por isso mesmo, tido como algo diuturno em relação ao que o indivíduo é, revelado pelas suas ações.

* * *

Ainda que Nietzsche não tematize essa questão e que o uso das expressões “ética” e “moral” se dê em variáveis interpretativas que impedem qualquer fixação conceitual, é possível afirmar que o projeto de ética da amizade esteja regulado pela necessidade de que a moral favoreça o crescimento das forças vitais – o que se dá apenas pelo procedimento experimental. Em seu diagnóstico, Nietzsche identifica na moral da compaixão justamente um movimento contrário, ou seja, um processo de negação e de embotamento dessas forças. Assim, esse projeto traduziria não uma nova constituição de hábitos ou costumes e muito menos a efetivação de uma unidade de caráter pessoal, mas uma intenção de análise da moralidade e, ao mesmo tempo, de estabelecimento de um novo campo de exercício de relações que contribuam para o fortalecimento da vida. Como projeto, essa intenção revela a busca por um espaço de cultivo criativo e não mais da imposição de algum imperativo de repetição pelo hábito ou pelo costume. Isso faz com que a marca principal desse projeto seja a noção de experimento, já que as novas “leis da vida e do agir” (A, 453) ainda não podem ser formuladas, apenas experimentadas. Ora, como se verá mais adiante, é na própria experiência e na sua realização como procedimento que esse plano se efetiva.

Segundo essa acepção, Nietzsche promoveria uma transfiguraração no próprio conceito de “ética” através de dois movimentos: tornando-o um ambiente de **análise** de determinadas moralidades e de **cultivo** de condutas que favoreçam a

obtem seu nome de habitual, diz Aristóteles (*Eth. Magna*, I, 6, p. 1186; *Eth. Eud.*, p. 1220; *Eth. Nic.*, p. 11103, ed. Ber.)”.

afirmação do indivíduo enquanto experimento de si mesmo, insistindo num caráter experimental que acaba por negar a possibilidade de se falar mesmo em ética⁸. Por isso, o projeto de uma ética da amizade é pensado por Nietzsche como uma forma experimental de “cultivo”⁹ do indivíduo forte, no segundo período expresso pela imagem do “espírito livre”. Se for possível afirmar que, nessa medida, o filósofo alemão se insere na tradição do pensamento ético por afiançar como primeira virtude justamente a criação ou afirmação de si próprio, através das ações que o indivíduo opera sobre si mesmo – ainda que não vise a realização de nenhum fim ou bem último; é também possível asseverar que essa autoafirmação não se efetiva a não ser pelas relações que cada indivíduo mantém com seus pares. Diferentemente da “tradição”, em cuja domesticação de si Nietzsche identifica a incorporação dos valores cristãos em busca de um homem morigerado, ou seja, um mero incorporar dos costumes impostos a partir dos idealismos religiosos, seu projeto visa potencializar as resistências entre as forças que ocorrem como um longo exercício e têm como resultado um crescimento da própria força. Esse caráter de resistência e obstinação ativa das forças é reconhecido como a forma privilegiada de seu “cultivo” nos espécimes humanos: o indivíduo se faz na medida em que testa a si próprio, que se experimenta, que possui e provoca resistências e, portanto, que cultiva a si mesmo.

Na amizade a hipótese nietzscheana de criação de si mesmo encontra seu melhor eco, a tal ponto que se pode asseverar, acompanhando ANDLER (1958, p. 230), que a afirmação de si é “a primeira virtude” desse projeto de uma ética da amizade. Isso porque somente pelas relações amicais vivenciadas como experimentos, o indivíduo se conquista a si mesmo a partir do jogo relacional, ao mesmo tempo em que essa aquisição cria o “critério de seleção” dos seus pares. A

⁸ Em sua obra, Nietzsche faz uso do “conceito” de ética em expressões como “ética dos antigos” (KSA 7, 1[52], de 1869, p. 25), “ética do pessimismo” (NT, 15 ou ST, 1), “ética apolínea” (KSA 7, 6[18], de 1870, p. 135), “ética da negação” (KSA 10, 7[7], de 1883, p. 237), “ética darwinista” (Co. Ext. I, 7), “ética helenística” (CP, 5), “ética da epopeia” (KSA 7, 8[7], de 1870-1872, p. 221), “ética individual” (KSA 7, 8[15], de 1870-1872, p. 266), “ética socrática” (KSA 7, 19[60], de 1872-1873, p. 438), “ética schopenhauriana” (KSA 7, 35[1], de 1874, p. 809), “ética cristã” (KSA 8, 5[148], de 1875, p. 79), além de “ética da compaixão” e “ética da amizade” (KSA 8, 19[9], de 1876, p. 333). Para Nietzsche, cada um desses “modelos éticos” representa um título genérico às práticas morais de determinadas épocas ou povos e corresponde a uma forma de nominar um conjunto de valores vigentes. A base da afirmação é o reconhecimento dos processos interpretativos que se escondem por detrás de toda avaliação moral (BM, 108) e a abertura para uma perspectiva de construção de avaliações que favoreçam a vida.

⁹ A esse respeito escreve Michael Steinmann, em seu livro *Die Ethik Friedrich Nietzsches* (Berlim; New York: de Gruyter. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd 43)

amizade é o lugar no qual “os indivíduos se tratam como iguais” (BM, 259), automensurando-se em vinculações de resistência que consolidam o caráter de uma “aristocracia sã” que vê a si mesmo como capacitada para a expansão: ela é o espaço no qual a vida pode ser manifestar como “vontade de poder encarnada”, ou seja, nela a vida “quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é vontade de poder”. (BM, 259). Como espaço de cultivo da vida que é vontade de poder, a amizade é o terreno dessas disputas agônicas marcadas pela “opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”. Ou seja, se trata de um terreno de fortalecimento da força vital de cada corpo individual em busca da expansão e do crescimento.

Assim, a pedra angular desse projeto não seria, para Nietzsche, a afirmação do indivíduo como um procedimento isolado de cultivo racional. É só nesse jogo de relação das energias vitais potencializadas pela noção de experimentalismo que alguém *se torna aquilo que é*. As relações sociais vulgares, ao negarem a característica básica da vida que é a exploração, o perigo e a disputa em busca do crescimento, não possibilitam esse crescimento e levam ao adoecimento do indivíduo. Além disso, provado na sua solidão ele poderia ser engolido pelo isolamento e também definharia. Só com luta, a força pode se efetivar. Portanto, é preciso constituir esse espaço a partir de um tipo de relação interpares baseada na *igualdade de forças*. Só a “efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo” (BM, 259) pode possibilitar o crescimento da vida. Só aí a moralidade é possível como terreno de cultivo do indivíduo forte. Portanto, a amizade é o nome dado por Nietzsche à possibilidade de que haja “*um* corpo” que reúna vários indivíduos em semelhança de forças capazes de suportar os rompimentos, as inimizades, as apropriações, as disputas constantes que são as premissas e as características da vida.

De tal modo, é por seu “caráter global” (que envolve cultivo, resistência, testes, experimento, embate, etc. sempre com outra força) que a prática daquilo que Nietzsche esboça nesse momento como “ética” ganha um sentido explícito quando é relacionada à noção específica da amizade. E é nisso, justamente, que essa “ética” se distancia de uma tarefa que conduza a um *cânon* de valores pré-estabelecidos¹⁰.

¹⁰ Vale notar como, no que tange especificamente ao procedimento de realização da sua ética, Nietzsche se mostra ainda devedor da autoproclamada tarefa ética de Schopenhauer (o que talvez

Essa **análise** da moralidade é realizada não como um afastamento da vida, mas como um afastamento da própria moralidade: Nietzsche, assim, se afasta daquilo que ele critica nos demais filósofos, os quais, ao se “ocupar da moral como ciência” não fizeram mais do que buscar a sua fundamentação: “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’” (BM, 186). Nisso o projeto de uma “ética” da amizade se diferencia das demais “éticas” elencadas por Nietzsche: em sua “contribuição para a história natural da moral” (título da quinta parte de *Além de bem e mal*), o filósofo esboça a sua concepção de uma “ciência moral” ou de uma “ciência da moral” como expressão da elevação acima da moral (não como fundamentação, mas como crítica) para que esta seja questionada e desvendada como mera “interpretação moral” (BM, 108) que se consolida “por meio de explícitas imoralidades” (KSA 12, 9 [147], de 1887, p. 421).

Como **análise**, esse projeto “ético” não é entendido por Nietzsche como uma atividade teórica ou reflexiva: como já se afirmou acima, em Nietzsche, os termos ética e moral - malgrado as possíveis distinções de aspecto pontual - são usados de forma equivalente e polissêmica, traduzindo uma preocupação com os processos de negação e enfraquecimento da vida cuja debilidade teve como principal faultriz a própria moral. Se os outros filósofos, segundo Nietzsche, usaram a moral para julgar a vida, ele pretende inverter esse processo: **avaliar a moral segundo o critério da vida** é a sua “tarefa ética”. Em *Ecce Homo* Nietzsche estabelece uma tentativa de definição da moral revelando essa ligação entre a moral e a *décadence*: “*Definição de moral: moral – a idiossincrasia de *décadents*, com a intenção oculta de se vingarem da vida – e com êxito.*” (EH, *Porque sou um destino*, 7).

A moral assim é contraposta à natureza (em sentido geral associada ao princípio vida), como uma espécie de esquecimento das condições vitais que embasam os processos de valoração e que remetem à pretensão da universalização

explique o fato do primeiro falar da ética schopenhauriana como uma “ética da compaixão”), conforme exposto nas primeiras linhas do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação* (§ 1): “O ponto de vista dado e o modo de abordagem indicado já sugerem que neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes. Também não falaremos de ‘DEVER INCONDICIONADO’, porque este, como exposto no apêndice, contém uma contradição, nem tampouco falaremos de uma ‘lei para a liberdade’ (que se encontra no mesmo caso). Não discursaremos sobre o ‘dever’, pois, assim o fazendo, falamos a crianças e povos em sua infância, e não àqueles que assimilaram em si mesmos toda a cultura de uma época madura”. Como em Schopenhauer, também em Nietzsche a prescrição de um “dever ser”, de um “dever querer” ou mesmo apenas de um “dever” seria uma flagrante contradição com a perspectiva de criação de um “espírito livre” como precursor do *Übermensch*.

moral erguida *ex firmis principiis*¹¹. Como contraposição à natureza, a moral provoca um capcioso prejuízo: ela mesma se efetiva como negação da vida, como “*idiosincrasia de degenerados*” (CI, *Moral como contranatureza*, 6). Esse item do *Crepúsculo dos Ídolos* mostra como a formulação da crítica à moral esboçada no segundo período da produção nietzscheana segue marcante nas obras da maturidade, fiel ao contraste entre vida e “quase toda moral que foi até aqui ensinada” - ou entre moral que favorece e moral que enfraquece a vida. Nessa passagem, Nietzsche apresenta a moral cristã como “*inimiga da vida*” (§ 2) e afirma a sua ideia de que só uma “*posição fora da vida*” (§ 5) poderia julgar a própria vida. O *valor* da vida como tal, portanto, não pode ser julgado, já que toda condenação da vida passa a ser vista como resultado de “um juízo de valor da vida”, entendida como “vida decadente, enfraquecida, cansada, condenada”. Porque é um *valor*, precisamente, a vida não é um princípio metafísico ou um fundamento da moralidade: ela está “impregnada” da imanência e dos processos interpretativos e avaliativos que reconhecem a impossibilidade de qualquer critério de julgamento para além da imanência. Ligando o que é natural ao que é saudável e portanto, afirmador da vida, Nietzsche escreve no parágrafo quarto desse texto: “Toda e qualquer posição naturalista da moral, isto é, toda e qualquer moral *saudável*, é dominada por um instinto de vida. (...) A moral *antinatural*, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remete-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais. Ela é uma *condenação* ora secreta, ora tonitruante e insolente destes instintos”.¹² A pergunta sobre a moral sob o critério da vida se torna uma pergunta sobre o “*valor da moral*” (GM, *Prólogo*, 5). Mais uma vez: não se trata de um mero rompimento ou negação da moral, mas de uma avaliação de seu *valor*, enquanto importância para o fortalecimento da vida.

Esse é o artifício revelado pela tarefa de problematização da moral e que põe em vista uma transvaloração de todos os valores: “*Transvaloração de todos os valores [Umwerthung aller Werthe]*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autorreflexão da humanidade que em mim se fez carne e gênio” (EH, *Porque sou um*

¹¹ Em BM, 221 Nietzsche escreve: “É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à *hierarquia*, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se deem conta de que é *imoral* dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’. Assim pensa meu *bonhomme* e pedante moral: não mereceria talvez nossas risadas, exortando assim as morais à moralidade?”

¹² ANDLER (1958) destaca a importância das influências de Montaigne (lido pelo menos desde o natal de 1870, quando Cosima Wagner presenteia Nietzsche com uma obra do autor francês) e de Ralph Waldo Emerson (lido desde os tempos de Pforta) sobre Nietzsche nessa concepção de “naturalização” da moral.

destino, 1). Ou seja, Nietzsche entende a sua própria “tarefa” como análise e transvaloração da moral, percebida como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (BM, 19). Enquanto “teoria” (*Lehre*) a moral expressa as “relações” (*Verhältnissen*) que dão origem à vida enquanto fenômeno, tanto de força quanto de extenuação.

Ao negar esse processo, toda “a moral, tal como foi entendida até aqui – como por fim foi ainda formulada por Schopenhauer, como ‘negação da vontade de vida’ – é o próprio *instinto da decadence* que se transforma em imperativo. Ela diz: ‘Pereça!’ ela é o juízo dos que foram condenados...” (CI, *Moral como contranatureza*, 5). A expressão “moral da compaixão”, usada por Nietzsche para expressar o conjunto de valorações erguidas pelo cristianismo e subsumidas pela filosofia de Schopenhauer, passa a ser entendida como uma coerção contra a o “livre curso” da natureza. É isso que torna a moral um problema¹³ e como tal, a sua análise leva ao estabelecimento de uma “tipologia moral” que arrosta a “ética da compaixão” e a “ética da amizade”.

Quanto à primeira, Nietzsche estabelece como suas características básicas a negação da vida através dos processos de universalização da ideia de bom e mau, a recusa do egoísmo e dos interesses individuais, a abdicação do indivíduo em nome da compaixão pelo próximo e a conseqüente formação de domínios sociomorais cuja caracterização, posteriormente, levaria à concepção do *tipo escravo* (que no segundo período de sua produção ganha expressão através do “espírito cativo”).

Quanto à segunda, ela é entendida como terreno de cultivo da força no qual a amizade seja reconhecida como valor superior que parte da visão do humano como componente da vida e da “natureza”. Esse modelo passa a ser caracterizado pela afirmação das vivências individuais e interesses particulares e momentâneos, pela conquista de si mesmo a partir de cada uma dessas vivências e pela formação de domínios inconstantes e provisórios na luta entre “iguais” que se reconhecem em suas diferenças e que são capazes de, por amor à vida e àquilo que são (por “fidelidade à terra”), amarem-se uns aos outros como “espíritos livres”.

* * *

¹³ Em um fragmento do outono de 1887, encontra-se a pergunta de Nietzsche: “*Problem: Was ist aber die Moral?*” (KSA 12, 10[192], p. 571).

Essa tese tem como premissa a ideia de que Nietzsche se situa num ambiente no qual a verdade (termo absolutamente polissêmico) se apresenta como construção e processo de multiplicidade e fluxo contínuo das forças vitais. É nesse “lugar” que é antes um “não-lugar” (um *interregno*) que a filosofia de Nietzsche pretende encontrar as bases de uma visão que trate o conhecimento e a moralidade como são: uma visão panorâmica e perspectiva, mobilizada a partir de interesses e idiosincrasias individuais, de forças histórico-físio-psicológicas forjadoras do jogo de poder que caracteriza a existência.

Tema clássico da história da ética¹⁴, a amizade se faz, assim, recorrente e transversal na obra nietzscheana como parte de seu projeto de crítica ao processo de *décadence* da cultura e da moral ocidental, encontrando-se em destaque entre as teses fundamentais da “moral do futuro” esboçada e desejada por Nietzsche. É preciso notar, entretanto, que o projeto de uma ética da amizade é pensado, inicialmente, como um “suplemento” da ética da compaixão e isso por dois motivos. Primeiro porque esse estratagema pode ser considerado característico em Nietzsche: a inversão de perspectivas faz nascer uma nova concepção de pensamento, ou seja, para o filósofo alemão, a nova ética não nasce como um artefato isolado, mas deriva do próprio terreno contrário, como uma forma “mais acabada” e um caminho para a sua autossupressão. Em segundo lugar é preciso notar que, acompanhando a temática do rompimento de Nietzsche com as ideias de Schopenhauer, o que há de mais divergente nessa ética da compaixão é a sua consequência, ou seja, o fato de que ela conduza à negação da vida.

¹⁴ A genealogia do conceito de amizade revela as transformações sutis implementadas pelos pensadores de várias épocas para transformá-la num móvel de reflexão e de ação moral: os gregos antigos, entre os quais se destacam as falas de Aristófanes, no *Banquete* de Platão ou mesmo o texto de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*; passando pelos romanos, entre os quais a referência obrigatória é o texto *De amicitia*, de Cícero, datado do ano de 44; e pelos modernos, entre os quais se destaca Montaigne com seu discurso fúnebre além de uma longa tradição que vai até Hegel, a qual associou a amizade à racionalidade, sociabilidade e civilidade, sob o registro das relações públicas de gregariedade e vulgarização do amor, na égide do advento da família como valor absoluto. O estudo genealógico desse conceito, ao tempo em que mostra a sua importância em vários sistemas éticos e filosóficos, faz notar as várias “tonalidades” que a amizade adquiriu na cultura ocidental, desde a transformação da *philia* e do *eros* grego, até o seu auge no *ágape* cristão, o qual poderia ser apontado como um instrumento de sublimação e interdito à sexualidade. Pelos seus escritos a respeito do assunto, Nietzsche revela não ter permanecido alheio a esse movimento conceitual. No estudo a esse respeito destaca-se o professor Francisco Ortega, principalmente em suas obras *Genealogias da Amizade* (São Paulo: Iluminuras, 2002), *Amizade e estética da existência em Foucault* (Rio de Janeiro: Graal, 1999) e *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000). Um texto consagrado sobre o assunto é, ainda, *Politiques de l'amitié* (Paris, Gelilée, 1994), de Jacques Derrida.

É assim que a “ética da amizade” se apresenta como complemento superior (*Ergänzung*) à ética da compaixão: o que a primeira partilha é uma alegria de viver (e de con-viver) e uma afirmação da existência que Nietzsche não vislumbra na segunda. Opõe-se a *Mitleide* à *Mitfreude* e nasce a *Mitfreunde*: compaixão é oposta à congratulação para fazer surgir a amizade como partilha da alegria consigo e com a vida. Entre outros escritos, uma carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff, datada de 26 de maio de 1876¹⁵, explicita essa ideia. Ao comentar os sofrimentos de Leopold Rau, o ilustrador da primeira capa de *O nascimento da Tragédia*, Nietzsche escreve: “Pobre Rau! – Nós devemos aprender a crer, por vezes, na ausência do valor da vida, cada um tem a sua parte de ferida mortal. Eu pensei numa maneira pela qual eu pudesse lhe dar uma pequena alegria [*eine kleine Freude*] em testemunho de minha grande compaixão [*Mitleides*]”. Como se vê nessa passagem a alegria é apresentada como um complemento da compaixão, como uma forma superior de compadecimento, já que ela é uma comiseração afirmativa, um *pathos* positivo frente à vida.

Entretanto, a análise da temática leva à conclusão de que não se trata apenas de um complemento (*Ergänzung*) no sentido usual da expressão¹⁶, mas de uma superação (*Ersatz*), já que a “alegria compartilhada” é algo superior num sentido físiopsicológico, e pretende um ultrapassamento do “homem” em direção ao “além-do-humano”. Essa transposição do *Mensch* em *Übermensch* resgata o pensamento a respeito de uma moral que favoreça a expansão da vida e concorra para a sobrelevação da perspectiva pessimista da existência presente na ética da compaixão. Assim, nesse trabalho, é sob essa semântica que se falará de uma *contraposição* entre as duas éticas: aproximando oposição a complementaridade e superação, numa tentativa de fidelidade ao texto e ao pensamento de Nietzsche, aquele que não pensa o oposto a não ser como derivado e em situação de extrema contiguidade - premissa da plena superação¹⁷. Como *Ergänzung*, a “ética da

¹⁵ In: NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Band 5, p. 162, doravante citada como KSB, seguida do número do volume e do número da página.

¹⁶ A palavra usada por Nietzsche aqui traduzida como “complemento” (*Ergänzung*) também se refere a acabamento, ou seja, algo que torna superior, um aditamento que eleva. Ora, o que torna mais elevada a ética da amizade, em relação à ética da compaixão é a sua capacidade de ultrapassamento e de superação. Por isso, ao falar em complemento, fala-se também em superação.

¹⁷ É importante notar que no processo de moralização do homem ocidental, as forças da compaixão e da *décadence* não são eliminadas, mas elevadas até que irrompam no nascimento do “além-do-humano”. A esse respeito cf. PASCHOAL (1999, p. 217), para quem o além-do-humano e o processo de transvalorização de todos os valores não se dá como dispensa e ausência da lei moral, mas como superação e ultrapassamento, processo iniciado pela assunção do amigo como *espírito livre*.

amizade” é uma inferência obtida a partir da tentativa de superação da ética da compaixão, pela frontal oposição aos seus fundamentos, tarefa que origina, pelo processo de resistência, a nova força.

É como psicólogo que Nietzsche diagnostica a ética da compaixão como marca da modernidade, a qual é compreendida, por exemplo, através de toda a análise realizada sobre o caso *Wagner* (CW, *Epílogo*), um herdeiro da negação de si mesmo em nome da excitação da massa uniforme. Se Bayreuth é o lugar simbólico da modernidade e Wagner o seu curador legífero, é aí que se verifica também o fenômeno mais fecundo e característico dos tempos modernos, justamente a premência da moral da compaixão, a abnegação de si mesmo em nome da anulação no outro que é representada agora pelo beócio espectador que vai ao teatro e se faz “wagneriano”:

O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai a Bayreuth, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, o direito ao seu gosto, mesmo a sua coragem, como a temos e a exercitamos entre as nossas quatro paredes, em oposição a Deus e o mundo [...] – falta solidão, o que é perfeito não suporta testemunhas... No teatro nos tornamos povo, horda, mulher, fariseu, gado eleitor, patrono, idiota – *wagneriano*: mesmo a consciência mais pessoal sucumbe à magia niveladora do grande número, o próximo governa, *tornamo-nos próximo*. (CW, *No que faço objeções*, 54).

Ao anunciar a arte wagneriana como metáfora da modernidade¹⁸, Nietzsche a liga estreitamente ao conceito de *próximo* e, assim, a faz herdeira do ambiente cristão e da sua moral da compaixão (*Wagner, o apóstolo da castidade* dá título a um dos capítulos da obra), sobre a qual o filósofo acusa o músico de estar assentado, fazendo disso um dos motivos do rompimento dos dois amigos. Por isso, ao filósofo, cabe recusar o fenômeno do seu tempo, tornar-se *póstumo*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo” (CW, *Prólogo*). Ao identificar a modernidade como fenômeno de *décadence* e Wagner como representante mais sintomático deste tempo de “vida *empobrecida*, vontade de fim, grande cansaço”, Nietzsche

¹⁸ “Mas onde encontraria ele [o filósofo] um guia mais experimentado no labirinto da alma moderna, um mais eloquente perito da alma? Através de Wagner, a modernidade fala a sua linguagem mais *íntima*: não esconde seu bem nem seu mal, desaprendeu todo pudor. E, inversamente, teremos feito quase um balanço sobre o *valor* do moderno, se ganharmos clareza sobre o bem e o mal em Wagner”. (CW, *Prólogo*, p. 10)

implementa sua *cura*, identificada como distanciamento¹⁹. Wagner se faz o dístico da modernidade porque implementa a sua arte no esquema da moral da compaixão, o que o torna o *artista da décadence* por excelência, revelado ele mesmo, pelo *filósofo da décadence*, Schopenhauer (CW, 1, 4). É assim que Nietzsche sentencia: “Ausência de si [*Selbstlosigkeit*] - o princípio-*décadence*, a vontade de fim, tanto na arte como na moral.” (CW, *Nós, antípodas*, p. 60) Isso explica porque o rompimento com Wagner se faz tão marcante na obra de Nietzsche.

* * *

O tema da amizade é frequente nas obras publicadas por Nietzsche, podendo ser encontrado em inúmeras passagens, principalmente nos escritos do segundo período, no qual se explicita o projeto da ética da amizade. Esse escopo, além disso, se revela em vários fragmentos póstumos²⁰, entre os quais se destaca um esboço a *Humano, Demasiado Humano*, no qual o filósofo fala de “amizades [como] círculos entrelaçados” (KSA 8, 19[65], de 1876, p. 345), expressando o desejo de formulação de tratar essa temática na sua obra. Além disso, o fragmento póstumo de 1878 (KSA 27[22], p. 490) mostra como Nietzsche pensa em dar título ao seu novo livro: “O andarilho a seus amigos/ por F. N. [*Der Wanderer an die Freunde*]”. Em uma carta dirigida a seu amigo Carl Fuchs, de julho de 1878, Nietzsche fala em um livro de “Crônica dos amigos” (*Jahrbuch der Freunde*)²¹. Além dessa, o tema aparece em várias outras correspondências dos anos de 1876-1882, dedicadas a seus “amigos”²². Esses e os demais textos sobre o tema sufragam o presente trabalho, revelando os apontamentos desse projeto para uma ética da amizade deixados por Nietzsche, os quais caracterizam aquilo que poderíamos chamar de “propedêutica”. Essa espécie de instrução preparatória para uma “moral do futuro” apresenta características próprias as quais são desveladas pelo experimentalismo – condição

¹⁹ As razões deste rompimento estão diretamente ligadas ao diagnóstico da *décadence* moderna: Wagner teria se rendido aos vários fenômenos e características dos tempos modernos (por isso é um exemplo perfeito de seu tempo) – entre eles o anti-semitismo, a massificação da cultura, a cristianização, a busca vaidosa pelo poder político, a vontade de verdade.

²⁰ Cf., por exemplo, KSA 8, 19[86], de 1876, p. 350; e KSA 8, 24[3], de 1877, p. 478.

²¹ *Mein Plan, ein 'Jahrbuch der Freunde' herauszugeben, kann vor 2 und mehr Jahren nicht in Ausfuhrung gebracht werden: Schmitzner's Ungeduld sol mich zum Thoren machen. Dies privatissime.* (KSB 5, p. 340).

²² Entre os quais estão Erwin Rohde, Malwida von Meysenburg, Franz Overbeck, Carl von Gersdorff, Carl Fuchs, Marie Baumgartner e Peter Gast, entre outros.

sine qua non cuja aplicação sobre a vigente ética da compaixão, desvela a necessidade de uma “superior ética da amizade”.

Dessa forma, o quadro de comparações entre uma *ética da compaixão* e uma *ética da amizade* faz sobressair, como antinomia, um fio condutor para o recenseamento das principais postulações sumuladas por Nietzsche²³. Para tanto, pode-se demarcar algumas oposições apontadas por Nietzsche entre essas duas formas de “ética” e que servem de premissas ao nosso trabalho: **(a)** a *ética da compaixão*, segundo Nietzsche, se apresenta a partir das bases metafísicas da moral ocidental (os idealismos) que remontam ao racionalismo socrático-platônico e ao cristianismo; a *ética da amizade* tem como base o experimentalismo daquilo que o filósofo pratica nesse momento como “ciência”; **(b)** a *ética da compaixão* está baseada na negação de si mesmo e na diluição no próximo através dos gestos altruístas e do desinteresse; a *ética da amizade*, ao contrário, parte da afirmação e da glorificação de si mesmo e de um tipo de *egoísmo saudável*; **(c)** a compaixão ocorre como sentimento da multidão, sob a nuance do *ethos* que torna previsível; a amizade é rara e necessita da solidão, reabilitando o indivíduo orientado pelo *pathos*; **(d)** a *ética da compaixão* crê na essência do homem captada pela vontade (Schopenhauer), criada por Deus (cristianismo) ou mesmo existente ou inalcançável pela razão (Kant); enquanto a *ética da amizade* está calcada sobre o fluxo do devir que faz transitório e múltiplo o indivíduo, só concebido como obra de arte e artista de si mesmo; **(e)** a compaixão é descrita como apropriação e posse do outro; a amizade tem como base a autofruição, a autoafirmação livre, traduzidas na ideia de nomadismo; **(f)** a compaixão exige e favorece o próximo e desvaloriza e desconhece o distante; a amizade necessita do distante para amar o que está próximo; **(g)** na *ética da compaixão* o homem se sente fraco e limitado e por isso se arrisca menos; na *ética da amizade* ele se sente poderoso para suportar os óbices da existência e por isso se coloca mais em perigo – e se perde mais facilmente; **(h)** a compaixão está baseada no apanágio da dor e do sofrimento cuja coesão se processa pela falta

²³ É preciso, entretanto, inserir uma palavra admonitória a esse respeito: a intenção desse trabalho não é realizar uma comparação detalhada das duas éticas, mas, contando com os apontamentos e notas de Nietzsche, traçar um percurso que possibilite compreender as condições para o surgimento dessa nova ética da amizade na medida em que se apresentam os seus elementos propedêuticos e, ao mesmo tempo, a partir da disposição dos elementos críticos à ética da compaixão, principalmente na sua faceta schopenhauriana. Isso significa que não é nossa pretensão nem tecer uma confrontação das duas éticas, nem mesmo um cotejamento daquilo que o filósofo Schopenhauer tem em comum ou em dissonância com o personagem Schopenhauer de Nietzsche – embora ambos trabalhos certamente muito relevantes.

e pela escassez; a amizade é uma partilha da alegria, um transbordamento e uma oferta da fortuna de si mesmo; (i) na *ética da compaixão* reina uma suspeita pessimista contra a vida; ao passo que na *ética da amizade* impera uma confiança trágico-otimista em relação à existência.

O presente trabalho se inicia pela apresentação da amizade como um *experimento*, buscando-se delinear as concepções de Nietzsche a respeito do *experimentalismo* praticado como procedimento histórico-fisio-psicológico que conduz ao *humano* enquanto problema, para afirmar a experimentação consigo mesmo através da relação entre solidão, doença e amizade. Nesse primeiro capítulo buscar-se-á discutir uma *primeira hipótese argumentativa*: o projeto nietzscheniano de uma ética da amizade parte da ideia de que a amizade se caracteriza como um experimento privilegiado que conduz à afirmação do indivíduo²⁴ a partir das relações

²⁴ Entendendo o indivíduo (o particular e singular: *Einzel* como *abgesondert*, ou seja, separado e avulso) como superação do homem (o universal e vulgar: *gemein*), justamente a partir da autognose e da autoafirmação, usar-se-á nesse trabalho a expressão “indivíduo” para se referir ao ser humano como aquele que se liga em relações de amizade a partir da afirmação de si mesmo – o contrário do que Nietzsche vê na moral tradicional, baseada na negação e na abolição de si em nome de uma universalização que é, antes de tudo, um nivelamento. Por outro lado, o conceito “homem” será usado, assim como o faz Nietzsche, toda vez que a figura por ele distinguido seja o homem da moral vigente, ou seja, o representante da moral e da metafísica ocidental (o homem como conceito geral). Ainda que a expressão indivíduo, como tantas outras usadas por Nietzsche não promulgue exatamente uma dada concepção, ela serve de patamar para a compreensão das dificuldades em se falar a língua de uma filosofia alheia a qualquer processo conceitual. O que Nietzsche chama de indivíduo não pode ser entendido como um novo conceito – é dessa forma que aqui essa titularidade será tratada, ou seja, como mera tentativa de significar o que não pode ter significado, a não ser como algo a cada vez estranho e adventício. O contrário (a transformação do indivíduo num conceito genérico) seria de tal gravidade, que corromperia a própria tese desse trabalho, já que, uma ética da amizade em Nietzsche, não pode prescindir da ausência de qualquer conceituação, posto que nela o criar artístico também se expressa como criatividade moral, na medida em que a premissa dessa nova ética é a atividade fluida da autopoiesis e da autognose, bases especulativas (não conceituais) e provisórias de uma relação que se admite, com antecedência, experimental. A base dessa reflexão é o fragmento póstumo do outono de 1880 (KSA 9, 6[158], p. 237), no qual se trata do *humano* como objeto e procedimento do experimentalismo de Nietzsche. Além disso, é preciso lembrar que Nietzsche usa comumente a expressão *individuum*, substantivo neutro na língua alemã. Por duas vezes, entretanto, usa a fórmula *dividuum*: HH I, 57 e no fragmento póstumo KSA 11, 25[159] (de 1884, p. 55). Indivíduo teria uma raiz no termo escolástico usado para designar aquilo que não é divisível sem que perdesse a sua essência. Obviamente não é esse o uso que Nietzsche faz do termo, já que, para o filósofo, o homem é sim uma construção sem nenhuma essência, meramente uma conjugação de múltiplos impulsos. O que Nietzsche faz, mais uma vez, é uma transliteração e uma transfiguração dos sentidos usuais das palavras. Em Nietzsche, ao revés da semântica da língua alemã (e da tradição metafísica que o entendera como idêntico e unívoco), o indivíduo é múltiplo – e é sob essa definição que a noção será empregada nesse trabalho. Além disso, como se verá no primeiro capítulo, é possível distinguir em Nietzsche o uso do termo “humano” ou mesmo “humanidade” de duas formas: uma primeira ligada ao alemão *Menschliche* (o humano como noção antropológica) e *Humane* (o humano como ideia humanista): cf. KSA 8, 3 [12], de 1875, p. 17; KSA 11, 35[43], de 1885, p. 529; ou BM, 210 (*als humane Menschen*). É importante notar também que o uso da expressão indivíduo não autoriza uma acusação de “individualista” da ética da amizade: a afirmação do indivíduo é um critério ético não no sentido de favorecer a ipseidade e o isolamento em relação aos outros, mas, ao contrário, a individuação é o processo pelo qual se chega ao humano em sua condição relacional.

estabelecidas com seus pares. Aí o experimentalismo se apresenta como procedimento “ético-filosófico” que compreende a própria vida como um longo e abundante acúmulo de vivências (*Erlebnisse*) e o humano como decorrência sempre inacabada de suas próprias experimentações. Assim, esse primeiro capítulo do trabalho apresentará a concepção de experimentalismo praticada por Nietzsche no segundo período de sua produção; analisará a noção de *humano* dimanada desse procedimento; para demonstrar como o filósofo compreende a relação entre solidão, doença e amizade, como espaços interligados e intermitentes de experimentação do humano.

A seguir se tentará elencar as concepções advindas dessa noção experimental de amizade, destacando a sua diferenciação em relação às teses da ética da compaixão, principalmente no que diz respeito ao fundamento da igualdade, em cuja disseminação por sobre as teses modernas, Nietzsche entrevê sempre o mesmo ideal de negação da vida. Compreendendo a igualdade como marca distintiva dos tempos modernos, o filósofo explicita a amizade como um valor superior, remontado aos tempos helênicos, nos quais ele fora soberanamente cultivado. Essa temática se refere à *segunda hipótese argumentativa*: a amizade é uma *relação* privilegiada e suprema que conduz à afirmação da existência e, como tal, se caracteriza a partir da concepção nietzscheana a respeito do “mundo”, do “eu” e do “outro” (alteridade e identidade), só possíveis enquanto conjuntura múltipla, ocorrência circunstancial e condições de interdependência. Essa é uma das formas de se compreender o imperativo de Nietzsche “*Sei du selbst*”, expressão que aparece no parágrafo 270 da *Gaia Ciência*: “O que diz sua consciência? – ‘Torne-se aquilo que você é’”²⁵.

Esse é o tema do segundo capítulo do trabalho, a partir do qual se abrirá a análise de quatro características esboçadas como parte do projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” e que remetem àquilo que se chamará de *dispositivos da amizade* em Nietzsche e que são dois: a exigência da liberdade do espírito e a partilha da alegria. Esses dispositivos serão analisados a partir de três *figurações para o amigo* criadas e usadas por Nietzsche no segundo período de sua produção: o “espírito livre”, o andarilho, o inimigo (esse é o tema do terceiro capítulo). A cada uma dessas figuras serão associadas uma virtude, por cuja prática, a amizade se

²⁵ A mesma concepção, herdada de Píndaro, aparece em GC, 335 e ZA, IV, I.

tornaria um sentimento supremo: a coragem (espírito livre), a simplicidade (o andarilho) e a resistência/fortaleza (inimigo). Essas três virtudes caracterizariam esse projeto por se constituírem como *virtudes abertas*, ou seja, como ementários de uma prática interrelacional erguida sobre a *afirmação de si a partir de relações* afirmativas com seus pares. Coragem, simplicidade e resistência se tornam assim, elas mesmas, virtudes experimentais da nova ética.

A *terceira hipótese argumentativa* tenta afirmar a amizade como sentimento supremo característico de indivíduos superiores que conquistaram a liberdade do espírito, considerado como estágio preparatório ao *além-do-humano*. Como tal, a amizade caracteriza-se como um exercício de distanciamento e nomadismo (que, ademais, é uma noção constante na obra nietzscheana): a amizade produziria relações que reconhecem o valor da luta e da inimizade, do rompimento e da distância como indispensáveis ao indivíduo que se sente poderoso “senhor de si mesmo”. Esse sentimento se contraporia ao amor conjugal/matrimonial (segundo Nietzsche, baseado na posse do outro) e ao amor ao próximo (fundamentado na negação de si e na diluição de si no outro). O nomadismo se torna uma característica indispensável da *relação* que se dá como negação de um sentido fixo para si (em forma de um *eu, alma* ou *sujeito*), para o outro e para o mundo – o que seria típico do instinto proprietário, tido como o instinto gregário por excelência.

A quarta das características (e das virtudes) está ligada ao segundo dispositivo: a partilha da alegria. Esse será o tema do último capítulo desse trabalho. A virtude da alegria faz da vida uma *Lebensfreude* e da própria amizade uma *Mitfreunde* pois a compaixão (*Mitleid*) é superada pela congratulação (*Mitfreude*). Nesse capítulo se considerará a *quarta hipótese argumentativa*: a amizade em Nietzsche pode ser entendida como superação da compaixão porque ela traduz o sentimento festivo de afirmação da existência em seu curso estranho e absurdo. A alegria existencial é a hipótese que permeia o experimento amigável e o amigo é o *com-partilhador*, o *con-viva*, o *con-gratulador* que celebra e festeja a vida em sua plenitude. Na ética da amizade, o que os amigos compartilham é a alegria; ao contrário, na ética da compaixão, os indivíduos tomam parte da dor e da pena uns dos outros. Ao mesmo tempo, contraposta à melancolia e tristeza características do movimento romântico, a alegria é o sinal embriagado do mundo dionisíaco que se

efetiva na afirmação trágica e por isso mesmo, a “força maior”²⁶ da vida, aquela capaz de conciliar o experimento ilógico com a concepção trágica da sabedoria.

* * *

Ainda que não haja consenso a respeito, costuma-se dividir a produção de Nietzsche em três períodos: o primeiro, compreenderia os anos de 1870 a 1876 e seria marcado pelo *pessimismo romântico* ou pela *metafísica do artista*; o segundo, incluiria os escritos dos anos 1876 a 1882 e seria marcado por um *positivismo cético* ou mesmo por certo *iluminismo científico*; e o último, abrangeria os escritos a partir de 1882 até o colapso final em 1889 e seria marcado pelos conceitos de maturidade, ou aquilo que se chama de *reconstrução da obra*²⁷. O presente trabalho levará em conta essa divisão compreendendo os escritos do primeiro período como *escritos de juventude*; e um segundo período dividido em duas partes: os escritos da *primeira maturidade* e os da *segunda maturidade*²⁸, conforme a delimitação temporal acima.

Embora se discorde aqui das limitações estabelecidas e da tentativa de doar aos escritos do filósofo alemão um rigor sistemático, é inegável que essas caracterizações devem ser levadas em conta, posto que fornecem uma interpretação coerente desde que seja efetivada sem prejuízos da “transversalidade” exigida da leitura de uma obra tão povoada de rupturas, transfigurações e polissemias.

Malgrado a temática da amizade se apresentar como um tema transversal na obra nietzscheana publicada e nos fragmentos do espólio, essa pesquisa se limitará aos escritos que vão de 1876 a 1882, portanto ao chamado segundo período de produção do filósofo alemão, envolvendo - no que se refere às obras publicadas – os textos *Humano, Demasiado Humano* (volume I e II), *Aurora* e *A Gaia Ciência*²⁹, além dos fragmentos póstumos³⁰ e das cartas dessa época³¹.

²⁶ Expressão cunhada por Clément Rosset na sua obra *La force Majeure* (Éditions de Minuit, 1983), traduzido por Eloísa Araújo Ribeiro: *Alegria, a força Maior* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

²⁷ A esse respeito cf. MARTON, 2000, p. 25-39.

²⁸ Segue-se aqui as notas de periodização apresentadas pela Profa. Thelma S. M. Lessa da Fonseca, na sua obra *Nietzsche e a autopercepção da Crítica* (2007, p. 23-29)

²⁹ Quanto a esta obra, ainda que privilegiaremos os quatro primeiros livros, não deixaremos de usar tanto o prefácio quanto o quinto livro, escritos em 1886, na medida em que sirvam para esclarecer e solucionar teses ou problemas dos escritos intermediários. Ainda quanto ao livro quarto, seria preciso assinalar que, na nossa interpretação, ele representa um texto de transição, o que se adivinha logo no título do texto (“*Sanctus Januarius*”), fazendo referência metafórica ao *ano novo* da própria produção nietzscheana aberta com a *Gaia Ciência*, já que o § 276, que abre esse livro, anuncia o

Essa escolha não parece espúria, já que esse período, em termos biográficos, é marcado pelo rompimento da amizade com Wagner e pelo distanciamento da filosofia de Schopenhauer, constituindo-se como um processo pessoal de conquista de *si mesmo* por parte de Nietzsche. Outrossim, identifica-se nessas obras (não raras vezes negligenciadas pelos intérpretes e comentadores) uma forma crítica de “exame” que conduz o filósofo alemão à constituição das primeiras bases daquilo que mais tarde será chamado de “método” genealógico. Ao pôr em relevo a amizade em detrimento da compaixão, o filósofo deixa entrever a proeminência com que o tema da amizade se apresenta para essa autoafirmação e de que forma o rompimento com os antigos “mestres” marca as vivências e forma as experiências dessa época. Não à toa, sobram nesse período citações a respeito da amizade e de suas multifacetadas perspectivas de análise, todas remetendo à ideia de experimento, rompimento, distanciamento e afirmação de si.

“grande amor ao destino” (*amor fati*), prenúncio dos temas da maturidade nietzscheana revelados a partir de *Assim Falou Zaratustra*. Vale lembrar, a esse respeito, o comentário de Nietzsche em *Ecce Homo* (*Assim falou Zaratustra*, 2): “No período intermédio, situa-se a ‘Gaia Ciência’, que tem cem indícios de proximidade com algo incomparável; por fim, ela proporciona o começo do próprio *Zaratustra*, oferece, na penúltima parte do livro quarto, a ideia fundamental do *Zaratustra*”. Quanto aos três primeiros livros, é nítida a sua ligação com os textos e os propósitos apresentados em *Aurora*, obra que, por sua vez, está intimamente ligada à tarefa inaugurada em *Humano, demasiado Humano* e que, mais tarde, será batizada de *genealogia*. Assim, vemos de que forma é possível falar realmente em “período”, tão logo esses textos sejam vinculados.

³⁰ Quanto à legitimidade do uso dos fragmentos póstumos, tendo em vista as divergências das posições dos comentadores, que vão desde a afirmação de inúmeras ressalvas quanto ao seu uso fora do campo semântico definido a partir dos textos editados (como é o caso de Deleuze, principalmente em *Diferença e Repetição*, p. 466) até a posição de reconhecer nesses fragmentos o essencial da filosofia de Nietzsche (caso de Martin Heidegger, mormente em *Nietzsche*, I, p. 18). Amparados pela edição completa dos fragmentos publicados e pelos trabalhos desenvolvidos atualmente por Marie-Luise Haase e sua equipe a respeito dos *Nachbericht* de Nietzsche (o trabalho vem sendo desenvolvido a partir de comparações entre os rascunhos dos cadernos de Nietzsche e os póstumos publicados, o que dá origem à necessidade de várias correções nos fragmentos tal como se apresentam na KSA e na KGW), o uso desses textos ganha legitimidade, já que hoje se pode estar mais próximo da sua gênese e garantir um uso estratégico na interpretação do pensamento de Nietzsche, dotando-lhes de *status* filosófico. Os póstumos usados nesse trabalho não foram comparados aos textos originais dos *Nachbericht*, já que isso só seria possível perante a consulta direta aos cadernos de Nietzsche ou aos trabalhos (na sua maior parte não publicados) da equipe de Haase.

³¹ Quanto ao uso das correspondências de Nietzsche, trata-se, primeiramente de reconhecer nelas um estilo literário bastante comum entre vários autores e, no caso de Nietzsche, a expressão de uma literatura bastante farta nas quais espocam inúmeras explicações e hipóteses que possibilitam a compreensão dos estágios de construção de seu pensamento, bem como de expressão de uma certa “cenografia das ideias”, já que as cartas servem de rotunda para muitas das teses e noções das obras publicadas e dos fragmentos póstumos. Além disso, como nossa pesquisa parte da noção de vivências e experimentos, essas cartas, bilhetes e cartões se apresentam como um rico material de pesquisa e serão usadas na medida em que complementam ou validem as reflexões das obras publicadas ou mesmo dos fragmentos póstumos. Terão, nesse trabalho, portanto, *status* complementar, na medida em que contribuam para o esclarecimento das teses filosóficas de Nietzsche.

Essa divisão periódica da obra, entretanto, deve ser entendida como recurso didático e instrumental, já que de um lado, a periodização efetiva-se como um limite para a compreensão do texto nietzscheano e, de outro, uma leitura transversal e perpendicular em muito contribui para a elucidação dessa que é, sobretudo, uma filosofia de fragmentos. Ao tempo em que tendemos a reconhecer importantes transformações no pensamento de Nietzsche, recusamos a periodização estática da sua obra como vulgarmente se fez a partir de distinções estabelecidas por Raoul Richter, Charles Andler e Karl Löwith, entre outros. A escolha de um período, portanto, não deverá interditar a consulta a textos de períodos diferentes, quando tal favorecer a compreensão de passagens que aparecem dúbias ou carentes de significação. Esse procedimento, entretanto, será realizado tendo em vista as mudanças conceituais e as rupturas que marcam cada um desses “períodos” e, nesse sentido, em nenhum momento pretende-se recusar as relevantes diferenciações que a periodização da obra nietzscheana estabelece. Reconhecendo essas evidentes diferenças e marcantes extrusões, pretende-se ler Nietzsche sem isolamentos, mas aberto à luz de seus escritos, tanto porque o estilo nietzscheano acha-se quase sempre povoado de polissemias (o que exige refinamento interpretativo) as quais demandam bem mais do que a palavra, tomada em rigor à letra, diz.

1. AMIZADE COMO EXPERIMENTO, UM INTERREGNO MORAL

Os escritos que constituem o que se chama de segundo período da produção de F. Nietzsche, estão marcados por uma concepção *sui generis* de ciência e demonstram o interesse do filósofo alemão pelo “método científico” (HH I, 635) enquanto estratégia de crítica às bases idealistas da filosofia metafísica, da arte romântica e da religião cristã, com o fim de “impedir o triunfo da superstição e do contrasenso” (HHI, 635).

Ora, o ponto central do debate sobre o papel da ciência em Nietzsche está ligado a essa estratégia na medida em que ela remete àquilo que pode ser chamado de *experimentalismo*, compreendido como um procedimento de verificação, teste, exame, provação, tentame de acertos e erros³² cuja pretensão é restabelecer a ligação entre o pensamento e a vida e fazer desta última, um critério para o conhecimento.

Partindo do fato de que o *experimento* é utilizado para a “autodenominação” da própria filosofia nietzscheana³³ e de que nele se criam as condições para o cultivo do indivíduo superior, extraindo afirmações daquilo que é tido como motivo de negação da existência (BM, 44), **pretende-se nesse capítulo demonstrar que o projeto nietzscheano de uma ética da amizade está fundado numa concepção experimental que une vida e pensamento.** Para isso, faz-se necessário inicialmente, (a) delinear a concepção de *experimentalismo* entendida e praticada por Nietzsche como derivação de sua “prática científica”; (b) a qual tornou as “coisas humanas” fonte de conhecimento (como objeto e procedimento da análise experimental) e dinamômetro moral da existência; (c) para afinal determinar o lugar

³² Em *Além de Bem e Mal*, § 205, se lê: “(...) o verdadeiro filósofo – não é assim para nós, meus amigos? – vive de modo pouco filosófico e pouco sábio, sobretudo bem pouco prudente, e sente o fardo e a obrigação das cem tentativas e tentações da vida [*hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens*] – ele arrisca a *si próprio* constantemente, jogando o jogo ruim...”. É bom lembrar que *Versucher* também tem uma conotação religiosa, como o tentador, o sedutor, aproximado à ideia de Diabo, ou seja, além de tentativa, o experimento pode lembrar também a ideia de tentação, de desvio de rota, de rompimento com a moralidade do bem e do mal estabelecida pelo cristianismo. É isso o que faz, na medida, o experimentador, os filósofos do futuro como “homens de experimentos” (BM, 210).

³³ Num fragmento da primavera-verão de 1888 (KSA 13, 16 [32], p. 292), Nietzsche fala em *Experimental-Philosophie*. Segundo GIACÓIA-JÚNIOR, “o discurso Nietzscheano autodenomina-se ‘interpretação’, ‘experimento’, ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘hipótese regulativa’, cujo resultado arrasta consigo a necessidade de um distanciamento em relação às próprias posições assumidas. Trata-se, de um lado, de um contradiscurso, de contradicção que dissolve pseudo evidências ou interpretações consolidadas, petrificadas, mostrando como a elas se pode contrapor, com igual direito, interpretações subsistentes, em sentido contrário” (1999, p. 137)

do experimento consigo mesmo (pelas noções de *Erlebnis* e *Einsamkeit* - vivência e solidão) enquanto *indivíduo*, como base do projeto nietzscheano de uma *ética da amizade*. Por último (d), mostrar como a amizade é uma experiência promulgada biográfica e filosoficamente pelo filósofo alemão. Espera-se, nesse capítulo, explicitar, de forma antecipatória, como a amizade adquire um estatuto basilar nesse momento da produção nietzscheana – como um campo de cultivo do indivíduo superior, um ambiente privilegiado para a produção de uma “moral do futuro [*Moral der Zukunft*]³⁴” (KSA 12, 2 [31], de 1885-1886, p. 78), partindo da concepção de que esse novo “indivíduo” (assim como todas as demais “coisas”) não se faz a não ser sob a perspectiva das “relações”, entre as quais a amizade aparece como a prioritária e contumaz.

É no segundo período da sua produção que Nietzsche apresenta esse projeto - e esse não é um mero pormenor: esse período está marcado pelo rompimento da amizade com Richard Wagner e com a efetivação do procedimento científico e experimental como expressão privilegiada de contraposição aos idealismos. Em termos éticos, a consequência aparece como inequívoca: é preciso superar o “modelo ético” da compaixão por um “modelo ético” da amizade, pois é a amizade que oferece ao filósofo experimentalista as possibilidades de planejamento de um novo tipo de relação entre indivíduos que contribuam para a potencialização das forças vitais.

A base desse novo projeto está no fato de que todo processo de fortalecimento da vida e do humano passa, em Nietzsche, pela sua capacidade de experimentação, o que implica a multiplicação dos testes e das relações com outros indivíduos e coisas do mundo. O experimento é o exercício de efetivação da potencialização e seleção das forças em geral – o que inclui o próprio humano. Isso porque há uma moral, enquanto estratégia de gerenciamento dessas relações) que domestica e enfraquece os impulsos humanos e outra que favorece o experimento, entendido como exercício dessas forças, como critério para seu crescimento. Seguindo a distinção possível do uso da expressão *cultura* (elevação pelo cultivo dos impulsos e pela aquisição de um estilo pela organização das forças) e *civilização* (em geral entendida como tentativa de melhoramento do “homem” [*Verbesserung des Menschen*] e, por isso mesmo, de adoecimento e

³⁴ Outra expressão usada por Nietzsche é “*Philosophie der Zukunft*”, como em KSA 11, 25[490], de 1884, p. 142; ou ainda no subtítulo de *Além de Bem e Mal: “Prelúdio a uma Filosofia do Futuro”*.

enfraquecimento)³⁵, pode-se afirmar que o experimento é visto por Nietzsche como instrumento de favorecimento da cultura (como expressão de força e imposição de um estilo e disciplina ao caráter):

Por que não conseguiríamos sucesso com o homem do mesmo modo como os chineses com uma árvore – de modo que de um lado haja rosas e do outro peras? Esses processos naturais de seleção do homem, por exemplo, que até então foram praticados com lentidão e imperícia extremas, poderiam estar nas mãos dos próprios homens; e a velha infâmia das raças, das lutas sociais, dos ardores nacionalistas e dos ciúmes pessoais, poderia, portanto, ser reduzida a curtos períodos de tempo – tudo ao menos de modo experimental. – *Continentes inteiros se dedicariam desde então a essa experimentação consciente!* (KSA 9, 11 [276], de 1881, p. 547)³⁶

Parte-se da hipótese de que a amizade se apresenta como um “interregno moral [*Moralisches Interregnum*]” (A, 453), um lugar de experimentação e um espaço de exercício para a criação de uma outra moralidade. Como interregno, ela está posta no local entre a ruptura e a interrupção da dinastia exercida pela moral vigente e a edificação de uma moral do futuro, para a qual ela serve de solo. Erguida sobre as bases de uma experimentação consigo mesmo que evoca o *amor fati* (GC, 276) como amor ao destino, àquilo *que se é* e àquilo *que se vive* enquanto *indivíduo* (em contraposição ao termo genérico “homem”), como transbordamento e exuberância que quer partilhar com o outro esse gosto consigo mesmo conquistado como parte dos processos relacionais, a amizade é o solo para a nova edificação moral. Ela se destaca entre os “lugares” desse novo experimento e, enquanto tal, está baseada na valorização das vivências que constituem cada indivíduo em seu processo de “tornar-se aquilo que é” num jogo de relações.

Como experimento, a amizade não se constitui como um padrão ou um código, mas como interregno, ambiente de exercício que, pela revalorização das vivências, conduziria paulatinamente a um enfraquecimento dos idealismos presentes nos juízos morais vigentes, até sua exaustão. A amizade experimental apareceria assim, como um instrumento de superação das bases identificadas por

³⁵ A esse respeito conferir FREZZATTI JÚNIOR, 2006, principalmente o segundo capítulo.

³⁶ “Warum sollen wir nicht am Menschen zu Stande bringen, was die Chinesen am Baume zu machen verstehen - daß er auf der einen Seite Rosen, auf der anderen Birnen trägt? Jene Naturprozesse der Züchtung des Menschen z.B., welche bis jetzt grenzenlos langsam und ungeschickt geübt wurden, könnten von den Menschen in die Hand genommen werden: und die alte Tölpelhaftigkeit der Rassen, Rassenkämpfe Nationalfieber und Personeneifersuchten könnte, mindestens in Experimenten, auf kleine Zeiten zusammengedrängt werden. - Es könnten ganze Theile der Erde sich dem bewußten Experimentiren weihen!”

Nietzsche naquilo que ele chama de “moral da compaixão” (AS, 62; GM, *Prólogo*, 5), sustentada pelos imperativos idealistas que se ergueram como doença a partir do socratismo.

O experimentalismo levado a efeito como filosofia contribui para que seja restituído à vida seu caráter castiço de júbilo e regozijo. É justamente para essa tarefa que Nietzsche evoca a contribuição do procedimento científico:

Construir novamente as leis da vida e do agir – para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência *provisória* [*vorläufig*, *antes de*] ou uma existência *póstuma* [*nachläufig*, *depois de*], conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios reges [reis] e fundar pequenos *estados experimentais* [*Versuchsstaaten*]. Nós somos experimentos [*Wir sind Experimente*]: sejamo-lo de bom grado. (A, 453)

Nietzsche explicita nesse relevante fragmento, a tarefa do experimentalismo para a construção das novas “leis da vida e do agir” que derivam não de princípios ultramundanos, mas de perspectivas históricas e fisio-psicológicas reveladas pela ciência experimental. Como ainda não é possível formular as “novas leis da vida e do agir” é preciso *experimentalizar*, ou seja, ensaiar, testar, por à prova, verificar, praticar, exercitar... enfim, fazer com que o experimento mesmo concorra para a concretização da tarefa. Essa seria a base dos novos reinos criados por cada indivíduo como “*estados experimentais*” que fazem de si mesmos, experimentos e experimentadores. Por isso a solidão aparece entre os itens apontados como tarefa da nova forma de fazer ciência. Entendida como afirmação e conquista de si mesmo a solidão é o primeiro e mais preponderante desses “*estados experimentais*”. Todavia, no indivíduo experimentado ela vem acompanhada da imediata vontade de expandir-se, de partilhar os frutos dessa conquista com os seus pares - eles também “espíritos livres” e experimentadores, também eles “reis” de si mesmos. Por isso, de forma paradoxal, Nietzsche une amizade e solidão como interfaces de uma mesma situação experimental.

O conhecimento derivado desse processo de experimentação é aquele de completo assalto pela grandiosidade das experiências consigo, que exigem o encontro com os outros e com o mundo. Esses “encontros” são, entretanto, devido às vivências próprias de cada indivíduo, perpassados por um sentimento constante de “desamparo” e isolamento. Esse é o tema do § 465 de *Aurora*, intitulado “*Num*

encontro”, referido como a sensação de completo abandono, já que cada “coisa” e cada “indivíduo” não é senão um conglomerado de múltiplas forças desencontradas. Isso explica porque, nas palavras do filósofo: “no fim de tais experiências há uma espécie de tristeza e torpor. Experimento isso em pequena escala três vezes ao dia”. Esse torpor deriva do fato de que cada “coisa” e cada “indivíduo”, quando perquiridos à profundidade, não carregam nenhuma essência, nada de coisa-em-si ou identidade única e fixa orientada para o “interior”. Em todo encontro e em toda relação se desvela um desencontro, porque as vivências próprias de cada indivíduo fazem dele um constante fluxo existencial (algo incomunicável).

Essa é a base primeira, portanto, do projeto nietzscheano de uma “ética da amizade”: ela parte da identificação de cada indivíduo enquanto experimento de si mesmo, vertido para fora como processo assíduo de vir-a-ser. E é só enquanto tal que ele pode se *apresentar* no encontro com um *outro*: sua presença e sua compleição supõem a multiplicidade de forças que o tornam um *Selbst* cuja conquista se dá de forma constante no exercício mesmo da relação, sem que algo definitivo seja jamais alcançado.

É assim que a noção de “experimento” está ligada ao procedimento propedêutico praticado por Nietzsche nesse momento de sua produção filosófica como preparação à conquista de um pensamento próprio, ou seja, o filósofo implementa consigo mesmo aquilo que ele pensa como filosofia: “meus escritos falam apenas de minhas vivências”³⁷ (KSA 12, 6 [4], de 1886-1887, p. 232). Nessa medida, o “pensamento” sobre a amizade está amparado nas experiências “amicais” com Paul Rée, Richard Wagner, Peter Gast³⁸ e Carl von Gersdorff, principalmente. Supõe-se que, sendo a amizade uma experiência biográfica decisiva para o filósofo alemão e representando um campo privilegiado de afirmação e conquista de si mesmo, ela se torna parte constituinte do projeto por ele esboçado.

³⁷ “Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen”.

³⁸ Pseudônimo inventado por Nietzsche para Johann Heinrich Koeselitz, de quem se faz amigo a partir de outubro de 1875. O jovem Koeselitz conhecera *O Nascimento da Tragédia* e as duas primeiras *Considerações Extemporâneas* através de outro estudante, Paul Heinrich Wiedemann, com quem se apresenta a Nietzsche em 1875. Além de assistirem às aulas de Nietzsche, os dois estudantes também frequentam os cursos de Overbeck e Jacob Buckhart. O papel de leitor, copista, corretor e sobretudo amigo de Nietzsche começa a ser exercido por Gast, entretanto, em 1876, depois que Wiedemann parte para o serviço militar e Nietzsche lhe fala sobre uma *Consideração Extemporânea* sobre Richard Wagner. A amizade que aí começa dura 12 anos, nos quais, sem dinheiro e emprego, Peter Gast dedicar-se-á a Nietzsche. Compositor e músico, Gast não chegou a conquistar qualquer reconhecimento. Em 1891, depois de desentendimentos com a irmã de Nietzsche, Elizabeth, Gast se retira a Annaberg, onde se dedica a trabalhos sobre folclore, tendo contribuído de 1900 a 1908 na organização da obra de Nietzsche.

Compreendida como o valor supremo (*hochster Wert*), a amizade passa a fazer parte do projeto nietzscheano de uma *moral do futuro*, por possibilitar um novo tipo de convivência entre os indivíduos humanos, como um valor afirmativo que parte da necessidade de que cada um dê a si mesmo um “caráter”: “*Uma coisa é necessária*. – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara” (GC, 290). A amizade é, a um tempo, a condição e o instrumento desse gesto criativo em torno de si mesmo.

Estima-se, para tanto, que: (a) o experimentalismo conduz à “vida” e rompe com os ideais metafísicos que pautaram a moralidade até então; (b) o experimentalismo torna o humano um problema, ou seja, ao mesmo tempo um objeto e um artifício de análise; (c) a vida é compreendida a partir das vivências (*Erlebnisse*) de cada indivíduo, as quais servem de base para seus processos avaliativos (o “homem” é o animal que mede, ou seja, que avalia e interpreta); (d) as vivências devem ser entendidas como “estados experimentais” que incluem as perspectivas “indesejadas”, como a dor, o sofrimento, a solidão e o conflito, estados estes que, por intensificarem as energias vitais, podem ser transfigurados em afirmação da vida; (e) a “experimentação consigo mesmo”, entendida a partir da virtude da solidão, é entendida por Nietzsche como o primeiro grande passo para o cultivo do indivíduo humano forte, feto da moral experimental; (f) a “conquista de si mesmo” pela solidão, conduz à necessidade de transbordamento da riqueza individual para as relações com o outro e por isso, caracteriza também o experimento da amizade; (g) como a moral é sempre uma relação, por pensar as regras de conduta dos indivíduos entre si, a “moral do futuro” tem a amizade como elemento basilar porque ela é a singular relação virtuosa entre os indivíduos que conquistaram a si mesmos, campo de cultivo de uma nova moralidade, portanto, para a qual os escritos desse segundo período oferecem amplo material de análise; e, por fim (h), que a amizade é para Nietzsche um experimento vital-prático e uma aspiração constante.

Esse será o percurso explorado neste primeiro capítulo.

1.1 O EXPERIMENTALISMO DE NIETZSCHE

Pretende-se nesse item demonstrar como o chamado *experimentalismo* se apresenta, nas obras do segundo período da produção nietzscheana, enquanto

estratégia de combate aos “idealismos” (cujo resultado foi um distanciamento daquilo que Nietzsche compreende como *vida*) presente na filosofia metafísica, na arte romântica e na religião cristã³⁹. Além disso, intenta-se esclarecer de que forma o uso desse estratagema contribui para a decifração do fenômeno da *vida* a partir de três afirmações a seu respeito: o seu caráter *perspectivista*, *imanentista* e *histórico*.

De imediato é preciso destacar que Nietzsche faz uso de três expressões para dar cabo dessa concepção de *experiência*: a derivação latina *Experimente*; e as palavras alemãs *Erfahrung* e *Erlebnis*. Quanto a ***Experimente***, a expressão deriva do latim *periri* e do participio *peritus*, reconduzindo a *perícia*, *perigo* e mesmo a *pirata* e *perito*, *habilidoso* e, portanto, *experimentado* (HUAISS; VILLAR, 2001). É dessa raiz que provem *experimente* e mesmo *experimentum* (uma prova através dos fatos), além de *expertus* (que remete a experimentado, aquele que dá provas de seu conhecimento). Da raiz *periri* advem ainda, além da ideia de *prova* e *experimento*, a de *periculum* (tentativa, risco e exame), *periculosum* (arriscado) ou mesmo o verbo latino *periclitator* (fazer uma tentativa), *peritus* (que sabe por experiência) e mesmo *imperitia* (imperícia e ignorância). Todas essas expressões latinas remetem ao grego *peíra* (que significa *prova* ou *tentativa*) e ao verbo *peráo* (*tentar*), estando ligadas a *peiratés* (o que age por um golpe, um pirata), *empeiría* (experiência) e *empeirikós* (que se dirige pela experiência). Assim, a noção de experiência, de tão grande repercussão em vários pensadores da história da filosofia, remete a um contato direto com o mundo sensível e físico, em contraposição ao conhecimento racional obtido pela via das idéias. A presença do prefixo *ex* (que precede as vogais com o mesmo efeito de *ec*, no caso das consoantes) traduz a ideia de “movimento para fora”, portanto a um acontecimento de relação entre o indivíduo e mundo. Como

³⁹ Friedrich Kaulbach, em sua obra *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, caracteriza o experimentalismo de Nietzsche como um “método de desmascaramento” que conduz à posse de si mesmo por parte do espírito livre (p. 93) e, em cujo processo de reunião das várias perspectivas de interpretação da vida, conduz à elevação e intensificação do poder e, por isso mesmo, de libertação e desmascaramento das convicções. Assim, pelo conhecimento experimental, se adquire uma perspectiva afirmadora, uma vontade afirmadora derivada da intensificação do nihilismo, critério para a sua superação. O experimentalismo, com isso, se torna um pensamento criativo, já que nele o criador esboça sempre um novo sentido para a vida: a experimentação se torna uma ampliação de horizontes (p. 158) e possibilita ao experimentador a abertura de sempre novas e múltiplas perspectivas (p. 169). É assim que o experimentalismo seria uma “teoria” que, ao unir pensamento e vida, possibilita a afirmação da existência, ela mesma tida pelo espírito livre como um experimento (p. 170), uma leve e alegre brincadeira dionisíaca com as perspectivas que derivam da inocência do devir (presentes na ideia de Justiça). A leveza desse pensamento seria, segundo Kaulbach, uma contraposição ao rigor das formas pesadas da dominação e da crença presentes nos idealismos metafísicos (p. 272). Nesse trabalho algumas dessas idéias serão analisadas em sua repercussão sobre o projeto ético de Nietzsche.

contato, a experiência remete, então, a uma *relação* e se efetiva de forma relacional pela criação de significados e interpretações que não nascem meramente da razão (chamada por Nietzsche de *pequena razão*, como se verá a seguir) mas sobretudo do corpo (como *grande razão*).

A essa concepção está ligado também ***Erfahrung***: a palavra remete a um aprendizado pela prática, a um conhecimento adquirido na vida. *Erfahren* remete a aprender como processo de descoberta, experimentação, já que *fahren* significa viajar, sair de um lugar, realizar uma nova experiência. É essa a forma de aprendizado praticada pelo andarilho, personagem do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano* – aquele que se desprende, que viaja, que modifica opiniões, que vivencia sempre novas experiências. Por isso, *Erfahrung* é uma sabedoria adquirida pelas experiências vitais, também chamadas de *vivências*. É por onde se aproximam *Erfahrung* e *Erlebnis*, aquilo que é evocado diante de uma experiência ou um acontecimento. ***Erlebnis*** é o que marca, algo que se aprende pelas sequelas, algo que é profundamente *vivido* e não simplesmente *adquirido*. Está ligado, portanto, a presenciar, a se deixar tocar pelo que ocorre, já que *Leben* (vida) e o verbo *leben* (vivenciar) remetem a presenciar, passar por - se deixar tocar, portanto. Trata-se da arte do encontro e do impacto e da colisão com as demais forças que lutam pela autoafirmação no reino existencial. Vivenciar é se encontrar com essa força e sair marcado de forma imediata, ainda quando a razão e os processos mentais não tenham sido ativados – e muitas vezes sem que eles possam sê-lo. Por isso, a experiência, nas três designações expressadas por Nietzsche, não diz respeito a algo que passa pela racionalidade e se efetiva como uma teorização que poderia ser comunicada. Não é algo que pode ser pensado a partir de um único significado, mas justamente aquilo que rompe com essa possibilidade e conduz à noção de fluxo vital. É o que há de mais profundo e se efetiva de forma a caracterizar, formar e fazer parte do experimentador.

Vê-se como, então, a característica basilar do uso feito por Nietzsche da noção de experiência é o que o autor mesmo autodenomina de “novidade” na sua posição em relação à filosofia anterior e que serve de antídoto ao aroma superlativo e adiposo que usualmente recobre a tarefa científica: “a novidade na nossa atual posição sobre a filosofia é uma convicção que ainda não teve época: a *convicção de que não temos a verdade*. Todos os homens anteriores ‘tinham a verdade’, inclusive

os céticos”⁴⁰ (KSA 9, 3 [19], de 1880, p. 52). Como se sabe despossuidora da verdade, a filosofia experimental de Nietzsche também reconhece a si mesma como uma interpretação possível e não pretende que a sua própria assertiva seja tida como verdade absoluta. Como interpretação, o âmbito da sua efetivação não é a razão e sequer a comunicação linguística. A experiência remete à vida, na sua indizível condição de fluxo de sentidos.

Aquilo que é chamado, destarte, de *experimento* é praticado por Nietzsche como um recurso ético-filosófico derivado daquilo que é, para o autor, o *experimento científico* ou a *ciência experimental* explorada no segundo período de sua produção – exploração que deixará marcas surpreendentes em todos os seus demais escritos. Assim, “a ciência não significa, pois, a investigação de um âmbito do real, mas a demonstração do caráter ilusório daquelas atitudes humanas que em seu primeiro período Nietzsche considerava como os acessos originários e verdadeiros à essência do mundo” (FINK, 1989, 54).

Parte-se, assim, da concepção de que Nietzsche faz um uso corrente da noção de experiência como uma habilidade obtida a partir da vida que enriqueceria o conhecimento. Para o filósofo alemão, a experiência passa, necessariamente, pela expressão fisio-psicológica dos processos valorativos que são experimentados como tentativas hipotéticas e ubertosas tentações (*Versuchung*) cuja constituição forma um dispositivo de provação e verificação de forças que superam a mera “observação racional” a fim de vivenciar o que é experimentado. Por isso, o experimentador não se coloca “fora” do experimento, mas é dele condição e parte constitutiva. É o experimentador que qualifica, mede, distingue e afere valores aos pleitos experimentais, sabendo que nada pode ser fixado porque o mundo não tem nenhuma formação de domínio que se apresente como estável. As próprias formulações filosóficas de Nietzsche se apresentam, assim, em seu caráter experimental de interpretação, a respeito do que ele mesmo escreve em *Além de Bem e mal*: “Acontecendo de também isto [a sua própria filosofia] ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”.

O emprego da concepção de “experiência” sob a cognominação de *experimentalismo* se apresenta de forma mais acabada em *Humano, Demasiado*

⁴⁰ “Das Neue an unserer letzten Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ‘hatten die Wahrheit’; selbst die Skeptiker.”

Humano. Esse livro não é resultado apenas da decisiva crise vivida por Nietzsche em Sorrento, entre outubro de 1876 e maio de 1877, depois de ter abandonado Wagner no festival de Bayreuth. Pode-se afirmar, inclusive, que os indícios da “novidade” apresentada nessa obra já estão postos nos escritos anteriores, de maneira especial em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (de 1873) e *A ciência e o saber em conflito* (de 1875), ambos não publicados por Nietzsche. O período passado na Itália fez com que Nietzsche amadurecesse as dúvidas que já vinha alimentando e que são finalmente confrontadas com o fortalecimento da “experiência comunitária de amizade” (na qual se destaca a amizade com Paul Rée, a quem conhecia desde 1873) e com o agravamento de sua enfermidade nesse período. *Humano, Demasiado Humano* havia sido iniciado em julho de 1876, mas só após a decepção com Wagner a obra se consolida como expressão de um rompimento com a metafísica vigente nos primeiros escritos do filósofo alemão, tendo como vínculo o exame criterioso das crenças e dos sentimentos humanos. A esse respeito, confira-se, por exemplo, o § 10, no qual, após criticar a metafísica presente na religião, na arte e na moral Nietzsche escreve: “deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo”.

Como obra antirromântica por excelência, *Humano, Demasiado Humano* critica o humano pensado como aquele que capta a essência do mundo, através do engano da linguagem (tema do § 11) cuja expressão traduz a ilusão da unidade: “(...) fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HH I, 14). Ao questionar a ideia de essência e de unidade do mundo captada por um sujeito racional, demonstrando a falsidade dessas bases metafísicas, Nietzsche intenciona elidir o primado da religião e da moral nela baseadas. Há um anúncio, portanto, de mudança naquilo que é pensado e praticado por Nietzsche como filosofia – e que, não à toa, causou estranheza aos leitores do autor de *O Nascimento da Tragédia*.

É assim que a leitura de *Humano, Demasiado Humano* revela que esta obra está para além de uma mera *conjectanea* (KSA 8, 22 [11], de 1877, p. 380), mas se apresenta como um escrito decisivo para o engendramento (através de elípticas

composições) da filosofia nietzscheana como tal. Desde o seu primeiro capítulo encontra-se a afirmação da tarefa daquilo que Nietzsche chama nesse momento de “ciência” (e que jamais alcançará uma acepção única em seu pensamento), enquanto estratégia para superação da metafísica e que, logo em seguida, no segundo capítulo, é nomeado como um *filosofar histórico*: a história dos sentimentos morais e a própria psicologia (como o fundo donde nascem esses sentimentos) são os meios que, ao desvendar as origens das valorações humanas, conduzirão ao desmonte das religiões e morais baseadas na metafísica.

Deriva-se daí, pois, que o experimentalismo ascende à filosofia nietzscheana ligado ao procedimento histórico-fisio-psicológico impetrado a partir de *Humano, Demasiado Humano*: trata-se de uma perquirição a respeito do “homem”, aquele que mede (*Den Messenden*, cf. AS, 21), o que avalia⁴¹ e cuja pretensão foi dominar e representar até “regiões que são inteiramente impossíveis” e que, por isso, só o fez como erro. Ainda que isso se explicita melhor a partir, principalmente, do último livro de *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche deixa claro que também a ciência – no sentido positivista – pode ser considerada uma crença ou mesmo um aprimoramento da consciência religiosa, por supor ainda a verdade como algo absoluto, pode-se afirmar que a compreensão de ciência como “estratégia científica”, percorrida nos escritos aqui estudados, já antecipa essa visão, na medida em que neles o filósofo pretende mobilizar a crítica à “crença milenar” (GC 344) na verdade como algo divino.

Destarte, *Humano, Demasiado Humano* é a obra na qual Nietzsche apresenta os argumentos de seu *experimentalismo*, enquanto *Aurora* é um livro pelo qual esse estratagema é colocado em “funcionamento”, já que nele o filósofo analisa as condições de nascimento dos “preconceitos morais”, segundo o subtítulo da obra. Ao passo que em *Humano, Demasiado Humano* são tratados os sentimentos morais

⁴¹ Expressão também presente em ZA, I, *Dos mil e um alvos*. Segundo Rubens Torres Filho, na sua tradução da obra de Nietzsche (Col. Os Pensadores), “na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador” (NIETZSCHE, 1978, p. 233). É bom lembrar que a própria ideia de moralidade em Nietzsche não é mais do que um processo de avaliação realizado pelo “homem” a partir do “valor da vida”: “entenda-se moral como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (BM, 19). Por outro lado, lembrando a origem latina da palavra *homem* (*humanus* e *homo* remeteria a *humus*, ou seja, terra), ou seja, aquele “nascido da terra” explica a insistência por parte de Nietzsche a respeito da ascensão de uma moral que reconduza o homem de volta à terra, que mantenha uma fidelidade à terra a fim de que “a terra um dia se torne do *além-do-humano*” (ZA, Prefácio, 9).

a partir daquilo que ele chama de ciência, caracterizada como uma filosofia histórico-fisio-psicológica, em *Aurora* esses sentimentos são analisados em seus processos de valorações. Ou seja, o que Nietzsche pretende mostrar é que a base de toda a moralidade é a interpretação e a avaliação a partir do que é humano e nelas estão embasadas a própria razão e todas as experiências vitais.

Esse é o ensejo do experimentalismo praticado por Nietzsche e que se confunde com a sua própria filosofia nesse segundo período: o que ele entende como ciência é o que ele pratica como filosofia, e o que ele usa como ciência não é um conjunto de fórmulas que conduz a uma finalidade específica, mas um experimento rigoroso no qual não interessam os resultados, mas a dinâmica da própria ciência como experimentalismo:

O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência. (HH I, 256)

Em outras palavras: o procedimento experimental da ciência (aplicado na sua própria filosofia) é a base primeira para a constituição da noção de experimentalismo e mesmo de vida como experimento em Nietzsche. Observe-se como Nietzsche parece deixar claro nesse parágrafo o sentido propedêutico da ciência. O que interessa a essa *filosofia histórica* (HH I, 2) por ele praticada é a capacidade de pertinência (*Zweckmäßigkeit*), ou seja, um determinado uso estratégico da ciência capaz de dar ao conhecimento alguma probidade. É esse o instrumento de passagem para as grandes afirmações que advirão desse estratagema e que encontram expressão no último período da produção nietzscheana. Ao mesmo tempo, o que se adivinha nesse procedimento é a abertura às múltiplas perspectivas que nascem das vivências e se expressam como *interpretação* de verdade.

Em *Humano, Demasiado Humano*, § 635, principia à visão essa insistência na importância estratégica da utilização do experimentalismo, ele mesmo apresentado como um produto tão importante para a pesquisa “quanto qualquer outro resultado”. Fica claro nesse fragmento, o interesse de Nietzsche pelo “método científico” enquanto tal e pelo que ele tem de rigor e de possibilidade para a dissipação de crenças e ficções constituintes da metafísica reinante desde Platão e, inclusive, em sua própria filosofia até então. É isso o que ele busca na ciência:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrasenso, caso esses métodos se perdessem. (...) Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção. (HH I, 635)

Desse modo Nietzsche destaca, de forma antecipatória, algo que se fará frequente em sua obra posterior: a pergunta sobre o valor dos valores, questão que advém a partir de *Assim Falou Zaratustra* e o levará ao desvendamento dos processos de avaliação que embasam as afirmações racionais do conhecimento e da moral como negações da vida – traduzidas, no § 35 de *Aurora* (o qual faz referência justamente à genealogia: “avô, avó e aos avós deles”), como ligadas a algo mais profundo e anterior do que a razão e a experiência: os sentimentos e os processos valorativos que eles revelam. Esse é o principal ponto desvendado pelo experimentalismo, o qual prenuncia aquilo que será o procedimento genealógico. Escreve Nietzsche:

Os sentimentos e sua derivação dos preconceitos. – “Confie no seu sentimento!” – Mas os sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência. (A, 35)

O fundo, portanto, de todo processo de moralização não são os sentimentos, mas os próprios impulsos que motivam as valorações, resultados do lastro fisiopsicológico individual. Isso porque todo instinto é apresentado por Nietzsche como despossuído de qualquer “caráter ou denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer”, coisa que só se adquire a partir da relação com outros instintos já “batizados de bons e maus” (A, 38). Na verdade, “as paixões tornam-se más e pérfidas quando são consideradas más e pérfidas” (A, 76): esse é o gesto mais contundente da crítica de Nietzsche aos preconceitos morais, posto que o filósofo entende que os sentimentos se tornam bons ou maus a partir de um processo anterior de valoração que se dá como relação de um instinto com outro, no campo energético dos impulsos e pulsões.

Um exemplo do uso desse “método” é apresentado por Nietzsche no § 95 de *Aurora*: “Outrora se buscava demonstrar que não existe Deus – hoje se mostra como pode *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e

importância”. Ou seja, Nietzsche quer estudar o que está na raiz do surgimento das grandes instituições morais e filosóficas e isso não necessariamente para provar ou negar a sua existência, mas para entender os processos de valoração que levaram ao seu surgimento (lanço psicológico) e as razões pelas quais essas valorações ganharam importância (lanço histórico).

1.1.1 A noção de *vida*

Para a compreensão do experimentalismo praticado por Nietzsche é preciso partir da análise da noção de vida presente nos escritos desse segundo período e usada como critério de avaliação moral. Para o filósofo alemão, *vida* remete a: (1) algo que não pode ser avaliado posto que essa ação exigiria uma condição exterior à própria vida; e ela (2) é o critério de valoração; (3) ela se efetiva pelas forças vitais traduzidas tardiamente pela noção de vontade de poder⁴²; (4) ela tem como característica a expansão das forças; (5) o que faz da vida não o contrário da morte, mas uma “morte prolongada”; (6) como conjunto ilógico, antiteleológico e pulsional de forças, a vida faz o humano se reintegrar à natureza com júbilo, de forma afirmativa; (7) efetivando-se, no caso humano, como pulsão, instinto ou impulso; (8) ao mesmo tempo em que revela o “caráter geral do mundo”; (8) e exige uma redefinição do próprio conhecimento (religando-o a esse seu caráter de inverdade e desordem).

Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche compreende a vida como algo que **não pode ser avaliado**, já que ela não pode ser apreciada por uma dimensão limitada, que é o humano e a sua razão. Em outras palavras: porque está *na vida*, qualquer julgamento ou proposição de verdade está marcado pela parcialidade e pelo interesse – é por isso que a vida não pode ser avaliada, porque o lugar de onde se fala é sempre a própria vida.

Ao anunciar essa impossibilidade de avaliação da vida o filósofo alemão critica a pretensão da razão e da moral que sempre se empenharam em avaliar o valor da vida a partir das construções antropomórficas limitadas ao reduto humano. Essa concepção permanece e se aprofunda no segundo período de sua produção,

⁴² Optou-se nesse trabalho pela tradução do alemão *Der Wille zur Macht* por *vontade de poder*, seguindo a vertente aberta por Paulo César de Souza nas suas traduções da obra nietzscheana e pela tradução feita por Oswaldo Giacóia Júnior da obra de Wolfgang Müller-Lauter (*A doutrina a vontade de poder em Nietzsche*).

na qual a vida passa a ser compreendida como algo guiado pelas forças que escapam do domínio da consciência: a vida não pode ser avaliada a não ser de forma limitada pelo humano e todo tipo de julgamento não é guiado senão por um “pensar inexato” (HH I, 33) a respeito de si mesmo, já que “para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (HH I, 33), como se o “homem” fosse a meta e o objetivo da vida, quando na verdade ela não tem finalidade ou “objetivo *nenhum*”, posto que “toda a vida humana está embebida na inverdade” (HH I, 34). Esse pensamento, afirma Nietzsche nesse parágrafo 34 de *Humano, Demasiado Humano*, poderia levar ao desespero; mas ele diz “poder imaginar um outro efeito”, aquele que levaria a uma “vida mais simples e mais pura de paixões” para que, afinal se conseguisse viver “entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo” (HH I, 34).

A ideia de que o valor da vida não pode ser avaliado é uma herança de Ralph Waldo Emerson, aquele que se anunciara como experimentador e a experimentação com os fatos da vida como partes da história entendida como soma de experiências que não podem ser avaliadas. Vale destacar que Emerson é lido e citado como fonte de Nietzsche desde 1862⁴³, sobretudo no que diz respeito à sua obra *Ensaio* (primeira série publicada em 1856), *The Conduct of life* (de 1860), *Society and*

⁴³ Nos textos publicados por Nietzsche existem apenas duas citações do nome de Emerson, uma das quais é a epígrafe à *A Gaia Ciência*, publicada em 1882, que traz um trecho do ensaio sobre a História, do autor norte-americano. A segunda citação é o parágrafo 13, de *Incursões de um extemporâneo*, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Entretanto, vários outros fragmentos atestam a importância de Emerson sobre Nietzsche: de maneira especial, os textos de juventude refletem várias posições de Emerson herdadas por Nietzsche, principalmente no que diz respeito do papel do homem como o grande responsável pela recuperação do espírito universal que anima os acontecimentos da história, tal como aparece nos primeiros escritos autobiográficos de Nietzsche e, principalmente, nos textos de 1862, “*Fatalidade e História*” e “*Livre arbítrio e Fatalidade*”. Aí o homem é apresentado como feito a partir dos acontecimentos e vivências históricas, como um meio e não um fim da natureza e de Deus (fato que eleva o tom desses escritos a uma crítica dos valores eclesiásticos). Seguindo a reflexão de Emerson, o segundo texto de Nietzsche propõe que o homem deve atuar conscientemente na história com o fim de agir contra a fatalidade, representada pelo impulso inconsciente. A respeito da influência de Emerson sobre Nietzsche há vários trabalhos disponíveis, entre os quais se destacam: Zavata, B. Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen. *In: Nietzsche Studien* 35 (2006), Berlin: Walter de Gruyter & Co., p. 274-297; VIVARELLI, V. Nietzsche und Emerson: Übereinige Pfade in Zaratusstras metaphorischer Landschaft. *In: Nietzsche Studien* 16 (1987), Berlin: Walter de Gruyter & Co., p. 227-263; ZAVATTA, B. La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson. *In: FRANZESE, S.* (a cura di). Nietzsche e l’America. Firenze: Edizioni ETS, 2005, p. 81; além de ANDLER, C. Les précurseurs de Nietzsche. *In: Nietzsche, sa vie et sa pensée* (II). La jeunesse de Nietzsche. Paris: Gallimard, 1958. Segundo ANDLER (1958, p. 228), já ao escrever a terceira *Consideração extemporânea* sobre Schopenhauer e a quarta, sobre Richard Wagner, Nietzsche pretendia mostrar que os “homens representativos” da Alemanha não se reduziam a Lutero e Goethe, como sugerira Emerson, um dos “mestres da prosa” anunciados no § 92 de *A Gaia Ciência*.

Solitude (de 1870) e a segunda série dos *Ensaaios* (de 1876). Deixando-se influenciar pelo autor norte-americano e citando-o literalmente, Nietzsche afirma que o “valor da vida estaria em suas capacidades *inescrutáveis*: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim”⁴⁴ (KSA 8, 32 [15], de 1878, p. 562). A ineficácia da avaliação da vida está marcada, para Nietzsche assim como para Emerson, na variação e na impossibilidade de fixar o “homem” como o avaliador: “a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco” (HH I, 32). Ou seja, como avaliar a vida se somos parte dela e se a sua condição de inexatidão e absoluta necessidade também nos marca? É isso o que faz “todos os juízos sobre o valor da vida desenvolverem-se illogicamente, e portanto, são injustos”. Cabe ao humano tentar “viver sem avaliar”, já que somos “seres ilógicos e por isso injustos”, ainda que isso seja quase impossível, já que o “homem” é guiado pela aversão e pela inclinação, ambos sentimentos já resultados de uma avaliação. Nota-se assim porque a reflexão sobre o experimentalismo conduz Nietzsche à reflexão sobre a vida e sobre o humano como parte dela.

Destarte, como não pode ser avaliada, a vida é o valor dos valores, ou seja, o valor que não pode ser avaliado mas que ao mesmo tempo é o único dado por si mesmo, para além de qualquer avaliação, já que as avaliações possíveis se dão sempre no território da própria vida. É o que se revela no fragmento 1 [4] do início de 1880, no qual Nietzsche expressa a dificuldade de definição de algum critério além do critério vital, ao tempo em que comenta as várias possibilidades de enumeração dos critérios até então selecionados, sempre pela via do intelecto, sem que se chegasse a algum acordo:

Como se deve agir? De modo que o indivíduo se conserve o máximo possível? Ou de modo que a raça se conserve o máximo possível? Ou de modo que outra raça se conserve o máximo possível? (Moralidade dos animais.) Ou de modo que a vida se conserve em geral? Ou de modo que as espécies superiores da vida se conservem? Os interesses dessas diferentes esferas divergem. Mas o que são as espécies superiores? Quem decide é a altura do intelecto, a bondade ou a força? Em relação a esses

⁴⁴ “der Werth des Lebens läge in den unergründlichen Fähigkeiten desselben: in der Thatsache, daß ich niemals weiß, wenn ich mich zu einem neuen Individuum wende, was mir widerfahren mag“.

critérios tão universais para a ação, não havia nenhuma reflexão, que dirá então acordo.⁴⁵ (KSA 9, 1 [4], de 1880, p. 9)

Como a vida se torna um valor que não pode ser avaliado, ela passa a servir de **critério de valoração** pois distingue os compassivos e fracos dos soberanos e fortes. Em *A Gaia Ciência*, 370, isso aparece explicitamente, sob o domínio artístico: “Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’. De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista -, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*”. Ou seja, é a força da vida enquanto poder que serve de critério para a avaliação da arte – e de toda a moralidade. É esse critério que leva Nietzsche a identificar na moral da compaixão um processo de negação, pessimismo, romantismo e empobrecimento de vida. É preciso escutar a vida, afirma Nietzsche, e não se deixar arrastar pelos idealismos para fora dela. É preciso ser novamente “sensualista” e perder o medo dos sentidos alimentado pelos idealistas: “Cera nos ouvidos’ era, naquele tempo, quase que condição para o filosofar; um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que esta é música, ele *negava* a música da vida – trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias” (GC, 372). Ora, afirma Nietzsche, “hoje seríamos inclinados ao julgamento oposto (que bem pode ser igualmente falso): isto é, que as *ideias* são sedutoras piores que os sentidos”, ou seja, que todo idealismo não passa de um vampirismo, na medida em que suga o sangue da vida e enfraquece os sentidos em função do crescimento das ideias.

Como a vida deve ser *vivida*, Nietzsche passa a requisitar, mormente no segundo período de sua produção, as vivências e experimentações de cada “tipo” de vida como forma de aprofundamento em si mesmo e na natureza (HH I, 627) através dos conflitos de interesses que marcam essas diferentes “formas de vida”. Isso porque Nietzsche entende a vida como um evento de manifestação de variadas

⁴⁵ “Wie soll man handeln? So daß der Einzelne möglichst erhalten bleibt? Oder so daß die Rasse möglichst erhalten bleibt? Oder so daß eine andere Rasse möglichst erhalten bleibt? (Moralität der Thiere) Oder so daß das Leben überhaupt erhalten bleibt? Oder so daß die höchsten Gattungen des Lebens erhalten bleiben? Die Interessen dieser verschiedenen Sphären gehen auseinander. Aber was sind höchste Gattungen? Giebt die Höhe des Intellekts oder die Güte oder die Kraft den Ausschlag? In Bezug auf diese allgemeinsten Maaßstäbe für das Handeln gab es kein Nachdenken, geschweige denn Übereinstimmung.”

forças vitais e a natureza como o espaço de expressão dessas forças em variadas formas. Ora, essas forças só são forças se estiverem em relação e a essa relação se dará o nome, tardiamente, de vontade de poder. Aqui se expressa uma das formas de definição do caráter da vida explicitadas de forma contundente por Nietzsche:

A vida é definível como uma forma durável do *processo de determinação das forças*, na qual os diferentes antagonistas desenvolvem-se de forma desigual. Até que ponto também no obedecer repousa uma resistência; o poder próprio não é inteiramente abandonado. Assim, há no comandar um conceder que o poder absoluto do adversário não seja vencido, anexado, anulado. “obedecer” e “comandar” são formas do jogo. (KSA 11, 36 [22], p. 560)⁴⁶

Como jogo de forças em constante conflito em busca do domínio e do comando, a vida é caracterizada pelo movimento e nunca pela estabilidade: “Tudo o que vive se movimenta; e essa atividade não se deve a determinados objetivos, ela é a própria vida”⁴⁷ (KSA 9, 1 [70], de 1880, p. 21). Ou seja, na vida e na natureza (marcadas pela força) não há nenhuma teleologia e nenhum tipo de apriorismo, mas um constante jogo de acasos e subordinações que levam à atividade ou inatividade das forças: a força ativa promove a vida enquanto a inativa a atrofia. Assim, as forças interpretam e avaliam.

Em *Além de bem e mal*, 259, Nietzsche escreve: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”. Marcada pelo jogo de forças, a vida está associada ao *agon* que é luta ascendente, fortalecimento de força através da provação e da guerra, da disputa e da resistência. Qualquer tentativa de dar alguma finalidade ética à vida seria um erro: “viver moralmente e amargurar-se por isso pode ser bom, mas se disso, como parece, surgir sempre a pretensão de que a vida precisa ter um último sentido ético, este deveria ser proibido, pois seria a fonte da maior insolência”⁴⁸

⁴⁶ Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von Prozeß der Krafftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. In wie fern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. ‘Gehorchen’ und ‘Befehlen’ sind Formen des Kampfspiels.

⁴⁷ “Alles, was lebt, bewegt sich; diese Thätigkeit ist nicht um bestimmter Zwecke willen da, es ist eben das Leben selber.”

⁴⁸ “Sittlich leben und sichs dabei sauer werden lassen mag gut sein, aber wenn daraus immer, wie es scheint, die Forderung entsteht, daß das Leben durchaus einen ethischen letzten Sinn haben müsse, so müßte man es sich verbitten, denn es ware dann die Quelle der größten Unverschämtheit.”

(KSA 9, 2 [3], de 1880, p. 4). Ora, fora justamente esse todo o projeto da moral da compaixão.

No mesmo parágrafo de *Além de bem e mal* citado acima Nietzsche deixa claro:

também esse corpo no qual (...) os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã -, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é vontade de poder. (BM, 259)

A vida está, nesse sentido, além de bem e mal, além da moralidade porque a vida não pode ser avaliada pelo critério da moral - a vida não cabe na moral e nem no pensamento da moral. Ela se apresenta como necessidade de expansão constante e quer sempre predominar. Ao contrário, a moral que nega a vida seria aquela que torna doente e enfraquecida a força e gera o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético, aliadas à invenção dos instrumentos de fuga da vida.

Nos escritos de maturidade, a vida está associada à vontade de poder (BM, 36; AC, 6) e com esse sentido, ela explicita a diferença dessa concepção em relação à filosofia de Schopenhauer (no que a vida se torna, portanto, um critério para o “rompimento” de Nietzsche em relação ao filósofo do pessimismo): para Nietzsche a vida faz da vontade de poder o seu instrumento de efetivação, pelo jogo das forças e assim, a vontade de poder se apresenta como condição e característica da vida; para Schopenhauer, ao contrário, a vontade tem caráter absoluto para o qual a vida se apresenta como um meio de expressão. É a vida que, em Nietzsche, se efetiva como vontade de poder; em Schopenhauer é a vontade que se efetiva como vida.

Ora, a característica dessas forças não é, afirma Nietzsche em *A Gaia Ciência*, 349, a busca pela preservação, mas pela **expansão**: “querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”. Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mais ela conduz aos riscos e perigos, às provações e experimentações. Inversamente, quanto mais se busca a autoconservação, mais indigente e enfraquecida se revela a vida. Nisso, todos os cientistas da natureza teriam, segundo Nietzsche, mostrado nada mais do que a sua própria prodecência: a

indigência e a fraqueza, ferindo a característica da natureza com seu antropomorfismo (a avaliação da vida a partir de seu “reduo humano”) e negando aquilo que predomina na natureza, que é a “abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo”. Como a característica da vida não é a adaptação ou mesmo a conservação, ela pode ser explicada como vontade de poder: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (GC, 349). Enfim, viver é, para Nietzsche, favorecer o que fortalece e afastar o que enfraquece: “*Que significa viver? – Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho.*” (GC, 26).

Outra característica da vida para Nietzsche é que ela não pode ser entendida como o contrário da morte, mas como um prolongamento, uma “**morte prolongada**” (GC, 36) que se experimenta como condição de finitude: “Guardemo-nos de dizer que morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara” (GC, 109). Vida não é um contrário do que é morto, no sentido vulgar da palavra, porque sendo uma “variedade do que está morto”, a vida é marcada por determinadas forças presentes também no que está morto. Ou seja, a compreensão de vida está para além do que é vivo e progride até o inorgânico e o inativo – que, no limite, continuam contando com determinadas quantidades de força.

Em outras palavras, a compreensão da vida como um conjunto ilógico, antiteleológico e pulsional de forças faz o **humano se reintegrar à natureza e colher a vida com júbilo**, de forma afirmativa, deixando de ser “apenas natureza” ou buscando ser “mais que natureza”, mas se realizando *enquanto natureza*. O humano sentir-se-ia pleno de si mesmo e isso exigiria uma “alma segura, branda e no fundo alegre”. Nota-se como, então, a noção de vida e de natureza passam a desempenhar um papel preponderante no pensamento nietzscheano: elas exigem uma nova formação de valores, um novo tipo de relação com o conhecimento, enfim, um espírito livre capaz de se desvencilhar “dos grilhões da vida”:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como condição mais desejável, pairar livre

e destemido sobre os outros homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. (HH I, 34)

É a compreensão do fenômeno *vida* que garante a liberdade do espírito, que possibilita o aparecimento do espírito livre. E é justamente esse primeiro prazer que ele quer comunicar nas relações que estabelece. Por isso a amizade aparece como a única relação possível ao espírito livre e ela está baseada na alegria como afirmação de si: “Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar” (HH I, 34). O espírito cativo é aquele que vê, qual os personagens da compaixão, a vida como um castigo. O exemplo recorrente é Sócrates, que teria dito no momento da morte, segundo Nietzsche: “Oh, Criton, a *vida é uma doença!*” isso porque na verdade “Sócrates *sofreu da vida*” (GC, 340).

Esse é o sentimento identificado em todos os “fundadores de religião”, já que a origem de todas as religiões estaria, segundo Nietzsche, ligada a esse sentimento que nasce de uma determinada avaliação negativa da vida e da invenção de uma instância suprasensível para avaliação e interpretação da existência:

A autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos, que aja como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] e simultaneamente afaste o tédio; depois, dar a essa vida uma *interpretação*, mediante a qual ela pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida. (GC, 353)

Esses são os que sofrem de “*empobrecimento de vida*” (GC, 370) e que se opõem aos que sofrem de “*abundância de vida*”: os primeiros são descritos como os que fogem da vida e esperam um “salvador”, enquanto os segundos são os dionisíacos que enfrentam a dureza trágica da vida porque se sentem ricos e plenos a tal ponto de poderem permitir-se “a visão do terrível”, e nos quais “o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar” (GC, 353).

Assim, a vida se revela, enquanto fenômeno humano, a partir das noções de pulsão e instinto – ainda que elas não se efetivem apenas no corpo humano. É preciso destacar que o termo pulsão (*Trieb*) e Instinto (*Instinkt*) são usados na maioria das vezes como sinônimos por Nietzsche e remetem às forças em constante atrito que formam todas as coisas a partir de múltiplas formulações e da pluralidade

de oposições. Eles mesmos não passam de “subterfúgios” para processos que continuam desconhecidos: “Em geral, a palavra instinto não é mais que um subterfúgio empregado ali onde os efeitos regulares nos organismos não foram ainda reconduzidos a suas leis químicas e mecânicas”⁴⁹ (KSA 8, 23 [9], de 1876-1877, p. 405). Não há, portanto, nada que possa ser recolhido como definitivo porque não há uma essência (*Wesenheit*), mas processos plurívocos jamais captáveis por conceitos. Como tal, as pulsões formam a carga de energia vital donde advêm todas as coisas e fenômenos, sejam do mundo orgânico, inorgânico, afetivo ou mesmo moral. Isso explica porque Nietzsche não dá à noção de pulsão um uso fixo: elas formam uma energia dinâmica por ele compreendida na noção de *quanta* de força e que só se dá “enquanto relação [*Verhältniß*] com todos os *outros quanta*, no seu produzir efeito sobre estes” (KSA 13, 14 [79], de 1888, p. 257). As pulsões são o campo de batalha donde surgem todas as coisas e fenômenos a partir das relações de tensão que aí se estabelecem – e só enquanto tal.

Essas forças só existem enquanto exteriorização de força, sem nenhum substrato ou fundamento. Mas através da consciência, a metafísica costuma separar a força de sua ação, decalcando-lhes conceitos como vontade, substância, sujeito, alma, ser... Todas essas expressões aparecem a Nietzsche como vazias, porque formuladas a partir dos erros da razão que quer dominar um sentido, imprimir alguma lógica e fundamento àquilo que é sem fundamento. A denúncia da metafísica é apresentada então como um erro fisiológico, já que a invenção desses conceitos não passaria de resultado da fraqueza e do temor frente ao sem-sentido da realidade: são “erros radicais da razão petrificados na linguagem” (GM I, 13). Nietzsche mostra que “não existe um substrato, não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM I, 13). A partir daí outros erros nascidos da má-interpretação fisiológica ascendem como moralidade: a impotência dos fracos “tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesmo dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário” (GM I, 13).

⁴⁹ “Überhaupt ist das Wort Trieb nur eine Bequemlichkeit und wird überall dort angewendet, wo regelmässige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind.”

Foram esses erros e preconceitos morais que levaram o humano ao sofrimento ao mesmo tempo em que ergueram o homem acima da natureza (*cf.* A 424):

Devido a *erros* quanto a sua origem, seu caráter único, seu destino, e a *exigências* estabelecidas com base nesses erros, a humanidade ergueu-se alto e sempre “superou a si própria”: mas devido aos mesmos erros apareceu no mundo uma indizível quantidade de sofrimento, perseguição mútua, suspeita, incompreensão e ainda maior miséria do indivíduo consigo e em si. Os homens tornaram-se criaturas *sofredoras* em consequência de suas morais (...). (A, 424)

Pelo jogo de forças em constante atrito, a vida revela o “**caráter geral do mundo**” que é “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (GC, 109). Ou seja, é a avaliação restrita do humano que cobre a vida de antropomorfismos, por meio dessas avaliações. Como a vida e a natureza são marcadas pela necessidade, a sua constituição são forças que se efetivam necessariamente, delas não se pode exigir que ocorram a não ser do jeito como ocorrem. A moral, entretanto, como um antropomorfismo, culpa a vida e a natureza, exigindo que nelas as forças se efetivem de outra forma. É isso o que a moral tem de antinatural.

O valor da vida é dado pelo próprio humano como instrumento dessa valoração e ele não existe *em si*: “o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (GC, 301). É essa a ideia que liga o tema da vida, portanto, ao perspectivismo em Nietzsche: não há nenhuma natureza em si, nenhum valor em si: tudo é doado, perspectivamente, pelo próprio humano. Como “homem contemplativo” o “homem” superior, se faz um espectador da natureza e esquece que ele é também o seu criador e autor (GC, 301), distinto que está do “ator desse drama” que é o “homem” de ação.

Como construção perspectiva, todo conhecimento é algo meramente útil para a vida, mas sempre um novo erro:

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimentos e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento: entre as condições para a vida poderia estar o erro. (GC, 121)

Com isso, observa-se que a definição de vida em Nietzsche diz respeito à sua **relação com o conhecimento**. No parágrafo 110 de *A Gaia Ciência* Nietzsche apresenta o seu argumento a respeito dessa relação, mostrando que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu carácter de condição para a vida”. A antiguidade do conhecimento está no fato de ele recolher os impulsos mais antigos que religam o humano à natureza. A incorporação da verdade à vida passa a ser a questão mais importante do experimento porque nela reside o problema da relação e da utilidade do conhecimento: “a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (GC, 110).

Nietzsche, nessa passagem, afirma que todo conhecimento até agora não passou de erros de avaliação e julgamento da vida – erros desfavoráveis à vida:

durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie (...). Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até ser tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. (GC, 110)

Esses erros fundantes carregam a semente da negação da vida porque não se reconhecem como erros. A diferença entre eles e as demais avaliações perspectivas da existência é sua crença na certeza, que tanto mal fez, em termos morais, à “humanidade”. Por eles, o conhecimento se tornou algo contrário à vida, algo negador das forças vitais porque a razão foi erguida acima da natureza.

O pensador é o personagem que coloca em xeque a relação entre conhecimento e vida por causa de seu “impulso para a verdade”, ou seja, a sua tentativa de separação do que é verdadeiro, faz com que se trave a “primeira luta” entre a vida e o conhecimento, ao contrário do que ocorrera no passado, entre os eleatas, exemplifica Nietzsche, quando o conhecimento era associado também aos erros, às ilusões e às inverdades que caracterizam a vida. A busca da verdade como distinção do erro levou, então, à primeira luta entre o conhecimento e a vida: ao conhecimento se reservou a posse da verdade, à vida a ilusão e o erro (representado pelos sentidos, pelo corpo, pelo terreno e natural). Os gregos sabiam

que o erro e a verdade são parte da vida e puderam incluir esses opostos, incorporá-los. É essa, pois, a tentativa de Nietzsche implementada como *experimento*: nele o conhecimento voltaria a incluir o ilógico e ilusório. Essa é a característica que religa o conhecimento à vida e faz da ciência-filosofia nietzscheana uma *gaia ciência* – porque nela persiste a marca da “incorporação”, ou seja, a inclusão dos opostos verdade-erro como parte constituinte da vida. A vida se expressa num “mundo de perigos e vitórias”, jogos e danças cuja efetivação se dá de forma ilógica e se expressa também como inverdade, pelo jogo das forças.

Afirma Nietzsche: “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento para a lógica. (...) por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’”. (GC, 111). Então, a lógica e o pensamento do igual aparecem conectadas a partir de um erro da razão. Contra isso Nietzsche explicita o olhar para o múltiplo, para as “múltiplas sucessões” enquanto os pensadores tradicionais da ciência, pretendendo explicar o mundo, viam meramente “causa e efeito” (GC, 112). Mas “essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes”. Além disso, “um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade” (GC, 112).

No § 324 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche dá vazão a essa decisiva afirmação com as palavras de um entusiasmado descobridor:

In media vita. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e jogos. **“A vida como meio de conhecimento”** [*Das Leben ein Mittel der Erkenntnis*] – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?

A vida mesma é a experiência do conhecimento. Para o filósofo crítico da razão, a vida se apresenta como a matéria do conhecimento e todo conhecimento um sintoma (escasso) das vivências. Assim, a vida é, a um tempo, para Nietzsche, o meio, o mecanismo, o instrumento e o objeto do conhecimento. É ela que possibilita sempre um novo aprendizado e é nela que se efetiva o conhecimento derivado das experimentações. E vida é guerra constante, ininterrupto fluir de energias e forças em contraste e conflito. Como espaço experimental ela não pode ser vista como “fatalidade”, “dever” e “trapaça”, mas como oportunidade de conhecimento e, conseqüentemente, como algo a ser desejado alegremente (danças e jogos são sinais metafóricos dessa afirmação do acaso, como se verá no último capítulo desse trabalho). É assim que, nesse momento, a ideia da vida como jogo, presente desde os primeiros escritos nietzscheanos, é associada à noção de vida como experimento.

Cada vez mais, quanto mais o homem é desenvolvido, mais ele percebe o movimento, a agitação e o acontecimento. Ao homem menos desenvolvido, a maioria das coisas parece fixa, não apenas as opiniões e os costumes, mas também as fronteiras, a terra, o mar, as montanhas, etc. Somente em poucos os olhos conseguem captar o que se movimenta. (...) Por isso, a crença nas coisas transformou o homem em algo tão imperturbavelmente fixo, como sua crença na matéria. Mas não há coisas; tudo flui – assim julga a inteligência, embora o instinto a contradiga a todo instante. (KSA 8, 23 [26], de 1876-1877, p. 413)⁵⁰

Nietzsche é claro: em contraposição a Platão tenta mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito) mas no que é, justamente, passageiro. Captar a mudança é algo que só é possível aos olhos de poucos, esses “homens desenvolvidos” (*entwickelter*).

Por isso, afirma Nietzsche, a “vida é uma mulher” (GC, 339) cuja beleza precisa ser conhecida pelos “felizes acasos” que, assim como todas as coisas grandiosas, mantém sempre algo oculto e não se deixa ver tão facilmente. A posse da verdade como convicção se tornará, então, a maior inimiga da vida. É preciso mudar de opinião, ser infiel a si mesmo, reconhecer que “você é sempre outro” (GC,

⁵⁰ “Immer mehr, je entwickelter der Mensch ist, nimmt er die Bewegung, die Unruhe, das Geschehen wahr. Dem weniger entwickelten scheint das Meiste fest zu sein, nicht nur Meinungen, Sitten, sondern auch Grenzen, Land und Meer Gebirge usw. Das Auge entschließt sich erst allmählich für das Bewegte. Es hat ungeheure zeiten gebraucht, um das Gleichbleibende. Scheinbar Dauernde zu fassen, das war seine erste Aufgabe, schon die Pflanze lernte vielleicht an ihr. Deshalb ist der Glaube an ‘Dinge’ dem Menschen so unerschütterlich fest geworden, ebenso wie der an die Materie. Aber es giebt keine Dinge, sondern alles fließt — so urtheilt die Einsicht, aber der Instinkt widerspricht in jedem Augenblick.”

307), negar o que se foi e o que se pensou no passado para que enfim, se possa efetivamente viver: “nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!” (GC, 307). Como expressão da vida, o conhecimento precisa matar as opiniões e anular as máscaras com as quais um indivíduo se apresenta, já que elas revelam as vivências próprias de um instante que não existe mais. A sempre “nova vida” faz necessário sempre um novo conhecimento. Em termos relacionais, como se verá adiante, é preciso que também na amizade se aceite a ideia de infidelidade, de rompimento e de perda, pois uma relação guiada pelo *pathos* favorece a vida e exige o desprendimento e a negação constante do que se amou no passado e que no presente não tem mais valor ou sentido, dadas as mudanças nas vivências.

1.1.2 A noção de natureza

Como já se prenunciou acima, para Nietzsche a ideia de natureza está marcada pela concepção de um caráter ilógico, necessário, ocasional e relacional de todas as forças, caracterizadas pela vontade de poder. Em *A Gaia Ciência*, 115, Nietzsche critica a ascensão do “homem” como distante da natureza, segundo “características inventadas” por si para si mesmo, numa “falsa hierarquia” em “relação aos animais e à natureza” criada pelo humanismo. O primeiro parágrafo do quinto *Prefácio* explicita de forma contundente a crítica a determinada concepção de humanidade que distancia o humano da natureza:

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriamente chamadas ‘humanas’ cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras. (CP, *A disputa de Homero*)

Segundo o autor, excluindo-se os erros de interpretação, “exclui-se também humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’”. Nota-se, portanto, como a ideia de natureza é apontada como contraposta ao humanismo que colocou o “homem” acima de todas as demais criaturas, fim em si mesmo devido à posse da racionalidade. O tema volta no parágrafo 155 para explicitar a diferença entre os

modernos e os gregos, já que os primeiros buscam a “*grande natureza*” e “os grandes seres humanos” nela inseridos. Assim, a noção de natureza não estaria ligada a uma visão antropomórfica amplamente criticada por Nietzsche (cf. GC, 225), mas também não seria aquela visão da natureza como uma propriedade pura da realidade, visão que teria fundado a tentativa da razão moderna de descobrir a “natureza” doando-lhe uma racionalidade e um ordenamento. Trata-se de dois erros (preconceitos) erguidos a partir do próprio humano que se distancia do natural, reduzindo-o e recortando-o através da moral, da religião e da metafísica. Essa visão antropocêntrica fez dos filósofos os “caluniadores da natureza” (GC, 294), já que chamaram de natural aqueles pendoros que considerados maus e com isso geraram uma “grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza”. Ora, diz Nietzsche nesse parágrafo 294, a nobreza está na entrega à natureza com “graça e despreocupação”, já que ela é o campo das forças abertas, abundante e rigorosamente trágica no qual o humano está integrado: “um investigador da natureza deveria sair do seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (GC, 349). Em *A Gaia Ciência* o filósofo alemão adverte: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza”, combatendo a tese do mecanicismo moderno. E termina perguntando: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC, 109).

Os dois preconceitos em relação à natureza são apontados como “sombras de Deus” sob as quais se erguem as ciências naturais (e todas em geral). Em *Humano, Demasiado Humano*, 37, se lê: “Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*.” Isso porque o “ilógico” e o sem sentido da natureza é o material do qual o pensador retira a sua criação, o que dá à noção de natureza um caráter artístico; e isso também porque a própria natureza humana não pode ser “transformada numa natureza puramente lógica”, sob o custo de “perder” muito da sua riqueza: o fundo ilógico da natureza deve ser levado em conta para a compreensão do humano: ele não é só racionalidade – aliás, a parte consciente, não passa da parte mais fraca daquilo que forma a condição humana.

Essa mesma valorização do ilógico da natureza como necessidade está expresso no fragmento do verão de 1876, que diz: “De vez em quando o homem necessita voltar à natureza, quer dizer, à sua ilógica atitude *primitiva* para com as coisas. Daí procedem seus melhores impulsos”⁵¹ (KSA 8, 17 [2], p. 296). Aquilo que é praticado como *gaia ciência* é uma estratégia contra o processo de sacralização e racionalização da natureza, que se revelam nas identificações de regras, leis ou divindades, tentando “imprimir uma regularidade que ela não tem” em “benefício do homem”. Todas as religiões entendem mal a natureza porque tentam legislar e ordenar aquilo que nela não pode ser entendido como tal, posto que se trata de um fluxo ininterrupto e ilógico. Enfim, ao contrapor a moral à natureza, Nietzsche se refere àquilo que é, justamente, imoral na natureza, ou seja, que é contrário ao processo de representação da moralidade que tem Deus como o seu ápice. Em 1887 o filósofo escreve a esse respeito: “A natureza: ou seja, ousar ser tão imoral quanto a natureza” (KSA 12, 10 [53], p. 482). Aí se fala de uma natureza como desprovida de racionalidade e mesmo de virtude e por isso mesmo, mais estimada. Estar próximo da natureza, assim, é estar distante da moral vigente e ser considerado um “criminoso” – essa é a condição dos “*großer Menschen*”.

Enfim, também a natureza, assim como a vida em geral, está marcada pelo acaso e não pode ser definida a partir do reino dos fins ou mesmo da vontade:

Habituo-nos a pensar em dois reinos, no reino dos *fins* e da *vontade* e no reino dos *acazos*; nesse último as coisas ocorrem sem sentido, vêm e vão sem que alguém possa dizer: Por quê? Para quê? – Nós tememos esse poderoso reino da imensa estupidez cósmica, pois geralmente o conhecemos quando cai naquele outro mundo, o dos fins e intenções, como uma telha cai do telhado, matando-nos uma bela finalidade. Esta crença nos dois reinos é um romantismo e uma fábula antiquíssimos: nós, inteligentes, com nossa vontade e nossos fins, somos irritados, atropelados, muitas vezes pisoteados até a morte pelos gigantes estúpidos, mais que estúpidos, que são os *acazos* (...) (A, 130)

Nietzsche explicita nesse fragmento a ideia de que o acaso sempre é entendido a partir do dualismo, como se o humano vivesse agarrado às finalidades e visse o acaso como um perigo para esse reino que tenta ver em tudo um sentido teleológico. O acaso é mal interpretado. A ideia de acaso em Nietzsche é uma idéia que pressupõe uma liberação desse dualismo por uma “naturalização”. A imagem

⁵¹ “Von Zeit zu Zeit bedarf der Mensch wieder der Natur d. h. seiner unlogischen Urstellung zu den Dingen. Daher rühren seine besten Triebe.”

metafórica do gigante não poderia ser mais apropriada: o acaso é muito mais forte e poderoso do que a finalidade e mesmo aquilo que se chama de finalidade e razão não passam de sombras desses gigantes. Só nomes vazios nascidos das tentativas de compreensão do mundo. A natureza traduz o mundo como jogo:

“Então há apenas um reino, o dos acasos e da estupidez?” – devemos acrescentar: sim, talvez haja somente um reino, talvez não exista vontade nem finalidade, e nós apenas as imaginamos. As mãos férreas da necessidade, que agitam o copo de dados do acaso, prosseguem jogando por um tempo infinito: *têm* de surgir lances que semelham inteiramente a adequação aos fins e a racionalidade”. (A, 130)

Nesse mundo escondido sob a noção de natureza, tudo não passaria de um “jogo da necessidade” recoberto com as falsificações e a ordenação imaginada pelo humano, anão do conhecimento, que vê vontade, finalidade e racionalidade onde nada disso existe. Qualquer conhecimento aí, não poderia passar de mera perspectiva.

Mais uma vez, os gregos aparecem a Nietzsche como aqueles que souberam o que é a natureza e aprenderam com isso a viver próximos dela, confirmando o seu olhar perspectivo que confundia o que via em si com o que via na natureza: “como viam os gregos de forma diferente a natureza (...). como devia ser diferente e bem mais próxima dos homens a natureza, pois a seus olhos as cores humanas predominavam também na natureza!” (A, 426) Vendo e pintando a natureza com as cores humanas, os gregos como coloristas, expressam o humano como parte da natureza e não como algo separado dela como quer a filosofia moderna. Os próprios deuses gregos não são mais do que o resultado desse “*fruir* a visão da existência” como encanto e harmonia de cores entre o homem e a natureza.

1.1.3 Experimentalismo e perspectivismo: vida como critério de avaliação moral

As noções de vida e natureza são, como se viu, as bases para a noção de experimentalismo, já que expressam uma visão que liga a vida ao conhecimento. Assim, ainda é preciso discutir como o experimentalismo se liga à noção de perspectivismo, já que o primeiro conduz ao “caráter perspectivo da existência” (GC, 374), ou seja, a prática da filosofia experimental conduz à visão perspectivista da existência, já que pela primeira, chega-se às coisas humanas e por elas, à *falsidade*

dos juízos cuja pretensão é doar à realidade algum caráter de estabilidade. Assim, o que se chama de perspectivismo em Nietzsche pode ser entendido como uma derivação e um complemento resultado da prática experimental enquanto procedimento filosófico. Em outras palavras: o perspectivismo se constitui como o alicerce daquilo que Nietzsche pratica como experimentalismo.

O uso do termo perspectivismo está convencionado entre a maior parte dos comentadores e intérpretes da filosofia nietzscheana e tem legitimidade na própria obra do filósofo alemão, na qual aparece em quatro passagens: GC, 354; KSA 12, 7[21], de 1886-1887, p. 303; KSA 12, 7[60], de 1886-1887, p. 315 (talvez seja a mais relevante das passagens, na qual Nietzsche associa o *Perspektivismus* à interpretação e à existência de “inumeráveis sentidos” para o mundo); e ainda em KSA 13, 14[186], de 1888, p. 376). Entretanto, o termo não é apresentado propriamente como uma “doutrina” ou mesmo como uma “teoria”. Ainda assim, é possível ligar essa noção a três perspectivas de interpretação: um conhecimento perspectivo (GC, 233), num sentido epistemológico; uma moral perspectiva (KSA 11, 26[178], de 1884, p. 196), num sentido ético; e, mais radicalmente, um caráter perspectivo da própria existência (GC, 374), num sentido “ontológico”. Todas essas possibilidades se articulam e remetem à vida enquanto experimentação e à ligação entre o perspectivismo e o experimentalismo de Nietzsche. Ainda que muito próximas, essas duas noções adquirem significados diferentes, já que o experimentalismo é o “procedimento” usado pelo filósofo do perspectivismo, ou seja, ele se funda num procedimento que nasce da afirmação das múltiplas perspectivas como possibilidade de conhecimento.

Para Nietzsche, o perspectivismo é a condição da própria vida e de todos os processos de valoração nela implementados, inclusive e principalmente as valorações morais:

Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva (...) [e deve aprender que] a própria vida é *condicionada* pela perspectiva. (HH I, *Prólogo*, 6)

Porque compreende a própria vida, o conhecimento e a própria moralidade como perspectiva é que a filosofia de Nietzsche se abre para as várias experiências como forma de captar esses *sentidos possíveis*. O termo *perspectivismo* remete primeiramente às várias nuances de uma mesma “visão”, ou seja, uma forma de

expressão que se dá a partir de *relações* que se interconectam para expressar algo sempre a partir de um lugar específico: algo ou alguém que olha. Nesse sentido, perspectiva remete a um olhar parcial e recortado, ainda que seja abrangente e relacione vários olhares, ela sempre se apresenta como limitada por deixar de lado outras tantas possibilidades e aspectos que não são “vistos”. É isso o que faz da perspectiva, além de um olhar limitado, também um olhar limitante, porque deforma e altera a condição de visão, falsificando e conformando o objeto da visão às capacidades interpretativas e sensoriais do olho que olha. Como tal, há inúmeras possibilidades de olhar (a multiplicidade está implícita no que é perspectivo) e todos os olhares são deformadores e nascem a partir das relações que o olho estabelece para ver. Essa metáfora visual remete, portanto, às várias alternativas de interpretação do mundo em seu aspecto aparente, sempre carregado de expectativas e probabilidades não de todo decifradas.

Como tudo é perspectivo, então as experiências efetivam-se como a forma de acesso às perspectivas e ao mesmo tempo, elas estão condicionadas pelo perspectivismo, representando a abertura existencial para as “infinitas possibilidades” interpretativas. É o perspectivismo que radica as experiências estruturais do indivíduo nietzscheano (principalmente no que diz respeito à sua formulação do “homem forte” como a situação dos indivíduos autoafirmados) efetivadas, principalmente, através da moralidade.

Essa noção está arrolada pelo reconhecimento de que “a meta mais importante da humanidade quiçá seja medir o valor da vida e determinar corretamente a razão porque ela existe”⁵² (KSA 8, 20 [12], de 1876, p. 365), mas que para isso seria necessário o surgimento de um “intelecto supremo” capaz de medir o valor da vida, o que significa ser capaz de medir o valor dos valores. No entanto, como já se viu, esse intelecto supremo, ao avaliar, se dá conta de que tudo é avaliação e que a vida é o critério dessas avaliações, aquele que não pode ser avaliado a não ser que esse intelecto se coloque fora da vida. Por isso, na tentativa de “medir” o mundo, o “homem” não o faz a não ser como “equivoco” e “engano” (interpretação e avaliação), já que esses resultados (as medidas estabelecidas) são originários da “prisão dos sentidos”. Essa idéia aparece em *Aurora*, 117:

⁵² “Es ist vielleicht das wichtigste Ziel der Menschheit, dass der Werth des Lebens gemessen und der Grund, wesshalb sie da ist, richtig bestimmt werde.”

Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, nos quais, como entre muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que medimos o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” e tudo, tudo em si é erro!

Nietzsche não poderia ser mais claro a respeito do seu perspectivismo, já que todas as medições (percepções) do mundo feitas pelo humano, esse que mede mas como erro, não passam de resultado das experiências e emoções que fazem essa “vida média humana” alocada no espaço minúsculo da vida como entre muros de uma prisão – os sentidos. Em um fragmento de 1886-1887 (KSA 12, 7 [60], p. 315) Nietzsche é explícito a esse respeito: “São as nossas necessidades que interpretam o mundo: os nossos instintos, os seus prós e os seus contras. Cada instinto é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva, que gostaria de impor como norma aos restantes instintos”⁵³. Ainda em outro fragmento do outono de 1881, Nietzsche escreve:

Todo esse mundo que realmente nos importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossos desejos, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições – todo esse mundo foi *criado* por nós *homens*, e nos *esquecemos* disso, de modo que posteriormente inventamos um criador próprio para tudo. Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, é a poesia originária da humanidade, e já os animais começaram a compô-la. **Isso** nós *herdamos* de uma só vez, como se fosse a própria realidade. (...) ⁵⁴ (KSA 9, 14 [8], de 1881, p. 624)

Como “poema originário”, o mundo é uma construção do próprio humano e dos animais em geral. O radicalismo do perspectivismo de Nietzsche contraria-se nesse fragmento com a idéia de um Deus criador: agora, não mais um Deus cria o mundo, mas o próprio humano, como uma poesia nascida da intuição da própria humanidade e herdada “como se fosse a realidade”. E trata-se de um gesto que traz felicidade ao criador, cuja expressão máxima é a devoção e o amor à criatura: “Todo

⁵³ “Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine. Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.”

⁵⁴ “Diese ganze Welt, die uns wirklich etwas angeht, in der unsere Bedürfnisse Begierden Freuden Hoffnungen Farben Linien Phantasien Gebete und Flüche wurzeln — diese ganze Welt haben wir Menschen geschaffen — und haben es vergessen, so daß wir nachträglich noch einen eigenen Schöpfer für alles das erdachten (...)”.

esse mundo que criamos, oh, como o amamos! Tudo o que poeta sente perante a sua obra não é nada perante as inúmeras emanações de felicidade que os homens sentiram em tempos imemoráveis, quando *inventaram a natureza*⁵⁵ (KSA 9, 14 [9], de 1881, p. 625). Por isso, o perspectivismo deve ser entendido como uma doutrina que se contrapõe à fé cristã e que traz uma felicidade criadora ao humano (é bom lembrar que esse fragmento está entre os preparatórios de *A Gaia Ciência*, nos quais Nietzsche expressa o “monstruoso acontecimento” da morte de Deus). Negá-la, como o faz o cristianismo, é cultivar o mal-estar e o desprezo.

Qualquer idéia que tente fixar um sentido e um objetivo para a vida não passaria de engano e erro, portanto. Esse é o engano da moral e da razão a respeito da vida, porque ela

omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno. (HH I, 16)

A pintura (a realidade da vida e das experiências humanas) não é algo fixo que poderia ser captado pelo intelecto de forma rígida. Ao contrário, o mundo está em constante vir-a-ser. E mais: o humano é o colorista, ou seja, é a partir de suas perspectivas de avaliação que os fenômenos aparecem enquanto tal. Tem-se então, que o mundo é visto de forma perspectiva (porque está em constante transformação) e o próprio conhecimento é entendido enquanto tal. Como consequência, “(...) das mãos dos maiores pensadores-pintores não saíram nunca mais que quadros e quadrinhos *de uma* vida, a saber, de sua vida, e nada mais era possível”. (OS, 19)

Dada a característica da vida, o que se chama de “conhecimento” não passaria, para Nietzsche, de processos de fabulação e hipótese que não guardam nenhum sentido único, mas múltiplas possibilidades de interpretação, conforme ainda a mesma passagem: “Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tenha em geral algum sentido, o mundo é cognoscível, mas é diferentemente interpretável, não tem qualquer sentido por trás, antes inumeráveis sentidos – ‘perspectivismo’”. Nietzsche

⁵⁵ “Diese ganze Welt, die wir geschaffen haben, oh wie haben wir sie geliebt! Alles was Dichter empfinden gegen ihr Werk, ist nichts gegen die zahllosen Ausströmungen des Glücks, welche die Menschen in unvordenklichen Zeiten empfunden haben, als sie die Natur erfanden.”

se empenha em guardar uma possibilidade de conhecimento do múltiplo e instável pela via da emissão de provisórias interpretações de sentido de acordo com as necessidades individuais cuja efetivação está carregada de interesses e forças súbitas. É assim que os “realistas” cujo amor à “realidade” é cego e circunspeto, são criticados pelo filósofo de *A Gaia Ciência*: “Não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios” (§ 57).

Como filósofo do perspectivismo, Nietzsche sabe que o “nome” dado pelo intelecto às coisas não passa de um engano, mas é esse processo de *nomeação* que interessa ao conhecimento, ou seja, como as avaliações da realidade são efetivadas:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele -, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se uma essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*” [*Wirklichkeit* - aquilo que é efetivo⁵⁶]. Somente enquanto criadores podemos destruir! (GC, 58)

Cada “coisa” do mundo não passa, portanto, de um amontoado de sequelas deixadas por outras forças sobre um “corpo” qualquer. É esse jogo com o exterior, com o que é aparente, que na maior parte das vezes é captado como uma essência das coisas. Somente vendo esse gesto criador de todas as coisas umas sobre as outras é que o conhecimento se efetiva – e não mais como processo de compreensão, mas de criação. E como criador, o indivíduo do conhecimento é também um destruidor, porque ao evocar as “sequelas” de umas coisas sobre as outras, ele acaba por destituí-las de seu poder de essência.

Em um dos textos mais significativos sobre o seu perspectivismo (*A Gaia Ciência*, § 374, intitulado *Nosso novo “infinito”*) Nietzsche apresenta os baldrames da sua “filosofia perspectivista”, aquela que delinea, justamente, os limites da

⁵⁶ Nietzsche, provavelmente como herança de Schopenhauer (cf. MVR, I, 4) trabalha com a distinção corrente na língua alemã entre *Wirklichkeit*, derivado de *wirken*, que denota o que é *efetivo*, o que *faz-efeito*; e *Realität*, que tem uma origem latina. Ao criticar, por exemplo, nessa passagem os filósofos que acreditam numa *efetividade*, verifica-se uma nítida referência ao texto schopenhauriano que afirma a realidade como resultado (um *fazer-efeito*) do sujeito, sua representação.

“clausura” de todas as interpretações ao âmbito humano-terreno (antagônico ao da metafísica) que, paradoxalmente, abre um “novo infinito” de possibilidades interpretativas⁵⁷. Esse texto evoca, sobretudo, a ideia de que a “teoria” perspectivista de Nietzsche está regulada por uma visão “ontológica” e não apenas “epistemológica”, ou seja, ela remete não apenas à impossibilidade de que o sujeito conheça a verdade sobre o mundo, mas à própria ausência de verdade (como algo fixo), já que também o mundo se apresenta como jogo de perspectivas e, como tal, provisório e mutável. Por isso o perspectivismo abre para a compreensão interpretativa da pluralidade das várias experiências que formam aquilo que se deduz como “realidade” - e que não passa de uma falsificação, com uma cota reduzida ao momento das suas forças constituintes e às necessidades do intérprete que as analisa⁵⁸.

O “infinito” torna-se, assim, a palavra-chave para a compreensão do perspectivismo nietzscheano. Isso porque o mundo só se torna “infinito” (*Unendliches*) e aberto, na medida em que lhe é reconhecido a fecundidade das várias interpretações possíveis: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*”. (GC, 374). Note-se a exatidão da expressão: as interpretações não são apresentadas como algo exterior ao mundo (como atividade de um sujeito consciente, por exemplo), mas, ao contrário, como atividade encerrada pelo próprio mundo. É dele a característica interpretativa e não de um ser que interpreta. Contra o mimetismo da filosofia tradicional, Nietzsche oferece a “possibilidade” das várias interpretações do indivíduo artístico.

⁵⁷ Nas palavras de António Marques (1989, p. 65), poder-se-ia apontar três características dessa filosofia a partir do fragmento citado: “a) o caráter, por assim dizer, ilimitado e ‘acêntrico’ de um ‘sistema’ perspectivista; b) a impossibilidade de uma *perspectiva* sobre todas as outras perspectivas, isto é, a impossibilidade de uma inteligência, um espírito ou um sujeito poder conhecer ou representar sem as categorias específicas e condicionadas, quer pela experiência, quer pelo processo filogenético; c) o contrasenso de se imaginar algo de inatingível pelo nosso de conhecer [*sic*], uma espécie de ‘sentido oculto’ que deveríamos supor dada a limitação intrínseca do modo de ser perspectivista”. António Marques, entretanto, reserva-se a uma interpretação epistemológica do perspectivismo nietzscheano, ligando-o à continuação do projeto crítico kantiano. Essa interpretação, a nosso ver, não leva em conta a noção “ontológica” presente a “filosofia perspectivista” de Nietzsche.

⁵⁸ É bom lembrar que essa é a temática do proeminente capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula (História de um erro)*, no final do qual Nietzsche registra: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” E ao final, acrescenta em referência ao “Meio-dia”: “INCIPIIT ZARATUSTRA”, ligando a mensagem de Zaratustra ao “ponto culminante” no qual a humanidade recupera a sua visão clara a respeito da “realidade”.

Essa *poiética* do humano não pode levar, adverte Nietzsche no final do mesmo parágrafo, à nova “divinização” desse mundo aberto e “desconhecido” (*Unbekanntes*). Essa nova “verdade” não pode ser reconhecida como verdade dogmática – erro ao qual se renderam alguns intérpretes que buscaram no texto nietzscheano algum novo fundamento metafísico. Nietzsche é claro: “Mais uma vez nos acomete o grande tremor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como ‘o ser desconhecido?’” (GC, 374). É preciso resistir à tentação de fazer da afirmação do perspectivismo mais uma verdade absoluta, divinizada, levada à perda de sua *perspectiva*.

A crença no permanente aparece assim, não só como uma falsidade, mas como uma corrente que interdita o processo criativo característico da própria vida, a não ser que se reconhecesse que o permanente só o é como provisório, o que não é o caso. A existência repousa eternamente de forma estéril em erros fixos da razão: essa tem sido a negatividade imposta à vida pelos dogmatismos, idealismos e teleologismos das filosofias e religiões ocidentais que pregam o caráter apriorístico⁵⁹ do conhecimento e nele fundam a própria moralidade.

O conhecimento tem um caráter interpretativo e arbitrário que garantem, por isso mesmo, o crescimento e a abundância da vida. Esse caráter precisa ser reconhecido, ao custo de perder-se a legitimidade das interpretações. E é nele, ou seja, numa visão perspectiva da vida, que Nietzsche encontra as bases da sua crítica à moralidade, ao denunciar o seu ficcionismo de suas bases metafísicas.

O conhecimento pode significar também, ambigualmente, na medida em que essas interpretações se cristalizam, a negação da vida. Ou – o que é resultado disso – a própria consciência que se apresenta como a detentora do poder de conhecimento, não passaria de uma crença na fraqueza e no erro e é nesse processo que se geram os erros da razão tão corrosivos à vida, conforme os apontados acima do ponto de vista da moral. Em outras palavras, a *pequena razão* que cristaliza por engano e soberba (*cf.* VM, 1), generaliza e vulgariza aquilo que é rico e exuberante:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos

⁵⁹ “(...) Numa palavra, este princípio a priori é uma peça de mitologia original – nada mais [*Kurz, dieser Satz a priori ist ein Stück Urmythologie — nichts mehr!*]” (KSA 9, 12[63], de 1881, p. 587).

nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo (...) (GC, 354)

Tudo o que se apresenta a partir do que é consciente – e portanto, supérfluo e fraco - pode ser também sintoma de negação e embotamento daquilo que cada indivíduo tem de individual, já que, retomando nesse fragmento uma das teses de *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma a consciência como resultado da necessidade da comunicação e, portanto, do instinto de socialibilidade: “apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si” (GC, 354). Se a consciência é algo gregário, apenas inventada como utilidade, ela não pode contribuir em nenhuma medida para o autoconhecimento humano. Se ela “não faz parte realmente da existência individual do ser humano” então, ao ser usada para revelar pretensa *identidade* do humano, ela acaba por distanciá-lo de si mesmo: “(...) cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’”. Toda a singularidade das infinitas possibilidades que caracterizam as ações humanas como resultado ocasional dos impulsos e das múltiplas aberturas do mundo do devir, são suplantadas pela consciência.

Esse “instinto do medo” (GC, 355) frente ao que é diverso e grandioso no mundo do devir que se revela na constante condenação dos impulsos (a natureza no humano), faz com que o humano tente encontrar na própria consciência a segurança aspirada: “que o método exige, por exemplo, que se parta do ‘mundo interior’, dos ‘fatos da consciência’, pois este é o mundo *mais familiar para nós!* Erro dos erros! O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’...” (GC, 355). O processo de conhecer está posto aqui como a capacidade de manutenção do problemático e do alheio e não como busca pela segurança e conforto do já habitual - isso não é conhecer, mas mero instinto de adaptação. Poderíamos passar sem ela: “agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento” (GC 354).

O aprisionamento dentro do “círculo concêntrico” (*concentrischer Kreis*) dos sentidos faz ver que, de um lado, não é “possível” ao humano “ultrapassar” o limite

da vida, ou seja, qualquer invenção ultramundana estaria desautorizada; e de outro, que todas as medidas são resultados “da quantidade de experiências e emoções que nos são possíveis em média” (A, 117). E isso também em relação “às demais criaturas”, que nada mais são do que aquilo que nós, equivocadamente, medimos sobre elas (incluindo o próximo, compreendido apenas a partir de suas “fronteiras”, cf. A, 118). Não à toa, os parágrafos 117, 118 e 119 de *Aurora* se apresentam intimamente ligados, tendo como pano de fundo a noção de *Erlebnisse* (vivências), usada como denúncia da incompletude da visão do indivíduo sobre si mesmo – e articulando a noção de experimentalismo à de perspectivismo: “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser.” (A, 119)

O experimentalismo e o perspectivismo caracterizam-se como proventos da tentativa de fazer da ciência o mecanismo, o instrumento, o meio⁶⁰ capaz de derrubar o engano metafísico que pretende, de um lado, medir além do possível e, por outro lado, reconhecer essa medida como absoluta, como verdade irrepreensível. Ora, o que Nietzsche faz então é, primeiro, explicitar o limite dessas avaliações (todas restritas ao campo corporal) e, segundo, reconhecer que elas não passam de interpretações perspectivas (e, portanto, não podem ser entendidas a não ser como erro). O experimentalismo, então, é aquele que possibilita o acesso à “terra” (o lugar do limite e do erro) e assim, permite a conclusão de que todas essas medições (inclusive e principalmente as ultramundanas) têm uma “história” nos processos fisio-psicológicos de seus engendrados, aprisionados em seus “círculos concêntricos” próprios.

Todavia Nietzsche demonstra a radicalidade de seu perspectivismo, assinalando que, ao falar em experimentalismo como procedimento da ciência, tem em conta que o próprio procedimento científico também é um artifício de “andarilho”, ou seja, não é possível estabelecer para esse artifício qualquer sentido único. Isso deslegitima qualquer uso da expressão experimentalismo em Nietzsche a não ser como algo ligado de forma constituinte ao perspectivismo, porque não existe no

⁶⁰ Um fragmento póstumo do verão-outono de 1884 (KSA 11, 26[170], p. 194) explicita essa interpretação da ciência (e portanto do conhecimento) como um meio e até mesmo uma relação entre o que é útil: “a ciência – transformação da natureza em conceitos com o fim de dominar – faz parte daquilo que chamamos ‘meios’”. Todo conhecimento tem uma “utilidade”, é um “meio” de domínio sobre o desconhecido., uma tentativa de remeter o que é novo e desconhecido, ao que é velho e conhecido (o que aparece também em KSA 13, 14[142], de 1888, p. 143), fato que demonstra que Nietzsche jamais abandonara o procedimento experimental apreendido e formulado nesse segundo período de sua produção.

filósofo alemão nenhum conceito único do que seria esse procedimento. Em outras palavras, o que há de experimental nesse tipo de procedimento empregado pela ciência é a sua própria constituição, a qual nega qualquer hipótese de que ele conduza ao alcance de um verdadeiro saber. Ao contrário, o experimentalismo circunda e fecunda todo o procedimento filosófico-científico de Nietzsche, fazendo dele mesmo um experimento. É o que se expressa no § 432, de *Aurora*, intitulado *Investigadores e experimentadores (Forscher und Versucher)*:

Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas, sendo ora maus, ora bons para com elas e agindo sucessivamente com justiça, paixão e frieza em relação a elas. Esse homem dirige-se às coisas como policial, aquele como confessor, um terceiro como andarilho e curioso. Ora com simpatia, ora com violência se arrancará algo delas; a reverência ante os seus segredos leva adiante e à compreensão um indivíduo, indiscrição e velhacaria na elucidação de segredos fazem o mesmo por outro. Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus no conjunto.

Esse é o sentido da metáfora da sombra do andarilho, presente no segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*: como representação do que é “próximo” ela é o símbolo da perspectiva contrária à metafísica - aquela que privilegia o “distante”.

1.1.4 A filosofia da sombra: uma doutrina das coisas mais próximas

O experimentalismo de Nietzsche, entrecruzado pelo seu perspectivismo, destaca o caráter imanentista de todas as criações, valorações e conhecimentos – como um resultado da decifração do enigma da vida. Ao contrário do que aparece no primeiro momento de sua produção, agora Nietzsche desvela a realidade (empírica, física, histórica) com olhos de proximidade. Tudo adquiriu “novas plumagens”. Agora ele está mais próximo da vida: “É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde *estava* então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mundanas! de que magia e plumagem se revestiram!” (HH I, *Prólogo*, 5). Para Nietzsche, a sombra - símbolo do que é próximo e do que foi alijado do conhecimento na teoria platônica expressa no mundo das sombras da Alegoria da Caverna - representa o que é necessário tanto quanto a luz, como escreve na introdução ao *Andarilho e sua sombra*: “Saberás que

amo a sombra tanto como amo a luz. Para que haja beleza do rosto, claridade da fala, bondade e firmeza de caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz.”

Sombra e luz são alegorias do contraste, do que é tido como antagônico. Mas com os novos olhos (o olho é o que capta o contraste da luz/sombra e pela sua percepção o transforma em impulsos elétricos, criando as definições e contornos da realidade), Nietzsche vê a sombra como o símbolo do dia, da filosofia do dia, da filosofia da manhã. A sombra evita a noite porque ela a anula, condição essa que é partilhada com o andarilho: “Eu odeio o mesmo que tu odeias: a noite; amo os homens porque são discípulos da luz, e me deleita o brilho de seus olhos quando conhecem e descobrem, infatigáveis conhecedores e descobridores” (AS, *Introdução*; ver também § 8).

“Assim como o corpo projeta a sombra/ a alma projeta a luz;/ sombra todos têm,/ mas alma não”⁶¹. (KSA 8, 22 [126], de 1877, p. 402): Nietzsche explicita o sentido da metáfora da sombra como epifenômeno da luz. Por isso ela é o símbolo do que é próximo em sentido corpóreo-filosófico: assim como a sombra, o conhecimento é um epifenômeno do corpo, um sintoma daquilo que Nietzsche chama de *grande razão* (ZA, II, *Dos desprezadores do corpo*) e a alma também um epifenômeno do próprio corpo, nesse sentido: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão”. Como *grande razão* o corpo é o instrumento mais complexo das múltiplas pulsões vitais de todas as coisas e ele deve ser o lugar donde derivam as condições de veracidade das coisas e serve mesmo de definição para o humano: “O que é humano? (...) a resposta nietzschiana é peremptoria: é corpo ou, numa palavra, si, e nada além disso” (ONATE, 2003, p. 149). Ao perscrutá-lo, o indivíduo reconhece a falsidade dos juízos de valor universal e alcança a proibidade consigo mesmo.

Como o ponto nevrálgico a partir do qual Nietzsche se reconhece como distante dos metafísicos, a afirmação do “eu” como algo unívoco, não é entendida a não ser como uma ficção e essa crítica está ligada à sua concepção do corpo. A base desse distanciamento é a visão histórico-fisio-psicológica adotada e praticada por Nietzsche que faz ver que não existe, no indivíduo, qualquer dualismo entre o

⁶¹ “Wie der Leib den Schatten wirft / Wirft die Seele Licht/ Schatten haben sie allgesamt/ Seele aber nicht”.

corpo e a alma e sequer qualquer pretensão de unidade. Ao contrário do que acontece com o “eu”, uma ficção soberba inventada pela razão em contraste com o corpo e que servira de base para todas as morais até então, a análise nietzscheana conduz à fórmula do labirinto: “Se quiséssemos e ousássemos uma arquitetura conforme a natureza de nossa alma (somos covardes demais para isso!) – então o Labirinto seria o nosso modelo” (A, 169). O labirinto é o lugar de procura, da falta de meta. Como imagem do indivíduo, ele revela um complexo sistema que não pode ser reconhecido a não ser como tal, à imagem da narrativa mítica da obra de Dédalo, uma formação de paredes secretas e intrincadas que não têm outro sentido a não ser fazer perde-se a si mesmo, correndo o risco de ser devorado pelo monstro que o habita. Paredes que desorientam e se contrapõem às estruturas lineares e no qual, caso se deseje penetrar, necessita-se de uma estratégia (um fio de Ariadne - imagem frequente na obra nietzscheana e que será evocada nos dias que precederam o colapso final de Turim, quando talvez o filósofo tenha se sentido perdido no labirinto e próximo em demasiado do seu próprio Minotauro).

O corpo (*Leib*) como grande razão e como “fio condutor”⁶² traduz a dinâmica das pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) que caracterizam o fenômeno da vida em suas relações de poder. Ele é a metáfora mais clara de um *todo* que não surge como algo que se quis *a priori* de forma teleológica e que vem-a-ser a partir do jogo do acaso. Ao tempo em que recusa o dualismo, Nietzsche expande a noção de corpo para compreendê-lo como um “aglomerado” ampliado para além da matéria, mas que traduz também aquilo que antes se chamava de “espírito”, “alma” ou mesmo “razão”. Esses âmbitos não são mais do que partes do corpo, ou seja, o fenômeno múltiplo que caracteriza a corporalidade é muito mais amplo do que a visão prosaica que se fez do corpo até então e na qual se baseou a sua maledicência. Isso explica porque, para Nietzsche, a filosofia nasce de uma história fisiológica que é também uma história psicológica, ao tempo em que se compreende essa argumentação como mais um processo impetrado pelo procedimento histórico-psico-fisiológico.

O corpo é uma organização secundária, uma *consequência* do fenômeno primordial da multiplicidade das pulsões e serve de instrumento para a compreensão

⁶² Em KSA 11, 40 [15], p. 634, se lê: “Essencialmente, partir do corpo e tomá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite as observações mais claras”. (Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt).

do fenômeno vital. Nele a atividade da consciência, tida como a *pequena razão*, só pode ser entendida como uma parte, ou seja, algo limitado. O intelecto, como lugar, por exemplo, da memória, não passaria de um engano, já que o corpo guardaria uma força muito maior de lembrança: “todos os nervos, por exemplo, na perna, lembram-se de experiências anteriores. Cada palavra e cada número são resultados desse processo físico e se tornou firme em algum lugar dos nervos. Tudo o que se organizou nos nervos continua vivendo neles”⁶³ (KSA 9, 2 [68], de 1880, p. 4). Além disso, “o intelecto é a ferramenta do nosso instinto e nada mais (...)”⁶⁴ (KSA 9, 6 [130], p. 229). Ou seja, para a memória, o corpo e seus nervos têm um papel preponderante em relação à consciência, ela mesma um instrumento dos instintos.

A consciência é a responsável pela tentativa de doar um sentido único à vida, portanto, ela representa a razão dominadora, enquanto o corpo, ligado ao princípio não-teleológico (labiríntico) da vontade de poder, representa a força de proibidade que leva ao reconhecimento do devir. Por isso o corpo, enquanto *grande razão*, é mais “espantoso” do que a alma e para ele devem se voltar os filósofos que se interessem pelo auto-conhecimento, que não é outra coisa senão *Redlichkeit*.

Pelo fio condutor do corpo. – Admitindo que a ‘alma’ [*die Seele*] era um pensamento atrativo e pleno de segredos, dos quais os filósofos justificadamente apenas com relutância se separaram - talvez seja isto que doravante eles aprendem a trocar, contra outra coisa ainda mais atrativa e cheia de segredos. O corpo humano no qual ele revive reanima todo o passado mais remoto e mais próximo de qualquer ser orgânico; parece fluir por ele, dele e para fora dele uma corrente enorme e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’. (KSA 11, 36 [35], de 1885, p. 565)⁶⁵

Trata-se de recuperar certo “valor cognitivo” do corpo, como aquilo que é muito mais antigo do que as formas cognitivas da consciência (uma das acepções usadas por Nietzsche ao se referir a alma). A esse respeito, em outro fragmento póstumo de 1885 (KSA 11, 40 [28], p. 643), Nietzsche explicita a maior relevância

⁶³ “Alle Nerven z.B. im Beine, gedenken früherer Erfahrungen. jedes Wort, jede Zahl ist das Resultat eines physischen Vorgangs und irgendwo in den Nerven festgeworden. Alles was den Nerven anorganisirt worden, lebt in ihnen fort.”

⁶⁴ “Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr”.

⁶⁵ “Am Leitfaden des Leibes.— Gesetzt, daß ‘die Seele’ ein anziehender und geheimnißvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben — vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‘Seele’.”

das sensações do tato, enquanto reconhece como secundárias as da visão da linha e das figuras: “que possamos pensar sob a forma de imagens e sons, sobre isso não resta dúvida: e também é possível sob a forma de sensações de pressão”⁶⁶. O acesso a essas impressões e impulsos, faz com que o corpo apareça como merecedor de maior atenção por parte dos filósofos – o contrário do que ocorreu até então, quando a alma (consciência) ganhou mais importância. Sendo o tato a mediação mais direta entre o corpo e o mundo externo, é por ele que se manifesta e dele mesmo deriva a pluralidade de perspectivas que captam a realidade.

Como *grande razão* o corpo é o instrumento mais complexo das múltiplas pulsões vitais e por isso ele deve ser reconhecido também como o lugar donde derivam as condições de veracidade, já que ao perscrutá-lo, o indivíduo reconhece a falsidade dos juízos de valor universais e idealistas e alcança a proibidade consigo mesmo. O perspectivismo aparece como uma operação cognitiva submetida ao corpo enquanto lugar dinâmico das pulsões e da vontade de poder características da vida e, nesse sentido, distancia-se necessariamente da concepção tradicional de sujeito, ele mesmo uma invenção da *pequena razão*. O conhecimento não é mais característica de um sujeito pré-determinado e a ação não é mais resultado de uma intenção moral desse sujeito, mas articulações das forças que se efetivam no corpo em suas relações com o mundo, a partir da afecção primeira da sua *grande razão* em direção ao exterior e vice-versa. Atrás desses impulsos, insiste Nietzsche, não é necessário mais pensar a idéia de um sujeito *dono* do corpo: “evidentemente o intelecto é apenas um *instrumento*, mas nas mãos de quem?, certamente dos afetos: e estes são uma pluralidade, atrás da qual não é necessário colocar uma unidade; basta apreendê-la como regente”⁶⁷ (KSA 11, 40 [38], de 1885, p. 647).

Como mote da crítica ao primado da razão, o corpo é, para Nietzsche, o lugar privilegiado da experimentação consigo mesmo e só nele se alcança o conhecimento de si. Como *grande razão*, ele é o móvel privilegiado para a compreensão da noção de humano em Nietzsche, não mais o sujeito limitado à razão dominadora, mas o indivíduo probo e íntegro - não mais cindido (dividido)

⁶⁶ “Daß in Bildern, daß in Tönen gedacht werden kann, ist kein Zweifel: aber auch in Druckgefühlen. Die Vergleichung in Bezug auf Stärke und Richtung und Nacheinander, die Erinnerung usw.”

⁶⁷ “Ersichtlich ist der Intellekt nur ein Werkzeug, aber in wessen Händen? Sicherlich der Affekte: und diese sind eine Vielheit, hinter der es nicht nöthig ist eine Einheit anzusetzen: es genügt sie als eine Regenschaft zu fassen.”

pelos processos moralizantes dos idealismos vigentes na filosofia e na antropologia ocidental, mas aberto à multiplicidade das pulsões vitais.

O indivíduo, em seu corpo, é o criador de perspectivas. É ele quem garante riqueza simbólica e imaginária a todos os processos de emissão de “verdades”, que, enquanto criação, não passam de ajuntamentos e afluência de acordos provisórios de impulsos. Ou seja, o perspectivismo de Nietzsche remete a uma filosofia criativa, pressuposto da afirmação, ainda que provisória e limitada, do fenômeno da vida. O indivíduo não é mais o *animal racional*, mas o *animal criativo*: a partir de sua *grande razão* ele se entende como intérprete de *uma* verdade sobre o mundo e ao mesmo tempo, como resultado dela:

a verdade não é, por conseguinte, algo que pré-exista e que tenha de ser encontrado e descoberto, mas algo que importa *criar* [grifo meu] e que dá nome a um processo, ou melhor, uma vontade de dominação que, em si mesma, não tem fim: introduzir pela interpretação uma verdade é um processo *in infinitum*, uma determinação ativa, e não o tornar-se consciente de alguma coisa que seja “em si” fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para exprimir a “vontade de poder”⁶⁸ (KSA 12, 9 [91], de 1887, p. 383).

Enquanto tal, a verdade é uma invenção, uma criação do homem-artista e não uma “descoberta” de algo que se encontra já em potencial disponível à atividade racional do sujeito. Submetida à vontade de poder e radicalmente uma imposição dessa, a verdade deixa de ter um caráter dogmático, para estabelecer-se sob a égide do perspectivismo que afirma a capacidade criativa do indivíduo e passa a representar essas ficções úteis à vida das quais não se esquece que o sejam mas, ao contrário, mantém-se nisso como condição de que a vida se flexione ao infinito, em sempre novas interpretações de verdade.

Assim, o sujeito crepuscular em Nietzsche não é apenas o “sujeito epistemológico” que, pela impossibilidade de dizer ou pensar algo sobre o mundo, se vê em seu limite; mas o “sujeito ontológico”, aquele que, sendo partícipe do mundo do *devenir*, não pode ser reconhecido como algo fixo e pré-existente à capacidade de conhecer o mundo ou mesmo à própria existência desse mundo. Como tal ele não é merecedor de qualquer crédito, já que sua constituição não

⁶⁸ “Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das ‘an sich’ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‘Willen zur Macht’.”

passa de um gesto limitado e raso promovido pela consciência em detrimento daquilo que o humano carrega de mais tenso, rico, carregado, profundo. Tanto o mundo quanto os indivíduos humanos que o exprimem compartilham a condição de quinhoeiros desse mundo em *devir*.

A consciência e o sujeito que ela supõe são, eles mesmos, já resultados e meros efeitos do processo de falsificação implementado pela linguagem e não passam de grosseiras conjunções para dizer o que não pode ser dito. O que o sujeito toma como consciência é só um sintoma da sua fraqueza. Aquilo que advém à consciência é algo que perde o seu caráter próprio (múltiplo e mutável) e só se apresenta como falsidade.

Mas o erro da razão é acreditar nessa visão míope sobre o fenômeno da vida e torná-la unívoca ao ponto que influencie os vários âmbitos do humano e da cultura. Psicologia, arte, religião, moral e conhecimento: tudo é construído a partir dessa fraca e equivocada visão das pulsões, esquecendo que toda a razão (e tudo o que ela produziu: verdade, moralidade, mundo interior, etc.) não passa de transfiguração dessas pulsões. E como tal, o erro de interpretação leva a um novo desequilíbrio fisiológico, à degeneração e à *décadence*, como resultados dessa má compreensão das pulsões. É o que ocorre com Sócrates, o primeiro *décadent*, o qual, ao tentar negar a corrente instintiva e elevar a consciência racional como princípio ordenador da realidade, desorganizou o fluxo das pulsões e levou a cultura grega ao declínio. É assim com Wagner, tido como o exemplo mais acabado da *décadence* moderna, justamente porque não soube lidar com esse fluxo e impor sobre ele a harmonia artística. Destarte, para Nietzsche, toda a história da moralidade não passa, no fundo, de uma história da negação do corpo (aquilo que é mais próximo e que permanece desconhecido), algo que alcança seu auge com os “*intérpretes cristãos do corpo*”, tematizados em *Aurora*, § 86. Quando a “luz solar do conhecimento cai sobre as coisas” surge a sombra porque há sempre algo que se esconde e vela. A vida e o conhecimento, temas do § 1 de *O andarilho e sua sombra*, estão distanciados pela criação dos conceitos (como verdade e liberdade, temas gerais tratados em todo esse escrito). O conceito representa a alienação metafísica e o esquecimento daquilo que está “mais próximo”, simbolizado pela sombra.

Para Nietzsche, a história da moral é a história de um menosprezo pelo mundo e pelo corpo (as coisas mais próximas) e uma apologia da ficção idealista: “Há um menosprezo afetado de todas as coisas que de fato os homens tomam por

mais importantes, *de todas as coisas mais próximas*” (AS, 5). Tudo o que é mais próximo nunca foi objeto de interesse, nem da arte, nem da filosofia e da religião (“as coisas mais próximas de todas são muito mal vistas, rara vez examinadas”, AS, 6), ao contrário, elas se expressam como tendência equivocada àquilo que julgam como mais importante e que é o mais “distante”. Essa falta de observação e de cuidado com o que é mais próximo, faz da terra, nas palavras de Empédocles citadas por Nietzsche em *O andarilho e sua sombra*, 121, “um Prado da desventura”; e o lugar do sofrimento e da dor descritos pelo arauto da compaixão, Schopenhauer. A causa dessa infelicidade não seria o granjear da desrazão (outra simbologia evocada pela sombra, como o lado obscuro da razão representada pela luz), mas justamente o seu mau uso, pelos erros da razão, expressos pelos sacerdotes e mestres idealistas como promoção da “saúde da alma”, do “serviço do Estado”, “fomento da ciência”, pelo “prestígio e pelas posses”. Essas “grandes coisas” tidas como serviço à humanidade, são sempre colocadas como desejáveis, em detrimento das aspirações e do cotidiano do indivíduo particular. Trata-se de um embate entre a humanidade e os interesses do indivíduo.

É assim que se constitui aquilo que Nietzsche chama de “doutrina das coisas mais próximas” (KSA 8, 40 [16], de 1879, p. 581), uma filosofia da imanência cujo ponto de partida é o “instinto de uma dieta pessoal” (A, 553) que “busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente”. Essa dietética moral parte da proximidade de todas as coisas e leva à valorização da história, da fisiologia e da psicologia por Nietzsche. Em *Ecce Homo, Porque sou tão sagaz*, § 1, o filósofo apresenta as três bases dessa moral dietética, como uma questão de (a) regime alimentar, (b) de lugar e de clima, e (c) de repouso literário e musical, como uma “casuística do egoísmo”, mencionando, no § 10 a relevância de sua tarefa e explicitando a importância de “*aprender de novo*” todas as coisas que dizem respeito à vida e à moral:

Perguntar-me-ão porque é que contei todas estas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes; causarei assim dano a mim próprio, e tanto mais quando estou destinado a representar grandes missões. Resposta: estas pequenas coisas [*kleinen Dinge*] – alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo [*die ganze Casuistik der Selbstsucht*] – são muito mais importantes do que tudo quanto se concebeu e até agora se considerou importante. É aqui justamente que importa começar, *aprende de novo*. O que a humanidade até agora teve em séria consideração não são sequer realidades, são simples imaginações; em termos mais estritos, *mentiras* provenientes dos instintos maus de naturezas doentes,

perniciosas no sentido mais profundo – todos os conceitos de ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘pecado’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas foi neles que se procurou a grandeza da natureza humana, a sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da organização social, da educação, foram de cima ao fundo totalmente falsificadas porque se tomaram como grandes homens os homens mais perniciosos – porque se ensinou a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, as preocupações fundamentais da vida... (...) O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário -, mas para o *amar*...

Essa relevante passagem deixa claro de que forma essas “coisas pequenas” necessárias à vida são parte constituinte dela e definem a doença ou a saúde dos indivíduos. Contrapostas àquilo que se definiu como o grandioso e divino no ser humano, elas foram condenadas e ocultadas como indignas. E são elas (principalmente o clima e o solo), como concluímos da leitura desse capítulo de *Ecce Homo*, que definem e dão expressão aos tipos e aos povos: a força ou a fraqueza dos indivíduos são intimamente determinados por essas coisas pequenas da vida para as quais se destina os maiores esforços humanos.

No último parágrafo (350) de *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche liga a liberdade do espírito à reabilitação das coisas mais próximas como condição de alívio do peso da vida a partir do fortalecimento das condições para suportá-lo: “Só ao homem nobre cabe dar-lhe a liberdade do espírito; unicamente dele está perto o alívio da vida que unge suas feridas; ele é o primeiro que pode dizer que vive por alegria e por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca será perigoso o seu lema: *paz em torno a mim e complacência para com todas as coisas próximas*”. É da instituição desse amor à vida e às coisas terrenas que nasce “a hora dos indivíduos” (AS, 350), portanto, a hora da liberdade do espírito, a hora do espírito livre.

Caracterizada como observação cuidadosa do que há de mais próximo, a ciência se contrapõe à metafísica, pois esta penhora-se no que há de “distante” e “transcendente”. É ela que vai mostrar ao humano que ele não passa de “um brinquedo nas mãos de Deus”, um motivo para o recreio divino eternidade afora e não a meta e o produto final do criador. Assim, o experimentalismo demonstra como a vida precisa ser afirmada em sua falta de sentido. A ciência dos astros, por exemplo, citada por Nietzsche em *O Andarilho e sua sombra*, § 14, mostra que “a gota de vida no mundo carece de significação para o caráter total do imenso oceano do devir e perecer” (...) e que essa mesma vida não é senão obra do acaso, algo totalmente ilógico e sem sentido, possível em vários outros astros do universo nos quais a vida deve ser considerada como “um instante, uma centelha, com largos,

largos lapsos temporais por detrás, ou seja, de nenhuma maneira uma meta e o propósito de sua existência” (AS, 14). Muito próximo do texto de *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral*, § 1, esse parágrafo evoca a insignificância da vida humana dentro do universo e questiona a hipertrofia de seu valor como um erro da razão a qual não cumpre a sua atribuição de favorecer a vida, mas se empenha reiteradamente na fuga da existência. Para Nietzsche, o conhecimento não pode continuar sendo um “veneno de desprezo” contra a vida. Inclusive, seria mais produtivo à razão que ela se deixasse rodear de um “nebuloso e falaz cinturão pantanoso, de uma parte do impenetrável, eternamente fluido e indeterminado” (AS, 16) representada pelo que a vida esconde de caótico. Assim talvez ela se acercasse de mais perspectivas que ajudassem a compreender o fenômeno misterioso da vida, contemplando-a em sua inteireza: “Devemos voltar a nos converter em *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não olhar tão depreciativamente como até agora se fez, por cima das nuvens e fantasmas noturnos” (AS, 16).

Ora, o maior dos erros da razão nascidos da má-observação do que está próximo, é a crença na unidade e identidade dos fenômenos: “Nossa imprecisa observação habitual toma um grupo de fenômenos como um e o chama um fato: entre este e outro fato ela pensa um espaço vazio, *isola* um fato. Mas na verdade, todo o nosso atuar e conhecer não é nenhuma sucessão de fatos e intervalos vazios, senão um fluxo contínuo.” (AS, 11) Nietzsche deixa claro que segundo ele, quando “falamos de caracteres idênticos [e] de fatos idênticos” incorremos em equívocos. “*Não há nem uns e nem outros*” (AS, 11), ou seja, nem a *coisa-em-si* do mundo e nem a ideia de um *eu* enquanto caráter fixo do sujeito. Ambos não podem ser considerados a não ser como erros hipertrofiados pela velha crença na linguagem que induz à ilusão de que essas coisas múltiplas em constante fluxo seriam “simples”, “separadas entre si”, “indivisíveis, como sendo cada uma em si e para si”. Segundo Nietzsche, “a *linguagem* oculta uma mitologia filosófica que volta a irromper a cada instante, por mais precavido que alguém seja. A crença na liberdade da vontade, quer dizer, em fatos *idênticos* e fatos *isolados*, tem na linguagem sua evangelista e advogada constante” (AS, 11).

A sombra é o símbolo do experimentalismo, que está baseado no que é próximo, no que é imanente e *nele* e *por ele*, reconhece o caráter instável da existência: trata-se de um procedimento para “*os princípios da vida nova*” buscados por Nietzsche e por isso, base de seu projeto ético. Avizinhar-se do que é próximo

passa a ser, assim, a prévia metáfora do *amor fati* e a condição de afirmação de si mesmo, critério da amizade. É o que escreve Nietzsche em referência ao “método cartesiano”: “*Primeiro princípio*: deve-se assentar a vida no mais seguro, no mais demonstrável; não, como até agora, no mais longínquo e indeterminável, no mais nebuloso do horizonte. *Segundo princípio*: deve-se estabelecer a *sucessão* do mais próximo, do mais seguro e do menos seguro, antes de alguém organizar a sua vida e dar-lhe um rumo definitivo.” (AS, 310). Ela é o símbolo daquilo que nasce do que é corpóreo e próximo e aparece como condição para a afirmação de si mesmo a partir daquilo que se é: “Quando se quer ter uma personalidade própria e corpórea, não se deve resistir a ter também uma sombra.”⁶⁹ (KSA 8, 28 [53], de 1878, p. 511). Por isso, a conclusão a que Nietzsche chega é que a lida com as coisas mais próximas é imperiosa para o conhecimento e o autoconhecimento: “*Conclusão*: sejamos o que ainda não somos: **bons vizinhos das coisas mais próximas.**”⁷⁰ (KSA 8, 41 [31], de 1879, p. 588)

A mudança de procedimento (de metafísico para experimental) é o ponto central da nova prática filosófica de Nietzsche, porque o autor se dá conta de que a brevidade da vida não é compatível com a exigência da verdade a todo custo, como algo indispensável para a salvação da alma imortal. Essa é a “conquista mais útil” do experimentalismo e é o que faz a humanidade abandonar as velhas crenças metafísicas: “No que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal. Agora a humanidade pode esperar, agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir ideias somente meio provadas, como tinha de fazer antes” (A, 501). Agora, sem essa noção, o indivíduo pode experimentar a si mesmo em sua inocência, como brincadeira e jogo: “Podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (A 501). Assim, o experimentalismo da ciência leva Nietzsche nesse momento à afirmação do âmbito físico-empírico, descredibilizando qualquer resquício metafísico.

Mas de que tipo de “coisas próximas” trata Nietzsche? No fragmento 332, do *Andarilho e sua sombra* ele fala das “três coisas boas” conhecidas pelo pensador, como parte do “modo de vida cotidiano e até da paisagem de sua residência”:

⁶⁹ “Wenn man eine eigene leibhafte Persönlichkeit haben will, so muss man sich nicht sträuben, auch einen chatten zu haben.”

⁷⁰ “Schluss: Werden wir, was wir noch nicht sind: **gute Nachbarn der nächsten Dinge.**”

“calma, grandeza e luz solar”. Essa “trindade da alegria”⁷¹ evoca uma perspectiva de pensamento como tradução daquilo “que eleva”, “que sossega” e “que ilumina” – situação pela qual se compreende a ligação estreita entre o pensamento e a vida e como essa última se torna a fonte do conhecimento. Essa “doutrina das coisas mais próximas” é nada mais do que a expressão da vida enquanto fonte do conhecimento – é o que compreende do já citado fragmento de 1879 (KSA 8, 40 [16], p. 581), que lista essas “coisas humanas” a partir das experiências cotidianas: “*Divisão do dia, objetivo do dia (períodos). Alimentação. Sociedade. Natureza. Solidão. Sono. Ganha-pão. Educação (a sua e a dos outros). Uso do humor e do tempo. Saúde. Vida retirada da política*”⁷². Essas pequenas coisas ignoradas e negligenciadas como indignas da filosofia são reabilitadas por Nietzsche como próprias ao fenômeno da vida e fonte de alegria e conhecimento. A sabedoria estaria não em negá-las, mas em conhecê-las e afirmá-las (HH I, 289). A “trindade da alegria” estaria no bom uso dessas vivências cotidianas, abstraindo-se da agitação moderna para experimentar a elevação (*Erhebung*), a claridade (*Erhellung*) e a calma (*Ruhe*) que fazem parte da *arte de viver*. Com elas, Nietzsche quer harmonizar o pensamento e a vida, antes contrapostos.

É assim que, na sua tentativa de decifração do enigma da vida, o experimentalismo conduz à afirmação do caráter histórico dos processos valorativos que compõem a existência, ele impele o espírito livre à valorização da sua história, do seu passado, como algo necessário, e nessa medida, é a vida que lhe fornece as experiências necessárias ao alcance da sabedoria: “Ele [o espírito livre] olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado ‘em casa’, ‘sob seu teto’, como um delicado e embotado inútil. Ele estava *fora* de si: não há dúvida.” (HH I, *Prólogo*, 5). Portanto, a valorização da “terra” só é possível através das várias viagens e experimentações do espírito livre que agora é também o andarilho. Ele teve que sair de casa, ir pra longe de si mesmo e de seu cômodo tugúrio, experimentar muitas coisas para agora poder enxergar com olhos novos as velhas crenças e ideais.

⁷¹ Em Carta a Peter Gast, de 26 de março de 1879 (KSB 5, p. 399) Nietzsche usa as iniciais “R.G.S.” (“*Ruhe, Größe, Sonnenlicht*” para calma, grandeza e luz solar).

⁷² “Eintheilung des Tags, Ziel des Tags (Perioden). Speisung. Umgang. Natur. Einsamkeit. Schlaf. Broderwerb. Erziehung (eigne und fremde). Benutzung der Stimmung und Witterung. Gesundheit. Zurückgezogenheit von der Politik.”

Um curioso e importante fragmento de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* liga ainda a noção de sombras aos próprios filósofos dos quais Nietzsche se aproxima para construir seu próprio pensamento.

Também eu estive no submundo, como Ulisses e ainda estarei ali mais vezes; e não só sacrifiquei carneiros para poder falar com alguns mortos, mas também não poupei o próprio sangue. Quatro pares foram os que a mim, o oferente, não se negaram: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses tenho de entender-me quando caminhei sozinho durante muito tempo, por eles quero concordar e discordar de mim, a eles quero escutar quando concordam ou quando discordam entre si. Diga o que se quiser, decida o que se quiser, cogite o que se quiser para mim e para outros, nesses oito fixo os olhos e vejo os seus fixos em mim. Que me perdoem os vivos se estes às vezes eles me apeteçam como as sombras, tão pálidas e amargas, tão inquietas e, ai, tão ávidas de vida; enquanto que aqueles me parecem então tão vivos como agora, *depois* da morte, nunca mais puderam cansar de viver. (OS, 408)

Referindo-se ao mundo das sombras (que é o mundo mitológico do Hades) Nietzsche expressa a sua viagem a esse “mundo dos mortos” em busca de si mesmo, da sua própria filosofia. Aproximar-se desses nomes, entretanto, não é render-se a eles: a proximidade exige disputa e resistência, discórdia e experimentação – em uma palavra: provar-lhes a sua vida para além do cansaço. A morte é a condição da vida e a sombra a condição de descanso do mundo da luz. Elas expressam a possibilidade de consolidar a experiência vital porque superam a luz da razão, o mundo da vida e da luz, para re-aproximar o humano da luta e da disputa. Essa é a experiência de Nietzsche como pensador!

Mas as experiências são aquelas que o indivíduo faz consigo mesmo e não, adverte Nietzsche, aquele amontoado de afazeres e ocupações que caracterizam o mundo moderno do trabalho, da pressa, do tempo cronometrado, das muitas relações e dos muitos efeitos. “Esta é uma enfermidade moderna: um excesso de *experiências* [*Erfahrungen*]. Que cada qual entre a tempo em si mesmo a fim de não perder-se nas experiências.”⁷³, escreve o filósofo num fragmento póstumo do verão de 1876 (KSA 8, 17 [51], p. 305). Logo adiante, em setembro do mesmo ano, insiste nessa crítica: “Frequentemente, os jovens se queixam de não terem tido nenhuma experiências, enquanto sofrem justamente por terem tido muitas: é o cúmulo da falta

⁷³ “Die moderne Krankheit ist: ein Übermaaß von Erfahrungen. Deshalb gehe jeder zeitig mit sich heim um nicht an den Erfahrungen sich zu verlieren.”

de reflexão moderna”⁷⁴ (KSA 8, 18 [22], de 1876, p. 319). Ou seja, por justamente não valorizar as experiências mais importantes, a modernidade cumula o indivíduo de muitas experiências, cujo exagero provoca a sensação de falta. A experimentação mais importante é aquela que também serve de antídoto contra essas “experiências modernas”: entrar em si mesmo pelo processo da solidão.

1.1.5 Um filosofar histórico: a importância das *Erlebnisse*

Como bem mostrou Foucault (2004), o que Nietzsche entende como história não é a busca pela origem, mas pelas condições do aparecimento, pelas situações de experiências que formam os “círculos concêntricos” de cada indivíduo em cada época histórica: “Glorificar a origem: esse é o ressaio metafísico que reaparece no exame da história e faz crer terminantemente que no começo de todas as coisas está o mais valioso e essencial.” (AS, 3). Mais uma ficção, portanto, revelada pelo experimentalismo, o qual, desvela a história como valorização das vivências que formam cada pensador e sua filosofia. É o que expressa o fragmento póstumo de 1878 (KSA 8, 30 [60], p. 532): “Pra dizer a verdade, minha maneira de relatar fatos históricos consiste em contar *vivências (Erlebnisse)* próprias por meio de épocas e pessoas do passado. Nada coerente: os detalhes me apareceram, mais nada. Nossos historiadores da literatura são tediosos porque se obrigam a falar e a julgar tudo, inclusive aquilo do que não têm nenhuma *vivência*.”⁷⁵ Vê-se então como nesse fragmento Nietzsche confessa ao mesmo tempo o seu procedimento filosófico, o que ele entende como filosofar histórico e também a importância das vivências para o conhecimento e para o tipo de filosofia por ele praticado.

Uma das influências na formulação do “conceito” nietzscheano de história é o escritor norte-americano Ralph Waldo Emerson⁷⁶. A noção de história advinda do pensamento emersoniano, é apresentada como um instrumento de liberação do indivíduo em relação à tradição. É na história que os grandes homens aparecem como “espíritos livres” e autoafirmados (nas palavras de Emerson, os portadores da

⁷⁴ “Junge Leute klagen oft, dass sie keine Erfahrungen gemacht haben, während sie gerade daran leiden, zu viele gemacht zu haben: es ist der Gipfel der modernen Gedankenlosigkeit.”

⁷⁵ “Meine Art, Historisches zu berichten, ist eigentlich, eigene Erlebnisse bei Gelegenheit vergangener Zeiten und Menschen zu erzählen. Nichts Zusammenhängendes — einzelnes ist mir aufgegangen, anderes nicht. Unsere Litterarhistoriker sind langweilig, weil sie sich zwingen, über alles zu reden und zu urtheilen, auch wo sie nichts erlebt haben.”

⁷⁶ Já citado no item 1.1.1 desse trabalho.

self-reliance - tema do segundo de seus ensaios - ou seja, os que se alegram consigo mesmos e por isso se elevam acima da gregriedade). Ao contrário de um terreno que anula as características individuais, a história é apresentada por Nietzsche, na esteira de Emerson, em *Humano, Demasiado Humano*, como possibilidade de afirmação do indivíduo: “o conjunto da história humana como *sua própria história*” (GC, 337). Nas palavras de Emerson em seu ensaio sobre a História: “Se em um homem reside o universo da história, tudo deve ser explicado a partir de sua experiência individual”. E ainda: “Da mente universal, cada pessoa é apenas mais uma encarnação. Todo o seu patrimônio consiste nele. Cada fato novo em sua vivência particular torna claro os fatos realizados pelas pessoas ilustres, e as crises de suas vidas correspondem a crises nacionais”.

Emerson vê na natureza uma força espiritual que tende à perfeição e o indivíduo para ele não é o cume desse processo, mas uma etapa de seu aperfeiçoamento até uma forma de vida superior. Assim, com o escritor norte-americano Nietzsche partilha a ideia da ausência de uma essência humana imutável, ao contrário, para ambos os pensadores, cada indivíduo é um contínuo esforço de superação e de prospecção de força. Em outras palavras, o humano é uma tentativa de incremento do próprio poder, transformando todo obstáculo em benefício, rumo à grandeza de cada indivíduo. Marcado pelo movimento transcendentalista que inclui Henry Thoreau, entre outros, Emerson vislumbra na história a possibilidade da *self-reliance*, como um rompimento com o fardo histórico que impede o “homem” de andar. A história “monumental” marcada pela presença dos “grandes homens” serviria, assim, tanto em Emerson quanto em Nietzsche, de estímulo e de possibilidade para que o indivíduo do presente seja “melhor”.

A afirmação do indivíduo passa a ser vista, então, como o resultado da utilidade da história para a vida: o grandeza do indivíduo é a consequência da tensão entre vida e conhecimento que se resolve a favor da primeira. Se o “homem” moderno não pode se afirmar como indivíduo porque deve se deixar anular pela vida social gregária e pela moral da compaixão, vivendo sem “personalidade” como “homem” uniformizado, os “espíritos livres”, ao contrário, são vistos como “homens representativos” derivados da *Experience* (título de um dos ensaios de Emerson praticamente parafraseado por Nietzsche em KSA 8, 32 [15], de 1878, p. 562, passagem na qual Nietzsche afirma o valor da vida como inescrutável).

Mas é na epígrafe de *A Gaia Ciência*, de 1882, que Nietzsche se aproxima ainda mais de Emerson e evoca a ligação estreita entre a noção de história e as vivências individuais. A afirmação de si mesmo, tarefa reiterada em vários escritos desse segundo período da produção de Nietzsche (e que encontra expressão metafórica no *Sanctus Januarius*, em *A Gaia Ciência*, 276, fragmento que inicia o quarto livro dessa obra e que se efetiva como o primeiro texto da maturidade do filósofo alemão, consistindo num texto de transição, portanto⁷⁷) remete ao significado da escolha da epígrafe de Emerson à primeira edição d'*A Gaia Ciência*, com uma pequena alteração em relação ao texto original do poeta norte-americano⁷⁸: “Para o poeta e para o sábio, todas as coisas são amigas e sagradas, todas as vivências vantajosas, todos os dias santos, todos os homens divinos”. Sagradas e amigas são todas as vivências e todos os dias são santos para aqueles que querem agora ver no humano algo divino, no cotidiano algo a ser afirmado. Esse é o caminho da sabedoria, um caminho que, destaca Nietzsche, é individual: “quem quiser se tornar *sábio* tem um objetivo *individual*, em que toda a experiência de vida, a sorte, a desgraça, a injustiça etc. se mostram como meio e como ajuda”⁷⁹ (KSA 8 23 [160], de 1876-1877, p. 463) A afirmação do *Amor fati* é o desejo dessa “sacralidade” das coisas humanas (em detrimento dos ideais metafísicos) indispensáveis à sabedoria: “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC, 276) porque todas as coisas que acontecem são *providência pessoal*, resultados daquilo que acontece com o indivíduo como o *melhor possível*. Para Nietzsche e para Emerson, a história é o campo de afirmação da vida em sua plenitude humana, demasiado humana, em busca da “época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia” (GC 283).

Rejeitando a noção de “homem” como possuidor de uma forma essencial e uma característica metafísica, Nietzsche quer “naturalizar” essa concepção, ou seja, retirar-lhe do céu de conceitos ao qual foi colocado para pensá-lo como parte da

⁷⁷ Cf. nota 28 da Introdução.

⁷⁸ Na versão original do texto de Emerson se lê: “Para o poeta, para o filósofo, para o santo todas as coisas são amigas e sagradas, todas as vivências vantajosas, todos os dias santos, todos os homens divinos” (1932, p. 5). A mesma citação (com a mesma alteração, inclusive) se encontra em KSA 9, 18[5], de 1881-1882, p. 673). É curioso notar que no texto *Nós filósofos*, Nietzsche escreve: “em três formas de existência o homem permanece indivíduo: como filósofo, como santo e como artista” (*Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum: als Philosoph, Heiliger und Künstler* – KSA 8, 3 [63], de 1875, p. 31). Só como indivíduos essas “formas de existência” podem valorizar as vivências.

⁷⁹ “Wer weise werden will, hat ein individuelles Ziel, in welchem alles Erlebte, Glück Unglück Unrecht usw., als Mittel und Hilfe aufgeht.”

natureza, o que implica reabilitar as suas vivências. O mesmo que ganha forma, em período subsequente, numa bela passagem de *Além de Bem e Mal*, que traduz quase toda a tarefa de Nietzsche como pensador da moral:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é demais! É superior! Tem outra origem!”. (BM, 230)

É assim que a história mesmo se torna um terreno experimental: “Para mim [escreve Emerson], os fatos não são sagrados; nem sequer profanos; eu simplesmente os experimento, como um tentador infinito no qual o passado não é um fardo” (EMERSON, 1932, p. 161). Como tal, ela é a contraposição às metafísicas que negam a história e as vivências: é essa atenção às vivências que faltou aos “fundadores de religiões e pessoas desse tipo”, ou seja, é esse o erro que está na base de toda a metafísica, já que os seus arautos se negaram a fazer de si mesmos experimentos e cobaias daquilo que propõem como pensamento:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: - eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” – nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas *contrárias à razão* (...). Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias. (GC, 319)

A força desse texto está na explicitação do experimentalismo como forma de conquista de si mesmo, no qual as vivências são apresentadas como experimentações. Esse procedimento liga definitivamente vida e conhecimento e o fio condutor dessa conexão são as vivências, tidas como forma de atuação da filosofia histórica. Mas as vivências permanecem obscuras e em maior medida, ainda desconhecidas para os experimentadores: pela “sequiosidade da razão” que marca os homens do conhecimento, é formulada uma ingloria tentativa de pensá-las, racionalá-las, transformá-las em material e objeto de interrogação para que

expressem as conclusões a respeito de todas as coisas. Mas Nietzsche acredita que isso só é possível novamente como erro, pois ao perscrutar as vivências, o que se revela é o fundo de motivações sobre cujas bases se erguem as valorizações e o próprio conhecimento em geral. É isso o que faz da vida “um meio de conhecimento”, ou seja, o lugar principal donde emana todas as afirmações filosóficas – ainda que essas afirmações não possam ser entendidas a não ser como interpretações e idiosincrasias. Essa é, sem dúvida, a conclusão mais radical do experimentalismo praticado por Nietzsche e o fruto maduro de sua grande libertação, do grande desprendimento (*grosse Loslösung*) do espírito livre: a vida é uma experiência de quem busca o conhecimento e é ela que o legitima.

Para Nietzsche, ele mesmo o experimentador, todas as vivências devem ser valorizadas porque elas ajudam a “adubar e fertilizar” a lavoura que somos. Quem nega e rechaça as suas próprias vivências, mostra falta de fecundidade, ou seja, não sabe fazer frutificar e germinar nada de valioso dessas experiências.

Essa é a condição do pensador: que ele aceite as suas vivências e saiba perscrutá-las a ponto de encontrar nele mesmo os motivos de seu pensamento, ainda que isso lhe custe e ocasione as mais variadas adversidades, já que elas permanecem na maior parte das vezes inescrutáveis – não há outro caminho. O grande experimentador sabe que, no decorrer da experiência, ele poderá sucumbir e se perder, mas esse é o preço a ser pago pela sabedoria: “Para chegar a ser sábio, deve-se querer vivenciar (*Erleben*) certas vivências (*Erlebnisse*), ou seja, meter-se em sua garganta (*Rachen*). Isso, entretanto, é muito perigoso: mais de um sábio foi devorado ao fazê-lo.” (AS, 298). A imagem simboliza a força da vida que engole o pensador: alcançar a sabedoria a partir das vivências sem deixar-se engolir é a grande arte (e o grande perigo) necessária para todos os “espíritos livres”.

Entre os usos da noção de *Erlebnisse*, frequente nos escritos de Nietzsche nesse segundo período de sua produção, está o seu emprego em sentido contrário àquilo que ele compreende (e critica) como razão, ou seja, como racionalidade em seu processo de “congelamento” de sentidos para a existência e que servem de base para a constituição da moral. É isso o que faz dela um anticonceito usado, com radicalidade, para romper com os conceitos monolíticos instaurados pela racionalidade na moral: “Com este livro declara-se guerra à moral (...). Necessito desses anticonceitos contundentes, a força iluminadora desses anticonceitos, a fim de iluminar para baixo, esse abismo de superficialidade e mentira a que se

tem chamado de moral” (KSA 10, 23 [3], de 1883, p. 637). Isso pode ser comprovado a partir das várias nuances sob as quais o termo se apresenta, entre as quais se destaca a valorização das vivências é apresentada como o critério mesmo de conquista do caráter de um indivíduo (KSA 7, 19 [241]; AS, 36) e só por elas alguém pode se expressar enquanto artista de si mesmo (KSA 12, 6 [4]; BM, 213; A, 481).

Mas como criação artística, as vivências não expressam nenhuma racionalidade ou consciência (A, 119), ao contrário, o pensamento/ideias não passam de “sintomas” daquilo que é vivenciado pelo indivíduo. Sendo assim, a criação de si mesmo se dá como enigma, provisoriedade e ilogicidade. Por isso, a conquista do caráter de cada indivíduo não pode se dar a não ser a partir desse campo enigmático que foge à racionalização e da generalização do conceito de “homem”. Em outras palavras, o indivíduo que se conquista a si mesmo obtém como resultado apenas algo provisório e mutável. Como algo fora da razão, a única possibilidade de compreensão de algo e de comunicação é pela partilha de vivências comuns (CW, *Prólogo*, 1; CW, 286; KSA 8, 32 [20]). Ora, como partilha da alegria consigo mesmo, a amizade, diante disso, se apresenta como partilha das vivências da alegria, essa força incomunicável pela via dos conceitos. Assim, as vivências se apresentam como pressuposto da liberdade do espírito (A, 228; HH I, 292; AS, 228) e condição para o fortalecimento de suas forças (A, 555; KSA 10, 5 [1]30), sendo indispensáveis para a amizade enquanto partilha alegre da vida. Sendo assim, a noção de *Erlebnisse* se apresenta como chave para a interpretação da noção do amigo enquanto espírito livre e da percepção da amizade como partilha de *vivências*.

As vivências, como Nietzsche deixa claro em *Humano, Demasiado Humano*, 292, incluem as “tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança”⁸⁰. Destaca-se, portanto, o seu aspecto experimental, perspectivo e imoral característico da vida como um todo para que o principal “objetivo” seja alcançado: que cada indivíduo se torne um “anel da cultura”, um elo de ligação entre os tempos passados e os futuros e para o qual o conhecimento (e o autoconhecimento) devem contribuir.

⁸⁰ “die Versuche, Irrwege, Fehler, Täuschungen, Leidenschaften, deine Liebe und deine Hoffnung”.

Em contraposição à imagem bíblica do “pobre de espírito”⁸¹, o livre pensador é aquele que acumula em si mesmo o grande tesouro do espírito, ele é o “rico de espírito” (GC, 378), aquele que acumula vivências:

Isto se acumula dia a dia e cresce, experiências, vivências, pensamentos sobre elas e sonhos sobre os pensamentos – uma incomensurável, fascinante riqueza! Sua visão dá vertigem; já não entendo como pode louvar a beatitude dos pobres de espírito! – Mas ocasionalmente os invejo, quando estou cansado: pois administrar uma tal riqueza é coisa pesada, e não raro esse peso asfixia toda felicidade. (A, 476).

As vivências são um tesouro mas elas pesam em sua administração porque evocam o sentido oculto, a lida com o enigma, o ambíguo e o arbitrário que são característicos da vida. Por isso, no § 480 Nietzsche exclama como “inevitável”: “Vivenciem o que quiserem: quem não quer o seu bem verá em sua vivência uma ocasião para diminuí-los! Experimentem as mais profundas convulsões do ânimo e do conhecimento, e enfim alcancem, qual um convalescente com sorriso doloroso, a liberdade e o claro sossego”.

As vivências são a condição do próprio conhecimento e ao mesmo tempo o colocam em xeque, já que se estabelecem a partir de outro patamar que não mais o domínio da consciência vulgarizante. A filosofia que daí nasce se efetiva como experimental porque impõe-se como tarefa a fuga do limite representando pela crença no primado da consciência, da alma e do sujeito. Para Nietzsche, dois dos maiores alemães não souberam lidar e negaram essa riqueza – Kant e Schopenhauer:

seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes e horas supremas a perceber, seu pensamento não é também a involuntária biografia de uma alma, e sim, no caso de Kant, de uma mente, no caso de Schopenhauer, a descrição e o reflexo de um caráter (‘do inalterável’) e a alegria com o próprio ‘espelho’, isto é, com um excelente intelecto (A, 481).

Mesmo Platão teria virado as costas para as vivências (A, 448), algo que, portanto, foi aliado da história da filosofia – um tesouro negado. Segundo Nietzsche esses homens tiveram pouco tempo para si mesmos, para vivenciar, para experimentar a si mesmos e a todas as coisas, devido ao seu empenho no “trabalho filosófico”.

⁸¹ Referência ao texto bíblico do evangelista Mateus (5, 3).

Esse indivíduo que é o pensador, precisa “ter dentro de si, um cânone aproximado de todas as coisas que ainda quer vivenciar” (A, 555), porque a vivência é um processo que o indivíduo quer dominar: ele recusa as que lhe fazem mal e se aproxima daquelas que deseja para si. Entretanto, toda essa trajetória de valorização das vivências de cada indivíduo tem um pano de fundo que é a afirmação de Nietzsche de que “viver é inventar”, tal como encontramos no parágrafo 119 de *Aurora*, o qual trata de explicitar a visão nietzscheana a respeito das vivências: “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser” (A, 119). Essas experiências são descritas por Nietzsche como meros “meios de alimentação” dos impulsos, distribuídos “com mão cega” e que nunca, por mais que vivencie todas as coisas, o indivíduo terá total controle sobre elas.

Como obra de arte de si mesmo, a vida se apresenta como um processo criativo que lida com as aparências e enganos, cheia de interpretações e erros e nunca sequer aproximada de uma visão completa ou verdadeira. O que o indivíduo vê de si mesmo como vivência é uma criação limitada e disforme: “Em suma, intervêm motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes das suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a ‘luta dos motivos’: - algo para nós completamente invisível e inconsciente.” (A, 129) Só enquanto “relações” essas vivências podem ser expressas e compreendidas mas elas se efetivam como um jogo de forças inconsciente que não pode nunca ser compreendido de forma satisfatória. Por isso, aquilo que se chega com a experimentação consigo mesmo nunca será um “eu” aos moldes do que propuseram os autores da ética da compaixão. O que se evoca com a experimentação de si mesmo é mais a condição, a situação a que o indivíduo está submetido no processo artístico de inventar-se, criar-se a si mesmo, do que o resultado dessa ação.

1.1.6 Um filosofar fisio-psicológico: para uma filosofia da inocência

Após a análise realizada acima a respeito da noção de história praticada por Nietzsche nesse período como parte de seu projeto de filosofia experimental, é preciso considerar a compreensão de outra incidência desse procedimento: a noção

de fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*). Opta-se, nesse trabalho, pela expressão única porque se acredita que para Nietzsche, a psicologia não pode ser entendida de forma distinta daquilo que ele chama de fisiologia. Ademais, o termo mesmo não é alheio a Nietzsche, tendo sido usado em *Além de Bem e Mal*, § 23, em cujo fragmento o filósofo fala de “uma autêntica fisio-psicologia”. Ambas as expressões, além disso, estão bastante próximas daquilo que Nietzsche entende por *história*, como facilmente se depreende da associação de história às vivências. Em outras palavras, para o filósofo alemão, a cultura não é nada mais do que um sintoma fisiopsicológico das construções humanas. Além disso, enquanto lugar da luta de *quanta* de poder, o corpo é compreendido por Nietzsche não apenas em seu sentido físico ou biológico, mas como um processo de organização que interpõe uma hierarquia às forças que organizam provisoriamente o corpo em busca do crescimento do poder. O indivíduo mesmo é apresentado como um resultado dessa luta das forças que se dão no âmbito fisiológico e também psicológico.

Quanto à **psicologia**, seria necessário lembrar, inicialmente, que Nietzsche a anuncia, nesse período, como instrumento de dissecação dos idealismos e que mais tarde, apresentará o seu Zarathustra como um psicólogo, ao tempo em que, na esteira da influência dos *Essays* de Paul Bourget e sua conexão entre psicologia e moralidade, Nietzsche estabelece os “mestres franceses” como bons psicólogos. Psicologia, nesse sentido, seria uma arte da interpretação esboçada como análise e avaliação das “coisas humanas”. Para tanto, como “estudo da alma” (HH I, 36) a psicologia dissecar a origem dos idealismos (presentes na metafísica, na religião e na arte) como erros e preconceitos, levando não à negação da existência, mas à sua afirmação. A psicologia, assim, se torna o procedimento mesmo da filosofia nietzscheana: “nos meus livros fala um psicólogo, que não tem igual, eis porventura a primeira constatação a que chega um bom leitor, tal como eu o mereço (...)” (EH, *Porque escrevo tão bons*, 5). Explicitamente influenciado pelos moralistas franceses, Nietzsche pergunta no prólogo de *Humano, Demasiado Humano*: “Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na Rússia; não na Alemanha, com certeza” (§ 8)⁸². Nietzsche parece pretender preencher esse vazio.

⁸² Em *O Andarilho e sua sombra*, § 214, se lê: “Quando lemos Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo os *Dialogues dos mortos*), Vauvenargues, Chamfort, se está mais próximo da Antiguidade do que não importa qual grupo de seis autores de outras nações. Graças a estes seis escritores o espírito dos últimos séculos da era *antiga* é revivido de novo; reunidos formam um elo importante na grande corrente contínua do Renascimento. Seus livros se elevam além das

Mas o que o filósofo entendia pelo termo psicologia? Não como algo distinto da fisiologia, como um conhecimento sobre a alma, a subjetividade ou mesmo a *psique* humana, tal como esse ramo da ciência vinha sendo praticado na modernidade, baseada na relação entre o psíquico e o consciente, ou seja, como uma ciência da consciência subjetiva e, portanto, da subjetividade. Certo é que Nietzsche não desconhecia esse uso moderno mas também não o confirmara, já que ele estaria ligado ao trabalho metafísico por ele denunciado⁸³.

O tema aparece como decisivo na obra de Nietzsche por seu uso estratégico no combate à metafísica e está ligado à sua “arte da inferência retroativa” (GIACÓIA JÚNIOR, 2006, p. 10), ou seja, à sua busca pelas condições que deram origem aos fenômenos morais. Essa tarefa da psicologia como crítica da metafísica está embasada, portanto, num programa de destruição dos fundamentos metafísicos da moralidade, tais como a noção de consciência como unidade subjetiva e seu primado em relação ao corpo e àquilo que poderia ser chamado de inconsciente. É o que Nietzsche expressa no parágrafo 23 de *Além de Bem e Mal*, nas seguintes palavras: “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” (BM, 23). Nietzsche pretende, justamente, estudar essas “profundezas” que se encontram por baixo das avaliações morais que se cristalizam como preconceitos – e nisso ele se anuncia como primeiro, pelo inédito instrumento que nessa passagem ganha os contornos da vontade de poder. Esse mesmo olhar para o “mais profundo”, aparece já em *Humano, Demasiado Humano*: “Enquanto livro para ‘espíritos livres’, fala nele algo da frieza quase serena e curiosa do psicólogo (...)”, escreve Nietzsche no prólogo do segundo volume dessa obra (*Miscelânea de Opiniões e Sentenças, Prólogo*, 1), escrito em 1886. Nessa época o

mudanças de gosto nacionais e das colorações filosóficas, nas quais agora todo livro costumeiramente reluz e deve reluzir, para tornar-se conhecido: eles contêm mais pensamentos efetivos do que todos os livros dos filósofos alemães conjuntamente”. E ainda em HHI, 36: “La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro- mas no escuro da natureza humana. Sua destreza provoca admiração, mas afinal um espectador que seja conduzido não pelo espírito da ciência, mas pelo espírito humanitário, amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita”.

⁸³ Para essa discussão, cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2006, obra na qual se encontram consolidadas os principais elementos que definem a importância de *Nietzsche como psicólogo*, demonstrando como o filósofo alemão se distancia da noção corrente de psicologia para se anunciar como o primeiro psicólogo, o autor de uma “grande psicologia”.

filósofo reconhece a obra como uma psicologia que desvela o que há “*por debaixo*” e “*por trás*” da moralidade e do “autotratamento antiromântico” (OS, Prólogo, 2) que Nietzsche pretende perpetrar como parte do rompimento com a primeira fase de seu pensamento. Pretendendo “prosseguir sozinho” (Prólogo, 3), a partir de uma “primeira suspeita contra a música romântica”, Nietzsche confessa ter feito nessa obra um “combate contra a anti-científica tendência fundamental de todo pessimismo romântico a exagerar, a interpretar experiências pessoais singulares como juízos universais” (Prólogo, 5). Para isso foi preciso “*inverter*” seu olhar, alterar seu ponto de vista contra o “pessimismo romântico” (OS, Prólogo 7⁸⁴), ou seja, contra a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner.

Para essa tarefa, portanto, faz-se necessário um uso interdisciplinar que junte não apenas a psicologia com a morfologia e com a fisiologia, mas também com a história, a cultura, a linguística, a literatura, a medicina e várias outras áreas do conhecimento, tal como Nietzsche reiteradamente faz uso.

Ao se autoproclamar o primeiro psicólogo da história⁸⁵, portanto, Nietzsche evoca essa “originalidade” no uso do termo psicologia, desvencilhando-o dos fundamentos metafísicos para usá-lo – ao contrário - como crítica da metafísica, mormente a separação entre alma e corpo e a dissolução da crença na unidade consciente da alma e do “eu”. O uso do termo, assim, remete a uma análise crítica que alia história, arte e perspectivismo para esboçar uma destruição dos privilégios da consciência e do dualismo que marcara a compreensão dos fenômenos humanos. É isso o que faria agora a psicologia a “senhora das ciências” (BM, 23), destituindo a teologia desse posto. Retirando o papel representado pela ciência de Deus, coloca-se a psicologia no centro e se chega ao humano em sentido integral, ou seja, ao humano no qual todas as funções psíquicas e fisiológicas seriam reconhecidas como independentes da consciência e não submetidas unicamente ao seu domínio.

Num dos textos mais fecundos para a compreensão da sua psicologia como crítica da consciência, Nietzsche escreve: “Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente agir em todo sentido da palavra: e a

⁸⁴ Ver a esse respeito *A Gaia Ciência*, 370.

⁸⁵ “Quem, antes de mim, foi entre os filósofos *psicólogo*, e não antes o oposto, um ‘charlatão superior’, um ‘idealista’? Antes de mim, ainda não havia psicologia alguma. – ser aqui o primeiro pode constituir um anátema, é em todo o caso um destino: *pois também se despreza como o primeiro... O nojo do homem, eis o meu perigo...*” (EH, *Porque sou um destino*, 6)

despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos entrasse na consciência (como se diz, em imagem)” (GC, 354). O que Nietzsche tem como convicção é que as funções psíquicas e fisiológicas podem existir sem o apelo à consciência, ou seja, sem a pretendida unidade do “eu” que transforma em representação todo acontecimento fisio-psicológico. É nisso, justamente que a consciência se torna supérflua: “Para que em geral consciência, se no principal ela é supérflua?” (GC, 354). Só pela necessidade de comunicação, Nietzsche mesmo responde. Ou seja, só pelo instinto gregário que simplifica e torna familiar (e portanto empobrecido) todas as vivências, é que a consciência se faz necessária. Ela é a parte mais fraca e mais superficial porque reduz essas vivências aos signos de comunicação ditos através dos recursos linguísticos. Isso explica a importância do contraconceito de *vivências* utilizado por Nietzsche nas obras desse segundo período: ele evoca o abandono do esquema consciência-linguagem-sociabilidade no qual o que chega à consciência são as representações exigidas pela necessidade de comunicação, desligando racionalidade de consciência para explicitar a importância do que não chega à consciência, daquilo que permanece multifacetado, semiconsciente, inconsciente e profundo a tal ponto que não pode ser transformado em palavra. As vivências, portanto, são a “descoberta” dessa psicologia praticada por Nietzsche e que está amparada na ideia de que toda comunicação não passa de um “tornar comum”, ou seja, da vulgarização, da supressão da diferença e daquilo que é próprio e autêntico. No fundamento das relações sociais e comunitárias que ligam o “eu” ao “outro” estaria, portanto, um erro empobrecedor e reducionista que “bloqueia as vias de acesso ao *próprio*, ao *si mesmo*, tornando a consciência e a linguagem reféns do gregário, do identitário, do inautêntico” (GIACÓIA JÚNIOR, 2006, p. 40). Isso explica porque o projeto de uma ética da amizade em Nietzsche é o resultado mais maduro de sua psicologia: ele implica numa crítica à noção de “eu” que leva à anulação de si mesmo pelo movimento da consciência (conhecer a si mesmo) e da perspectiva do rebanho que marcam a ética da compaixão. A amizade, ao contrário, estaria baseada na capacidade de conquista de si e de compartilhamento de vivências que, na medida em que permanecem alheias à consciência, não estão mais pautadas pelas necessidades gregárias que marcam os requisitos, regras e costumes da moralidade ocidental. Na medida em que está firmada no equívoco da consciência, essa moralidade conduz à negação daquilo que é mais rico e mais próprio em cada indivíduo:

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, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” (...) Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* (GC, 354)

Na medida em que a comunidade e o instinto gregário continuem vigorando como critério ético por excelência, como exige a ética da compaixão, continuará grassando em termos morais a anulação das vivências e daquilo que há de mais “individual” do humano e que lhe caracteriza radicalmente. Ao optar pelo primado da consciência, a moralidade desconhece o humano e se eleva ao que é corrompido, falso, superficial e generalizado. Ao contrário, ao projetar uma ética da amizade, Nietzsche vê a necessidade de implementar uma nova visão do humano (para o que necessita de uma nova psicologia), que integre as vivências mais próprias que continuam incomunicáveis (sob o risco de se tornarem vulgares e portanto, enganos a respeito de si mesmo) em cada indivíduo (e não mais no próximo ou mesmo no “homem” em sentido geral). A psicologia de Nietzsche está na base, portanto, de seu projeto de uma ética da amizade porque, ao destituir a moral de seus fundamentos metafísicos, ela abre a possibilidade de pensar as relações humanas e o próprio humano para além do princípio gregário do *ethos*.

Esse é um resultado de sua estratégia de “médico da cultura”⁸⁶. Essa expressão liga o filósofo ao personagem que diagnostica a relação entre filosofia e saúde (porque vivenciou “muitas saúdes”, conforme o prólogo de *A Gaia Ciência*, § 3) para experimentar com profundidade e temeridade a possibilidade de uma nova moralidade. Nietzsche pretende que o filósofo, nesse sentido, seja um “médico filosófico” (GC, *Prólogo*, 2) que possa desvendar as relações que deram ensejo à moralidade gregária como resultado da saúde ou da doença de seus próprios formuladores e arautos. Isso porque toda pretensão de “verdade” esconde a condição de saúde do seu intérprete:

⁸⁶ *Der Philosoph als Arzt der Cultur*: expressão usada desde os escritos de juventude, como atesta um fragmento do *Livro do Filósofo* (publicação inacabada e póstuma), presente em KSA 7, 23[15], de 1872-1873, p. 545). A expressão seria contraposta ao filósofo como “envenenador da cultura” (*der Philosoph der Giftmischer der Kultur*). Ou seja, se Platão é o envenenador, pela oposição dos instintos, Nietzsche busca o filósofo como o médico, o que reintegra o sentido trágico-artístico à existência.

os grandes filósofos não tem consciência de que falam apenas de si mesmos -eles tem a pretensão de tratar 'da verdade'- quando, no fundo, trata-se apenas deles mesmos. Ou melhor, neles, o impulso mais violento vem a luz com a maior falta de pudor e a inocência de um impulso fundamental: ele quer se tornar soberano e, se possível, o objetivo de todas as coisas, de todo acontecimento! O filósofo não é senão uma espécie de ocasião e de sorte para que o *impulso consiga finalmente tomar a palavra (...)* Fica claro aqui que é o impulso soberano quem fala, e ele é mais forte do que o homem. A cada vez o impulso acredita ser o *detentor da verdade e do conceito supremo do 'homem' [Mensch]*⁸⁷ (KSA 10, 7 [62], de 1883, p. 262)

Como resultado da sua tarefa como “médico filosófico”, Nietzsche transforma o “homem” - ou o “humano” - no tema (ou no problema) psicológico por excelência nesse segundo período de sua produção e sua tarefa é desvelar a “química das representações dos sentimentos” (HH I, 1) que fundam os chamados fatos morais, já que as representações são criadas a partir do mundo, como “coisas humanas” interpretadas. Trata-se, pois, de uma análise crítica implementada como estratégia filosófica para esquadramento das “coisas humanas”. Por isso, a psicologia passa a ser definida como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH I, 37). É isso, precisamente, que Nietzsche entende e pratica como psicologia e que, de resto, está ligada à sua fisiologia, já que se rompe, nessa visão do humano, o dualismo corpo/espírito que até então também separava as ciências do espírito das ciências do corpo e essas das ciências da natureza.

⁸⁷ “Aber es giebt auch bei den großen Philosophen diese Unschuld: sie sind sich nicht bewußt, daß sie von sich reden — sie meinen, es handle sich ‘um die Wahrheit’ — aber es handelt sich im Grunde um sie. Oder vielmehr: der in ihnen gewaltigste Trieb bringt sich an's Licht, mit der größten Schamlosigkeit und Unschuld eines Grundtriebes —er will Herr sein und womöglich der Zweck aller Dinge, alles Geschehens! Der Philosoph ist nur eine Art Gelegenheit und Ermöglichung dafür, daß der Trieb einmal zum Reden kommt (...).Jedesmal glaubt hier der Trieb, die Wahrheit und den höchsten Begriff ‘Mensch’ zu haben.”

Quanto à **fisiologia**, embora Nietzsche use o termo desde 1872⁸⁸ (sua primeira aparição se dá no parágrafo 4, de *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*) é só a partir de *Humano, Demasiado Humano* que o conceito ganha importância, vindo a se apresentar com frequência nas obras do último período de sua produção, principalmente em fragmentos póstumos de 1888 e 1889. A relevância, entretanto, da fisiologia para Nietzsche é claramente transversal e remete a seus primeiros escritos, por exemplo, no que diz respeito aos impulsos dionisíaco e apolíneo em torno do *Nascimento da Tragédia* e da desordem de impulsos presente em Sócrates, o primeiro *décadent* que levou à morte a Tragédia grega. Entretanto, o vocábulo não pode ser compreendido independente daquilo que Nietzsche chama de psicologia, e que, como se viu, está embasada num rompimento do tradicional dualismo “corpo” e “alma”.

Entre os sentidos da palavra fisiologia em Nietzsche está tanto a compreensão do seu uso corrente enquanto a parte da biologia que estuda as atividades vitais, quanto um sentido lato, ligado aos processos de lutas dos *quanta* de poder em busca de expansão. Quanto ao segundo sentido, ele será corrente no último período da produção de Nietzsche, enquanto no segundo período prevalece um uso do termo para a determinação do *soma*, ou seja, para as funções orgânicas e também às afecções que nascem do corpo, entendido como um conjunto mais ou menos organizado de forças e impulsos em cuja expressão se efetiva aquilo que o filósofo entende como vida, ou seja, a luta constante dos impulsos em busca do poder, em longos exercícios de superação e autosuperação.⁸⁹

Se Nietzsche efetiva uma transfiguração naquilo que se entende como psicologia, esse procedimento também impacta sobre a sua compreensão de

⁸⁸ O seu interesse, entretanto, é bem mais antigo, remetendo a 1866, quando ele tem acesso à obra de Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*. Além disso, segundo relata ANDLER (1958, II, p. 328), Nietzsche lera várias obras sobre o assunto, entre as quais: *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art*, de Naegeli publicada em 1865 e *Descendenzlehre und Darwinismus* de Oskar Schmidt, publicada em 1873. Na sua crítica ao darwinismo obteve ampla contribuição de seu colega Ludwig Rüttimeyer, da Universidade de Basileia. Outras fontes de Nietzsche sobre o assunto, assinaladas por Colli e Montinari na sua organização dos textos nietzscheanos, foram: *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, de Wilhelm Roux, publicada em 1881; *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*, de William Henry Rolph, também publicada em 1881; *Lehrbuch der Physiologie*, de Michael Foster, de 1881; *Untersuchungen über das Gehirn*, de Eduard Hitzig, de 1874); *Physiologie des passions*, de Charles Letourneau, publicado em 1868); *Der thierische Wille*, de Georg Heinrich Schneider, de 1882; *Untersuchungen über den Erregungsprozess im Muskel – und Nervensystem*, de Ernst Heinrich Weber, de 1870.

⁸⁹ Para um debate mais aprofundado sobre a relação entre fisiologia e biologia e dessas com a cultura, ver a obra de Wilson Antonio Frezzatti Junior, *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (2006).

fisiologia: o corpo não é entendido pelo filósofo a partir da visão empírico-radical do sensível tal como postulada pelo materialismo ou como campo pretensamente neutro proclamado pelos lógicos e físicos modernos. Para Nietzsche esse materialismo seria mais um efeito das crenças e preconceitos metafísicos por estar alicerçado em ancestrais artigos de fé que tornam os corpos nada mais do que composições de moléculas e átomos, representações de partículas elementares que formariam a matéria. Essa perspectiva seria uma mera continuação das doutrinas cristãs, do platonismo, do cartesianismo e, no limite, de toda a prática filosófica e científica ocidental que vê no conjunto da realidade a permanência de um fundamento unitário elementar que explicaria os fenômenos da realidade através da inteligibilidade de um sujeito-eu-alma. A física e a fisiologia apegadas a essa tendência seriam, para Nietzsche, reféns ainda da metafísica, já que não haveria uma “realidade em si” disponível para o conhecimento.

A crença do atomismo materialista na unidade e na substância é equivalente à crença na alma como algo indivisível, simples e eterna que subsiste como unidade do “eu”, em contraposição ao que é sensível e transitório presente no corpo. Nem corpo e nem alma têm qualquer unidade ou substância elementar porque ambos se caracterizam por relações de forças e irradiação de efeitos sobre outras forças. Alma e átomo seriam apenas preconceitos e erros de uma metafísica da unidade da qual Nietzsche tenta se distanciar. O papel do novo psicólogo – que é também um fisiólogo, na medida em que os limites de corpo e alma são distendidos – é novamente inventar (*erfinden*) para poder descobrir (*finden*) alguma resposta:

Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* [*Erfinden*] – e, quem sabe?, à *descoberta* [*Finden*]. (BM, 12)

A nova tarefa de *invenção* é explicitada por Nietzsche pela hipótese de compreensão do corpo como um complexo campo de fenômenos muito mais interessante e rico para o filósofo-psicólogo porque não atua mais sob as faculdades distintas de querer (Vontade), sentir (Sentimento), pensar (Racionalidade) e se deixar afetar (Afecções). Como *Erfinden* a hipótese se torna um experimento e abre as possibilidades de uma nova compreensão (muito mais complexa) da fisiologia e da própria psicologia. No corpo, então, a razão não é mais do que um entre os

demais “instrumentos” ou “faculdades”, um órgão secundário que se tornou dirigente por força da necessidade gregária de comunicação.

Portanto, para Nietzsche o corpo não é um sistema ou esquema carregado de teleologia que explicita a dualidade pensante-corpóreo. O uso do alemão *Leib*, está baseado no rompimento do tradicional dualismo corpo e alma e ao mesmo tempo num alargamento da compreensão de corpo, que não é apenas a parte corpóreo-material, mas inclui os afetos, os pensamentos (a razão), os impulsos e os instintos. Como *ultrapassamento* da compreensão vulgata, o corpo aparece como o lugar da autoexperimentação, ele é o labirinto no qual o indivíduo se vê em luta consigo mesmo e que serve de “fio condutor” (ZA, *Dos desprezados do corpo*) para a compreensão dos estados de luta que fundam a existência como um todo, incluindo os demais seres vivos, com os quais o indivíduo humano partilha a mesma condição orgânica que funda e extrapola o limite da consciência (pequena razão) e que Nietzsche chama de instintos, pulsões ou impulsos. O corpo não é apresentado como um todo organizado segundo os interesses da razão, mas “surge sobretudo como a consequência fenomênica da autoafirmação de seres singulares” (MARQUES, 2003, p. 167) no qual falta um “regente”, ou seja, um sujeito consciente e responsável. O corpo é o sinal da “dissolução da unidade” impetrada pelo procedimento fisio-psicológico que não vê distinção entre o corpóreo e o psíquico e que implementa ações inocentes no reino das puras interpretações como fluência de estados complexos de forças que se efetivam segundo os interesses do poder.

Além disso, é bom lembrar, que é essa noção estendida de corpo que serve a Nietzsche de base para a postulação avaliativa em expressões como “forte”, “fraco”, “doente” e/ou “saudável”, já que todos os conhecimentos e morais criadas pelo “homem” não são mais do que derivações e sintomas desses estados corporais subjacentes. Nietzsche entende que “as ideias não são outra coisa que reflexos da história da alma, documentos, produtos expressivos, sintomas” (FINK, 1989, p. 52).⁹⁰ Isso se expressa, por exemplo, em *A Gaia Ciência*, 179: “Pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes”.

⁹⁰ Entre os intérpretes de Nietzsche que trataram dessa questão destacam-se Jean Granier (1966) para quem o corpo possibilita relacionar o problema do ser com o vir-a-ser em Nietzsche; Eric Blondel (1986) que assinala o corpo como metáfora da interpretação em Nietzsche; e Michel Haar (1993) destaca de que forma o corpo serve de instrumento para a quebra da noção de sujeito na obra de Nietzsche.

Sendo assim, tanto no caso da psicologia quanto da fisiologia, Nietzsche as utiliza, por um lado, como instrumentos de análise da moralidade, na medida em que servem de denúncia dos erros e dos preconceitos dos idealismos que levaram à degeneração moral como processo de decomposição que se iniciou a partir das implicações fisiológicas. Por outro lado, são elas os instrumentos que podem concorrer para a elevação do humano e o fortalecimento da vida. Assim, com os dois termos, chega-se a dois processos: um de denúncia da moralidade que encurta a vida e outro de apontamentos das possibilidades de seu fortalecimento. Ambos os artifícios, entretanto, efetivam-se de forma articulada, concretizando o caráter **fisio-psicológico** desse procedimento.

Esse procedimento, o qual mais tarde será batizado de “genealógico”, apresenta-se nesses escritos como “apontamentos” e “indícios”. Não à toa, o título do segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano* é justamente *Contribuição à história dos sentimentos morais* e o primeiro parágrafo (§ 35) anuncia as *Vantagens da observação psicológica*, destacando que, para a história desses sentimentos, é preciso levar em conta os subsídios fornecidos pela psicologia. No terceiro capítulo o alvo dessa observação é a vida religiosa, em seguida a arte, a cultura, as relações interpessoais, o Estado e, enfim, o indivíduo consigo mesmo: todo o livro deve ser entendido como um projeto de observação científica das várias facetas da vida humana. E é isso o que, no limite, caracteriza o procedimento psicológico praticado por Nietzsche nesse período.

Explicitamente influenciado por seu amigo Paul Rée, o qual publicara nessa época *Observações Psicológicas* (1885) e encontrava-se em processo de elaboração do seu *Sobre a origem dos sentimentos morais*, Nietzsche esboça no segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano* a necessidade da dissecação fisio-psicológica como instrumento de acesso à origem dos sentimentos morais. Escreve ele:

Ou haveria um contrapeso à tese de que a observação psicológica se inclui entre os atrativos e meios de salvação e alívio da existência? Não deveríamos estar bastante convencidos das desagradáveis consequências dessa arte, para dela afastar intencionalmente o olhar dos que se educam? De fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica (...).(HH I, 36)

Essa tarefa de observação psicológica é árdua e traz muitos dissabores, mas ainda assim é necessária para que se evite os erros que fizeram ver bondade na natureza por medo de penetrar nos recônditos da alma humana. Entre os perigos indesejados dessa *observação científica* do que é humano, está a ausência de um sentido fixo para a verdade, cuja exigência faz com que o pesquisador, como experimentador, consiga lidar com a falta de sentido e as várias perspectivas de uma tarefa que pode não garantir nenhuma segurança. Em outras palavras: a *ciência* de Nietzsche exige a capacidade de lidar com o perspectivismo de todo conhecimento. “Portanto: se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela”, afirma Nietzsche no § 38 de *Humano, Demasiado Humano*.

A fisio-psicologia é para Nietzsche um instrumento de “dissecação psicológica” que, através de suas “pinças e bisturis”, caracteriza o fazer científico por cujo artifício se realiza a observação dos fenômenos morais. Ela é a “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH I, 37). Nietzsche é claro a respeito da novidade desse *filosofar histórico* que é também um *filosofar fisio-psicológico*, já que, segundo ele, “a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais”.

Mas o que seriam esses “sentimentos morais” que devem ser desvelados pela fisio-psicologia? Nada mais do que aquilo em virtude do que “tornamos alguém responsável por seus atos” (HH I, 39) e que Nietzsche identifica na ilusão psicológica do livre-arbítrio e na repressão do desejo de autofruição que estaria na base dos sentimentos morais. Vê-se dessa forma como Nietzsche chega à crítica fisio-psicológica da moral da compaixão, já que tanto a vontade livre quanto a anulação de si em função do outro são identificadas como premissas dessa moral que compartilha dor e sofrimento como parte constituinte da experiência vital que é, sobretudo, uma experiência de culpa⁹¹.

⁹¹ É preciso notar que o tema do livre-arbítrio aparece como transversal e, conseqüentemente, com relevância, na obra de Nietzsche: em 1865, esse foi o tema do escrito *Liberdade da vontade e fato* (escrito sob influência de Ralph Waldo Emerson e no qual o fato é apresentado como necessário e não livre e a luta contra ele um processo de fortalecimento individual); o tema aparece de forma constante nos escritos do segundo período, fazendo parte de debates com Paul Rée, quem escreve

O experimentalismo, transformado em procedimento fisio-psicológico, coloca em questão a premissa primeira da moral da compaixão conforme essa é interpretada por Nietzsche: a responsabilidade, em cujas bases se apoiam tanto a crença na racionalidade quanto na liberdade da ação (a crença no livre-arbítrio é que enraíza o processo de culpabilização moral do humano e do mundo). Ora, essa tese não está reduzida ao âmbito da consciência moral. A psicologia, na medida em que dá acesso à “base obscura” das pulsões que engendram todas as ações humanas, adentra o âmbito da pura necessidade (entendida aqui como ausência completa de liberdade). Então, pela psicologia, desvela-se algo muito mais “fundamental” do que aquilo que se apresenta e se mede enquanto moralidade porque por ela se reconhece as forças *sem sentido e/ou finalidade* que guiam as ações humanas e que, como tal, não podem levar à culpa ou punição, nem mesmo à responsabilidade do humano frente a seus atos, já que não estamos no âmbito das “escolhas livres”. É esse o processo de criação dos sentimentos morais descrito de forma clara, em três fases, no § 39 de *Humano, Demasiado Humano*: (a) a invenção e o esquecimento dos motivos da definição de algo como bom ou como mau; (b) a definição dos atos como ambíguos a partir dessa definição; a identificação do “homem” (em seu “próprio ser” e não mais através de seus atos isolados) como bom ou mau, tornando-o responsável por seus atos; (c) até que se chega à conclusão de que isso não passa da “história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio”.

Com esse processo, Nietzsche se contrapõe a uma das questões mais importantes de toda a história da moral, desde Agostinho até Schopenhauer (esse último, considerado por Nietzsche como “ante-sala do cristianismo” – KSA 8, 30 [9], de 1878, p. 523), representantes da moral da compaixão. Afinal, “a premissa falsa de toda moral é o erro de que a o homem age livremente e é responsável”⁹² (KSA 8, 23 [78], de 1876-1877, p. 429). É isso o que torna por vezes “desagradável” a observação psicológica e faz esse conhecimento perigoso, justamente a descoberta de que os atos não são conhecidos jamais e por isso não podem ser moralizados:

um livro sobre o assunto; e alcança expressão também nas obras posteriores, como *Além de Bem e Mal, Assim Falou Zaratustra e Crepúsculo dos Ídolos* (principalmente no capítulo sobre Os “melhoradores” da humanidade). Obviamente, também aqui se identifica facilmente um dos temas fundamentais da ética da compaixão, tratado por Schopenhauer, principalmente, no livro quarto do *Mundo como vontade e como representação* (em especial no § 70).

⁹² “Die falsche Voraussetzung aller Moral ist der Irrthum, dass der Mensch frei handele und verantwortlich sei.”

“Não é justamente isso a ‘terrível’ verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta *jamaís* para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são *jamaís* aquilo que nos parecem ser!” (A, 116). Só o procedimento fisio-psicológico pode desvendar essa “história” porque o que faz o indivíduo culpado é uma crença nascida de uma fraqueza frente à vida: “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (HH I, 39).

No § 99 de *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche volta a esse assunto, tratando do *que há de inocente nas chamadas más ações*: “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal”. Toda má ação só é assim caracterizada porque se parte da crença (errônea) no livre-arbítrio. Se não há liberdade na ação então a moral não pode mais avaliar algo bom ou mau: tudo passa a ser inocente - irresponsável. Ora, Nietzsche não está querendo, com isso, negar a moral ou implantar um reino de irresponsabilidade. Ao contrário, sua tarefa é desvelar a moral como erro e disso dar-lhe “ciência”. O erro precisa ser reconhecido. É a isso que o procedimento de dissecação psicológica conduz. O que se revela a partir de então, não é um humano que pode ser punido ou responsabilizado: “a besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados” (HH I, 40). O que Nietzsche pretende evitar e denunciar é que esses erros e mentiras sejam elevados como verdade absoluta e inquestionável.

Essas teses estão baseadas na ideia de que “o intelecto é a ferramenta no nosso instinto e nada mais, ele *nunca* se torna *livre*.” (KSA 9, 3 [98], de 1880, p. 73) e por isso, tem como base a crítica de Nietzsche à hipertrofia da razão no mundo ocidental e ao reconhecimento dos erros por ela estabelecidos, entre os quais a ideia de que há um sujeito livre por trás das ações, quando na verdade, existem apenas pulsões em fluxo contínuo. Em *Aurora*, § 9, Nietzsche declara que “o homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si e não de uma tradição”. Isso significa que o indivíduo cuja autoafirmação se dá para além da moralidade (ela mesma nada mais do que um preconceito) deve romper com esses procedimentos incriminatórios da moralidade do costume, que exigia que “alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo” (A, 9). Na moralidade do costume “o indivíduo deve sacrificar-se” em nome do todo e “cada ação individual, cada modo

de pensar individual provoca horror” fazendo com que “o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser”, já que toda originalidade e criatividade, segundo Nietzsche, é negada. A negação de si mesmo só pode fundar uma moral doentia, de personagens enfraquecidos - uma moral que “adquiriu má-consciência” na medida em que se pautou por uma negação desses instintos criadores no indivíduo, acentuando sua necessidade de adaptação. Toda a “causalidade do acontecer” foi interpretada como punição e não como inocência, a vida mesma como punição (cf. A, 14). Nietzsche chega a falar da “loucura” como aquela que “abre alas para a nova ideia”, ou seja, está ligada ao exercício de rompimento com a moralidade estabelecida porque torna único e incompreendido, algo que tira o remorso da moral e devolve a inocência (cf. GC 125). Ter “fé em si mesmo” e ser “*mais* do que a lei” é a regra que brota desse exercício de afirmação de si mesmo descoberto pelo procedimento fisio-psicológico, cujo resultado mais importante é a afirmação da inocência do devir. Ora, é esse justamente a premissa inicial do projeto de uma ética da amizade: ela exige a afirmação de si para que a relação com o outro seja guiada pela saúde e pela higiene necessária para que a vida se fortaleça na afinidade e na disputa entre indivíduos fortes. A afirmação de si faz romper com o cânone da obediência ao valor externo guiado pelos interesses gregários representado pelo *ethos* porque nele se efetiva o *pathos* de vivências próprias, incomunicáveis e portanto, intransferíveis, definitivamente únicas e próprias (não podem ser seguidas por outros). O projeto da ética da amizade aparece como o meio e o espaço para o fortalecimento da energia vital de cada indivíduo – e isso o torna um *fora da lei* sob a perspectiva gregária.

Por isso, para Nietzsche, a revelação feita pela análise fisio-psicológica é que o erro não é só a afirmação de que “eu sou responsável”, mas também o mesmo que se revela por sua antítese: “eu não sou, mas alguém deve ser” (OS, 33) – ou, poderíamos acrescentar, que alguma coisa deve ser. Ou seja, Nietzsche identifica na condenação e moralização do devir não mais do que um reflexo da necessidade de culpabilização e da crença no livre-arbítrio. Com isso se introduz “os conceitos morais no devir”, como expressa uma variante do mesmo aforismo no projeto do manuscrito de Nietzsche: “Mas alguém deve ser pecador: se é impossível e não se permite acusar e julgar o indivíduo, essa pobre onda na ondulação necessária do devir, pois bem, seja o pecador a ondulação mesma, o devir; aqui está a livre vontade, aqui cabe acusar, condenar, expiar e purgar. (...)” (OS, 33). A psicologia

desvenda como, então, a própria vida, enquanto caracterizada pelo fluxo constante, inocente e múltiplo do devir, passa a ser moralizada e culpada, e como essa condenação fornece as bases para a negação metafísica da existência a partir da invenção dos ultramundos.

A filosofia praticada por Nietzsche pretende assim, “livrar paulatinamente” o humano desse “sentimento fastidioso” de “remorso e tormentos da consciência depois do ato, pois todo ato era completamente inevitável. A atitude filosófica é um fatalismo frio com respeito a todo o passado”⁹³ (KSA 8, 19 [39], de 1876, p. 339). Aliás, é bom lembrar, Nietzsche, na curiosa lista dos 10 mandamentos do espírito livre, apresentado em KSA 8, 19 [77] (de 1878, p. 348), expressa a seguinte assertiva: “Não te arrependerás de um delito, mas, em compensação, farás uma obra boa a mais”⁹⁴. Ou seja, a sua moral não é negativa da moral e nem uma mera inversão da moralidade vigente, como já antecipamos na introdução desse trabalho. Ao contrário, trata-se de uma moral afirmativa, de libertação do indivíduo (e do mundo), para que ele não permaneça submetido à culpa e ao remorso, mas crie, afirme, *faça algo bom* – algo que favoreça a vida.

Em decorrência dessa crítica à distinção entre o indivíduo e a sua ação cuja expressão é a culpabilização do humano e do mundo, leva também à crítica à noção do perdão, porque, pergunta Nietzsche em referência às palavras de Jesus (Lucas 23, 24): “Como se *pode* perdoar-lhes se eles não sabem o que fazem?” (AS, 68). A análise da ideia de perdão leva Nietzsche à análise psicológica do próprio Cristo, em sua perspicácia psicológica de si mesmo “(ou, como ele se expressava: a Deus)” (AS, 81). Em outras palavras: se o humano não é livre, ele não é responsável. Se ele não é responsável, ele não pode ser culpado e, portanto, também não pode ser perdoado.

Nietzsche reconhece que o estudo das “coisas morais” abre um “imenso campo de trabalho”: “Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos.” (GC, 7)⁹⁵. Nietzsche explicita n’*A Gaia Ciência* o mesmo procedimento

⁹³ “(...) erstens von der Furcht auf dem Sterbebette, weil da nichts zu fürchten ist, zweitens von der Reue und Gewissensqual nach der That, weil jede That ganz unvermeidlich war. Hinsichtlich alles Vergangenen ist ein kalter Fatalismus die philosophische Gesinnung.”

⁹⁴ “Du sollst ein Vergehen nicht bereuen, sondern seinetwegen eine Gutthat mehr thun.”

⁹⁵ Nesse fragmento, entre essas “coisas humanas, demasiado humanas” que são apontadas como objeto da pesquisa, Nietzsche coloca a amizade, perguntando: “Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade?” E conclui explicitando como à ciência ainda resta essa necessidade de

utilizado nas outras duas obras desse período, ou seja, a história das coisas morais, a sua aparição como fenômenos humanos.

O resultado alcançado pelo experimentalismo praticado enquanto fisiopsicologia é a interpretação da inocência e da necessidade de todas as ações individuais, já que nesse campo reina o acaso, em contraposição às teses da moral da compaixão: “Na causação involuntária de danos não pode, naturalmente, haver o imoral; nela governa o acaso. (...) Quando não sabemos o mal que faz uma ação, ela não é uma ação maldosa: a criança não é maligna nem perversa com os animais: ela os investiga e os destrói como um brinquedo. Mas alguma vez se sabe inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?” (HH I, 104). Como toda ação ocorre para promover o prazer no indivíduo (o que é reconhecido por Nietzsche como “sentimento do próprio poder” e ainda como sentimento da “intensidade da própria excitação”), ele encontra na base das ações sempre a busca pelo bem-estar individual como característica de expansão da vida: essa é a premissa da nova moralidade, porque ela é a proposição inicial da própria vida (“Sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida”). A isso ele chama “teoria da completa irresponsabilidade” (HH I, 105) e mesmo da sua teoria da “inocência”: “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir” (HH I, 107), porque o desejo de autofruição do indivíduo está na base de todos os sentimentos morais. Esse é o reino da completa necessidade da ação em busca da afirmação da vida: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento” (HH I, 107). E isso justamente porque “tudo é inocência e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”. A tarefa do conhecimento (da *filosofia histórica e fisiopsicológica* praticada por Nietzsche) é desvelar essa condição primeira da moralidade. Não à toa, a última afirmação do segundo livro de *Humano, Demasiado Humano* alude ao fundo mutável e oscilante donde toda moral advém: “Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta” (HH I, 107). A meta admitida por Nietzsche nesse momento não é metafísica e não é outra a não ser a criação do “homem sábio e inocente”, do qual o “homem” tolo da moral vigente não é senão o “precursor”.

experimentação, “séculos de experimentação”. Isso porque, enquanto experimento, a amizade não pode ser conhecida a não ser a partir das vivências de cada indivíduo: “Creiam, amigos, a minha desrazão / Não foi para mim uma maldição! / O que *eu* acho, o que *eu* busco -, Já se encontrou em algum livro?”, canta Nietzsche no Epílogo de *Humano, Demasiado Humano*.

Observa-se como a afirmação da necessidade do vir-a-ser torna-se a premissa básica desvelada pela análise experimental de Nietzsche e é ela que leva o humano de volta para si mesmo, por ela “o homem sente que de novo ama a si mesmo” (HH I, 134) porque retoma a sua inocência: “Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HH I, 133). A interpretação falsa e “não científica” oferecida pelo cristianismo a respeito da existência, do humano e da natureza, é desvendada por Nietzsche para devolver ao humano a liberdade, a leveza e a coragem frente à vida. É esse o processo de conquista daquilo que ele chama de *grande saúde*: ao contrário dos narcóticos cristãos, o *filosofar fisio-psicológico* de Nietzsche abre a possibilidade de criação de novos valores que afirmem a vida. Voltando a sentir-se como uma criança no jardim do paraíso, o humano retoma sua capacidade de criação e de afirmação da vida.

Na conjuntura de sua análise fisio-psicológica dos sentimentos morais, Nietzsche faz ver que a moralidade (em sentido tradicional), ao invés de valorizar esse indivíduo criativo em sua inteireza, implementou um processo de divisão do indivíduo, por negar-lhe a possibilidade de pensar em si mesmo, para fazê-lo agir sempre em função do próximo: “Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então *divide* seu ser, sacrificando uma parte à outra?” (HH I, 57). A psicologia de Nietzsche critica na ética da compaixão o seu empenho no sacrifício de si em função do outro: para o filósofo alemão a moral da compaixão tem como alicerce justamente esse alheamento de si mesmo, já que a base do altruísmo é essa entrega ao serviço de um outro. Ora, na verdade Nietzsche mostra que isso é quase “anti-natural”, no sentido de que toda a ação humana está baseada naquele “fundo egoísta” de desejo, impulso e anseio que é próprio de cada pessoa.

Mas ainda resta pesquisar de que forma esse “humano” se apresenta nesse período da obra de Nietzsche.

1.2 MENSCHLICHE VERSUS HUMANE

O experimentalismo, marcado pelas noções de vida e natureza, fez aparecer o “humano” como problema para Nietzsche, ou seja, ele fez surgir a perspectiva

humana de todas as avaliações morais: ao desvendar as coisas humanas, a ciência desvela aquilo que é o próprio “homem”, já que elas são representações e figurações, avaliações e interpretações do próprio humano. Escreve Nietzsche em *Aurora*, § 95: “‘Conhece-te a ti mesmo’ é toda a ciência. – Apenas no final do conhecimento de todas as coisas o homem terá conhecido a si mesmo. Pois as coisas são apenas as fronteiras do homem.” A noção de fronteira remete à ideia do “homem” como resultado das várias perspectivas e das suas inumeráveis relações (A, 117) e estudá-las não é mais do que estudar o próprio “humano”, já que é dele que nascem as configurações do mundo.

Um texto escrito em 1875 como projeto abandonado para uma quarta parte das *Considerações extemporâneas*, intitulado *Nós filólogos*⁹⁶, traz uma indicação de como as “coisas humanas” são entendidas por Nietzsche desde então, repercutindo nas teses do período intermediário. Nesse texto o filósofo analisa a concepção de “humano” ou de “humanidade” a partir dos gregos e conclui que nesse povo “os deuses tornam o homem ainda mais *malvado* [*böser*]: tal é a natureza humana [*Menschennatur*]. Desejamos que aqueles que nós não amamos se tornem piores, e em seguida nós nos alegramos” (KSA 8, 5 [117], de 1875, p. 71). A questão paradoxal é que os deuses e os homens gregos não são “santos”, mas malvados e cruéis, cheios de discórdia e de imoralidade ao tempo em que se revelam sublimes e iluminam todo o mundo à sua volta. Como entender, entretanto, esse paradoxo: a vida grega era, em geral, mais dura e agônica e por isso mesmo, mais leve, inocente e “fácil”? Inspirado por Buckhardt, Nietzsche identifica três características na religião grega: há nela uma perspectiva poética que representa os deuses sem uma teologia normativa; essa religião é caracterizada por uma inocência moral que não implica nenhuma ideia de culpa ou punição; seguindo as leis das Moiras ou da natureza, os

⁹⁶ Esse texto foi inspirado nas concepções apresentadas por Jacob Buckhardt no seu curso sobre a cultura grega, proferidos entre os anos de 1872 e 1876 e posteriormente publicados na obra *Griechische Culturgeschichte*, em 1899. Nietzsche jamais participara dessas aulas e sequer teve acesso ao livro de Buckhardt, tendo conhecido as suas ideias a partir dos cadernos de Louis Kelterborn, a ele ofertados em 1875 e sobre os quais empreendera elevadas discussões com Malwida von Meysenburg, em Sorrento. A análise dos deuses gregos a partir das ideias de Buckhardt e daquilo que ele chama de “vida fácil” presente na cultura helênica de maneira geral, conduz à afirmação de que os deuses gregos não se guiavam pela ideia de pecado, penitência ou redenção, já que viviam a livre e inocente poetização da existência, numa “irreligiosidade” ausente de dogmas e numa vida orientada pela *beleza*, pelo *poder* e pela *simplicidade*. Entende-se, assim, os constantes retornos de Nietzsche à cultura grega, tida por ele como uma cultura inocente. Como espelhos das coisas humanas, os deuses gregos são sinais da transfiguração (*Verklärung*) do humano em algo divino e ao mesmo tempo dos deuses em expressões humanas.

deuses gregos tornam a “vida fácil” porque vivem com inocência e simplicidade, ainda que isso implique em gestos considerados “maldosos”.

Esse texto trata das relações entre o tempo presente e a Antiguidade e analisa a tarefa do filólogo como aquele que deve se afirmar a partir do diagnóstico de que o “estudo da Antiguidade [é] completamente castrado e mentiroso nos dias atuais” (KSA 8, 3[18], de 1875, p. 19) o que faz dos filólogos modernos – em contraste com os gregos – os “filisteus” (KSA 8, 5 [59], de 1875, p. 57) da cultura. O objetivo de Nietzsche nos fragmentos que formam esse escrito é opor a “cultura hodierna” à antiga, gerando entre elas uma “completa inimizade” de tal forma que quem pretender “servir à primeira deve odiar a segunda” (KSA 8, 3 [68], de 1875, p. 33). Isso porque, segundo Nietzsche “o humano [*Menschliche*] que a Antiguidade mostra não é confundido com o *humanístico*” [*Humanen*]⁹⁷ porque o

o humano (*Menschliche*) dos helênicos se encontra em certa ingenuidade, pela qual o homem se mostra; Estado, arte, sociedade, direito de guerra e internacional, relação entre os sexos, educação, partido, é exatamente o humano (*Menschliche*) que, em todos os lugares, se mostra em todos os povos, mas nos gregos com um desmascaramento e uma inumanidade que sua falta não é sentida para a educação. Além disso, os gregos criaram o maior número de indivíduos (*Individuen*), - por isso são tão instrutivos quanto ao *homem* (*Menschen*) (...)⁹⁸. (KSA 8, 3 [12], de 1875, p. 17)

O que torna os gregos “interessantes e importantíssimos” é justamente essa falta de humanismo, já que ela garantiu aos gregos “possuírem uma tal quantidade de grandes indivíduos [*Einzelnen*]⁹⁹ (KSA 8, 5 [14], de 1875, p. 43), ou seja, a nobreza do homem é produzida pelos gregos, segundo Nietzsche, justamente pela possibilidade de que, nesse povo, os indivíduos se expressem individualmente em toda a sua força - e não sejam limitados pelos preconceitos de bem e mal que fundam as ações do sujeito moral. Entre as características dessa “liberdade” abrolhada ao indivíduo pelo povo grego estão: “corpo são e ágil, senso puro e profundo na observação das coisas próximas, livre virilidade, crença na boa raça e na boa educação, bravura na guerra, orgulho por estar acima dos demais, amor à

⁹⁷ “Das Menschliche, das uns das Alterthum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen.”

⁹⁸ “Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt, Staat, Kunst, Societät, Kriegs- und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei; es ist genau das Menschliche, das sich überall bei allen Völkern zeigt, aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität, dass es zur Belehrung nicht zu entbehren ist. Dazu haben sie die grösste Menge an Individuen geschaffen — darin sind sie über den Menschen so belehrend (...).”

⁹⁹ “Die Griechen sind interessant, und ganz toll wichtig, weil sie eine solche Menge von grossen Einzelnen haben.”

arte, honra ao livre ócio, senso do indivíduo livre, do simbólico”¹⁰⁰ (KSA 8, 5 [40], de 1875, p. 51). Invertendo o sentido de moralidade, Nietzsche passa a ver nesses processos justamente a condição de cultivo do indivíduo como indivíduo nobre e é isso o que faz do povo grego um povo “*mais moral* do que os homens modernos”:

Quando digo que os gregos formam, em suma, *mais morais* que os homens modernos, o que quero dizer? A completa visibilidade da alma no agir mostra que eles eram desprovidos de vergonha, que não tinham uma consciência. Eram mais abertos, mais passionais, como são os artistas, uma espécie de ingenuidade de criança lhes acompanha; assim eles possuem com toda a sua maldade um delineamento de pureza, alguma coisa próxima ao santo. Aprovação maravilhosa do indivíduo: não deve haver nisso uma moralidade superior? Se se pensa que o caráter é lento para surgir, que coisa fizeram para produzir tanta individualidade? Talvez vaidade, emulação? Talvez. Pouco gosto pelo convencional.¹⁰¹ (KSA 8, 3 [49], de 1875, p. 27)

No grego o bárbaro habita o humano e nesse povo a crueldade foi de tal forma aceita e trabalhada que justamente nisso Nietzsche vislumbra o conteúdo de uma moralidade que, por aceitar o indivíduo naquilo que ele é, de forma integral, colaborou para a saúde de todo o povo grego através da canalização, do enfrentamento e da imposição rigorosa de contornos a esses sentimentos hostis. É por isso que a Grécia representa uma experiência de moral nobre, reiteradamente requisitada por Nietzsche em seus escritos. É da aceitação dessa luta constante e de uma “recíproca inimizade mortal [que] surge a *pólis* e o *aien aristeuein* [ser destacado]. Helênico e filantrópico eram coisas contrastantes, ainda que os antigos a tenham lisonjeado.”¹⁰² (KSA 8, 5 [100], de 1875, p. 66)

Essas características são destacadas por Nietzsche também entre a primavera e o outono de 1875, na sua preparação ao curso intitulado *O Serviço divino dos Gregos*, proferido por ele entre 1875 e 1876. Nesse texto Nietzsche

¹⁰⁰ “Gesunder gewandter Körper, reiner und tiefer Sinn in der Betrachtung des Allernächsten, freie Männlichkeit, Glaube an gute Rasse und gute Erziehung, kriegerische Tüchtigkeit, Eifersucht im aristeuein, Lust an den Künsten, Ehre der freien Muße, Sinn für freie Individuen, für das Symbolische.”

¹⁰¹ “Wenn ich sage, die Griechen waren in summa doch sittlicher als die modernen Menschen: was heisst das? Die ganze Sichtbarkeit der Seele im Handeln zeigt schon, dass sie ohne Scham waren; sie hatten kein schlechtes Gewissen. Sie waren offener, leidenschaftlicher, wie Künstler sind, eine Art von Kinder-Naivetät begleitet sie, so haben sie bei allem Schlimmen einen Zug von Reinheit an sich, etwas dem Heiligen Nahes. Merkwürdig viel Individuum, sollte darin nicht eine höhere Sittlichkeit liegen? Denkt man sich ihren character langsam entstanden, was ist es doch, was zuletzt so viel Individualität, erzeugt? Vielleicht Eitelkeit unter einander, Wetteifer? Möglich. Wenig Lust am Conventionellen.”

¹⁰² “Aus der gegenseitigen Todtfeindschaft erwächst die griechische polis, und das aien aristeuein. Hellenisch und philanthropisch waren Gegensätze, obschon die Alten genug sich geschmeichelt haben.”

comenta a beleza, o esplendor, a diversidade e a coerência grega como “única no mundo e um dos mais altos produtos do espírito”. Como tal, a cultura helênica não é, para Nietzsche, uma “cultura decorativa” (KSA 8, 6 [14], de 1875, p. 103), ornamental ou mesmo idealizada como o é a cultura nascida sob os auspícios do cristianismo, como o Renascimento. Ao contrário, o que a faz bela é o fato de que tenha sido erguida “de dentro da vida”, das coisas reais e humanas, as quais também estão impregnadas de algo desumano e cruel.

Em relação à religião pública¹⁰³ praticada pelos gregos segundo o modelo da descrição homérica, Nietzsche destaca a concepção de que os deuses gregos dão expressão às forças naturais que são apropriadas pela divindade como formas humanas idealizadas. Como homens amplificados, os deuses helênicos são representantes de uma religião naturalista que aproxima deuses e homens e na qual não há lugar para a santidade e para os valores do humanismo. Vendo a si mesmo representado pelos deuses, através da religião pública naturalista, o grego dá vazão à sua própria natureza e não admite nenhum tipo de compressão ou redução dessas características. É isso o que faz do “homem” mais humano justamente aquele mais divino: o que consegue dar expressão às suas forças naturais.

Esse aparente paradoxo se explica a partir da distinção possível em Nietzsche entre duas formas de compreensão da humanidade: uma que entende o humano enquanto fenômeno antropológico, associado ao uso por Nietzsche do termo alemão *Menschliche*; e outra enquanto elemento humanista, explicitado por Nietzsche no uso da expressão *Humane*, como por exemplo no fragmento 3 [12], de 1875 (KSA 8, p. 17). Ainda que o uso desses dois termos não se dê de forma fixa, já que em Nietzsche nenhuma palavra pode expressar apenas *um* sentido ou mesmo *num* sentido (já que elas são “bolsos nas quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” [AS, 33]), é possível identificar essa distinção em várias passagens, entre as quais se destacam: os filósofos do futuro como aqueles que praticam certa dureza consigo mesmos pela paixão do conhecimento (“serão mais duros [talvez não apenas consigo] do que homens humanos [*humane Menschen*] poderiam desejar” – BM, 210). No parágrafo 22 de *Além de bem e mal* Nietzsche se

¹⁰³ Deve-se ter em mente que há entre os gregos uma nítida distinção entre a prática pública da religião e a prática privada, como religião dos mistérios (por exemplo, o orfismo), sendo que a primeira é caracterizada pela importância do dado “natural” e a segunda, em contraposição, como um dualismo que despreza o corpo como um cárcere da alma. Esse segundo tipo de religião, como se sabe, terá forte influência, pela via órfica, sobre a filosofia platônica.

refere à “distorção de sentido ingenuamente humanitária [*vielmehr nur eine naiv-humanitäre*] (...) da alma moderna”, destacando o sentido moderno da humanidade, um sentido próximo do utilizado em *O Anticristo*, 62, quando fala das “bênçãos ‘humanitárias’” (“*humanitären*” *Segnungen*) do cristianismo afirmando que ele não fez outra coisa senão “cultivar na *humanitas* uma contradição, uma arte da autoviolação, uma vontade de mentira a todo custo, uma aversão, um desprezo de todos os instintos bons e honestos! – Eis as bênçãos do cristianismo!” Como se vê, o uso da expressão latina na maioria das vezes se refere ao “homem” em sentido humanista, cristão e moderno, geralmente em contraposição ao que é natural e antropológico.

Além disso, o parágrafo 115 de *A Gaia Ciência* dá ensejo ao apontamento dos erros que fundam a noção de “humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’” (*Humanität, Menschlichkeit und “Menschenwürde”*). Esses erros partem da ideia que o “homem” faz de si mesmo, vendo-se sempre apenas de “modo incompleto” e posteriormente, atribuindo a si mesmo “características inventadas” (por exemplo, as definidas pelo próprio humanismo a partir de um “ideal de homem”). Outro erro seria a sua ascensão acima dos animais e da natureza como um todo e por último a invenção das “tábuas de bens” eternas e absolutas. Esses “quatro erros” são a base da mentalidade do rebanho que funda a ética da compaixão e serão descritos no segundo capítulo desse trabalho a partir da análise da crítica formulada por Nietzsche aos “fundamentos” dessa moralidade. Nietzsche encerra esse parágrafo 115 de *A Gaia Ciência* afirmando que, eliminados esses erros, se eliminaria também toda a “humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’”, ou seja, elas não passam de resultados derivados de erros de avaliação do humano a respeito de si mesmo. Esses erros, vale ressaltar, “trazem bem estar à sociedade humana que lucra com isso: o erro psicológico e a insensibilidade nesse campo ajudam a humanidade a avançar” (HH I, 36). Sendo assim, ao usar o procedimento fisio-psicológico, Nietzsche tenta desvendar esses erros e com isso, coloca em xeque a noção de humanidade tal como fora efetivada na tentativa de melhoramento do humano para que ele se tornasse “homem”. Escreve Nietzsche: “não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis” (HH I, 37).

Olhando para os gregos, Nietzsche conclui que o que neles há de mais humano é afirmado sob o ponto de vista antropológico e, sob o ponto de vista

humanista, aparece justamente como o mais desumano, já que o que é mais humano (*Menschliche*) no sentido antropológico é mais livre para se manifestar entre os gregos do que entre os homens modernos. Na cultura helênica o humano se apresenta sem máscara e de forma mais “real”. É justamente a sua desumanidade que faz resplandecer, portanto, a sua humanidade. Há neles um realismo poético que alegra e embeleza a vida e por isso todas as suas teofanias são marcadas por alucinações maldosas, crueldades e mentiras “extramoraes”: impregnando o mundo com sua presença, os deuses gregos também efetivam na realidade o senso extramoral de inocência cruel que lhes guia na inocência do devir e no amor ao que é próximo.

A inocência é a “regra fundamental” (KSA 8, 5 [147], de 1875, p. 79) da vida grega e ela conduz à descarga das forças negativas, à necessidade dessa descarga depois de sua intensificação (GC, 285). A força acumulada gera uma tensão que precisa desaguar e isso manifesta a plenitude excessiva daqueles que suportam a tensão e aturam a descarga das forças sem esmorecer, sabendo que essa vontade de descarga é involuntária (*unfreiwillig*) porque é *necessária*: não há como ser de outra forma¹⁰⁴. Assim, é “para que a vida fosse possível, foi pela mais pura necessidade [*aus tiefster Nötigung*] que os gregos criaram os deuses” (NT, 3). A religião e tragédia são, portanto, expressões artísticas que nascem da mais profunda excitação e ajudam a suportar a “realidade de todas as coisas humanas” (OS, 220). São elas que possibilitam que o humano (e as “coisas humanas” em geral) se torne, também ele, um verdadeiro dinamômetro moral da existência (KSA 13, 15 [10], de 1888, p. 409), na medida em que serve de instrumento para medir a força de uma civilização na sua relação com a vida.

O que é “humano” (*Menschliche*), para Nietzsche, em sentido antropológico, é necessariamente marcado pelo que é ilógico, perecível, mutável e desarrazoado. Isso porque o humano é a expressão de formações de domínio que se revelam

¹⁰⁴ Segundo Olivier Ponton (2007, p. 20-23), o qual acompanhamos na interpretação dessa passagem, essa tese explica o interesse de Nietzsche pela catarse trágica enquanto descarga e alívio, tanto em seu diálogo com Jacob Bernays e sua interpretação de Aristóteles (o qual trata a catarses em sua significação terapêutica de purificação: *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz, 1880), quanto na concepção da tragédia como “jogo estético” em detrimento da concepção de “dispositivo patológico-moral”. Nietzsche, na esteira de Goethe que compreendia que a tragédia deveria ser entendida como jogo estético, destaca uma visão artística da catarse trágica e não terapêutica. Para ele, concordando com Wagner (*Do Estado e da religião*, texto de 1864), a tragédia é um tônico e não um calmante para a vida e a arte se torna “um grande estimulante da vida” (KSA 13, 15[10], de 1888, p. 409).

como afetos e instintos: “*Humano* significa no vocabulário nietzschiano uma modalidade específica de formações de domínio, cujas operações sensitivas, sentimentais, volitivas, pensantes devem ser encaradas apenas como símbolos da dinâmica de potência que nelas atua, pouco importando as resultantes psíquicas dessas operações” (ONATE, 2003, p. 31). Assim, o projeto mesmo de colocar em destaque o que é “humano, demasiado humano” se apresenta como “colocar na luz sem se intimidar a desrazão das coisas humanas” (KSA 8, 5 [20], de 1875, p. 45) e nisso, Nietzsche adianta a hipótese que liga o humano a um modo de expressão da vontade de poder. Essa é a principal base da nova observação histórico-fisio-psicológica praticada por Nietzsche: revelar a origem ilógica de tudo aquilo que aparece como razoável e inteligível, mostrando como “as maiores produções do espírito têm um primeiro plano terrível e maldoso” (KSA 8, 3 [17], de 1875, p. 19). Assim, a compreensão do que é humano escapa à dissimulação da moral que pretende esconder a sua origem ilógica e recupera a sua natureza (no sentido de “naturalizar o homem”), mostrando as forças pretensamente impuras, injustas e erradas (HH I 32 e 33) que fazem parte do fenômeno da vida. Nietzsche acredita que “mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*” (HH I, 31), dado que o humano é, ele mesmo entendido como parte de uma relação muito maior com as coisas.

Enquanto a moral metafísica, romântica e religiosa quer esquecer esse ângulo “natural” do humano, o procedimento fisio-psicológico, ao contrário, quer resgatá-lo: “Falamos de natureza e ao fazê-lo nos esquecemos de nós: nós mesmos somos natureza, *quand même* [apesar de tudo]. Consequentemente, a natureza é algo inteiramente distinto daquilo que sentimos ao pronunciar seu nome.” (AS, 327).

Esse é, também, o tom do parágrafo 294 de *A Gaia Ciência*:

Contra os caluniadores da natureza. – são para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande injustiça para com a nossa natureza, para com toda natureza! Há pessoas bastantes que *podem* se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária “má essência” da natureza! Vem *daí* que se ache tão pouca nobreza entre os homens: pois a marca desta sempre será não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos – nós, pássaros nascidos livres!

Nietzsche explicita aqui vários pontos centrais de seu pensamento sobre o humano e a natureza: a) eles são parte um do outro; b) por medo dos impulsos naturais alguns homens fracos generalizaram a sua fraqueza e espalharam o seu medo; c) esses impulsos são a constituição mais íntima do humano; d) esse medo revelou-se como uma “injustiça” contra a natureza e contra si mesmo; e) há homens que, por força, entregam-se aos seus impulsos e por isso superam essa característica de “má-consciência” dada pelos fracos à natureza por sua capacidade de obstruir as forças naturais ligadas ao corpo e aos instintos, pela via da imposição da razão consciente atuando pela moralidade; e) a coragem de ser si mesmo é a marca da nobreza humana; f) essa nobreza é característica do espírito livre, como aquele que não teme a si mesmo.

Em outras palavras, reconhecer esse fundo irracional de todas as relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com toda a natureza é aproximá-lo do *dever* inocente e superar a pequena miséria e a crise nascida dessa análise (HH I, 36), impedindo que o “homem” se transforme em *homunculus* (KSA 8, 23 [197], de 1876-1877, p. 474), habitante da vida como em uma mansarda escura e torpe. O humano que se apresenta como problema na filosofia de *Humano, Demasiado Humano* é o personagem antropológico ligado à natureza ilógica e inocente do *dever*. Ele é, ao mesmo tempo, uma crítica ao humanismo dissimulado e a condição para a sua superação. E é nisso que a religião cristã se distancia da religião grega, ou seja, é justamente esse ponto que dá um “elemento não grego” ao Cristianismo: “os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não o oposto de seu próprio ser” (HH I, 114). Por isso, enquanto os deuses gregos são apresentados como reflexos nobres de um povo que se “faz uma ideia nobre de si”, os cristãos se reconhecem a partir de um “excesso doentio de sentimento” derivado da doença e da fraqueza provada pela moral cristã: “Já o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo” para fazer brotar daí a crença religiosa, a necessidade dessa crença como único critério de salvação e redenção humana (HH I, 114). Ou seja, essa moral torna doente e depois oferece um pseudoalívio que não cura mas apenas preserva do declínio completo.

1.2.1 *Menschliches, Allzumenschliches* como superação do platonismo

Num fragmento póstumo de 1870-1871 (KSA 7, 7 [156], p. 138), Nietzsche define sua filosofia como um “platonismo invertido”. Afora o longo debate já delineado sobre esse assunto¹⁰⁵, é possível afirmar que *Humano, Demasiado Humano* e todo o projeto implementado por Nietzsche no segundo período de sua obra está ligado a essa definição, já que ele parte de uma reabilitação das “coisas humanas, demasiado humanas” (*Menschliches, Allzumenschliches*), tidas como as coisas mais próximas que foram substituídas e negligenciadas por aquilo que Nietzsche entende como platonismo. Ao explicar o título mesmo da obra, em *Ecce Homo (Por que escrevo tão bons livros, Humano, Demasiado Humano, § 1)*, Nietzsche destaca essa intenção de reversão, não meramente no sentido de inverter, mas de superar a posição dualista representada por Platão: “o título diz ‘onde vós vedes coisas ideais, vejo eu – coisas humanas, ah! Apenas demasiado humanas!’” Nietzsche não poderia ser mais explícito: contra os ideais (dos quais as Formas platônicas são a figuração mais perfeita) da metafísica, da religião e da arte (já que o platonismo se confunde com o cristianismo e esse com o romantismo) é que seu projeto histórico-fisio-psicológico se institui. Por isso, esse livro representa a atitude anti-idealista e anti-metafísica *par excellence*, lançando mão da análise do humano sob o ponto de vista de um realismo antropológico, como vimos acima, marcado pelo debate com Paul Rée, antítese irônica de Richard Wagner. Esse “*Rééalismus*” (KSB 5, p. 341)¹⁰⁶ influenciado pela “observação psicológica” e pela “história dos sentimentos morais” (em referência aos dois livros de Paul Rée), é caracterizado pela “genealogia” dos sentimentos morais, adiantando as concepções que se farão presentes principalmente na terceira dissertação de *Para uma genealogia da moral*.

¹⁰⁵ No qual se destacam Martin Heidegger (*Nietzsche, I*), além de Michel Haar (*Nietzsche et la Métaphysique*).

¹⁰⁶ Nessa carta Nietzsche confessa a colaboração de Paul Rée na elaboração de seu livro: “Todos os meus amigos concordam que meu livro veio de você e foi mesmo escrito por você: logo, eu o congratulo por essa nova autoria (caso sua boa opinião não tenha mudado) (...) Vida longa ao Rééalismo e ao meu bom amigo ” (carta de 10 de agosto de 1878 – KSB 5, p. 345 [Alle meine Freunde sind jetzt einmüthig, daß mein Buch Von Ihnen geschrieben sei und herstamme: weshalb ich zu dieser neuen Autorscharft gratulire (falls Ihre gute Meinung sich nicht verändert hat) (...) Es lebe der Rééalismus und mein guter Freund!]). Em outra carta, um pouco anterior, Nietzsche escreve ao enviar um exemplar do livro a Rée: “Isto pertence a você, para os outros é somente dado” (24 de abril de 1878, KGB 5, p. 324: Ihnen **gehörts**, - den Andern wird’s geschenkt).

Infelizmente a tradução ao português da expressão *Menschliches*, *Allzumenschliches* despista o seu tom antiplatônico: como adjetivo substantivado neutro singular, *Menschliches* representaria “o que é humano”, “a coisa humana” ou “as coisas humanas”, a qual poderia ser tida como tradução do grego “*ta antropina*” usado por Platão no livro X (nº. 604b) da *República* (“nenhuma das coisas humanas é digna de uma grande seriedade”)¹⁰⁷ e também no livro VII das *Leis*, 803b (“Em verdade, as coisas humanas não merecem a menor consideração da nossa parte”)¹⁰⁸. Associando as “coisas humanas” às “coisas mais próximas” (tema de Nietzsche em *O Andarilho e sua sombra* que também faz referência ao diálogo platônico *Teeteto*¹⁰⁹) Platão anula qualquer possibilidade de que essas coisas sejam

¹⁰⁷ Ao mesmo tempo, a retomada do trecho platônico também remete aos *Conselhos e Máximas*, do seu *Parerga e Paralipomena* (Aforismo 1, Vol. I, p. 466) de Schopenhauer, o qual escreve: “Aquele que, imbuído dos ensinamentos da minha filosofia, sabe que toda nossa existência é uma coisa que melhor fora que não existisse e que a suprema sabedoria consiste em negá-la e em rejeitá-la, não nutrirá grandes expectativas em relação a coisa alguma; não perseguirá com paixão nada no mundo, e tampouco levantará grandes queixas quando falhar em qualquer empreendimento. Pelo contrário, reconhecerá a profunda veracidade das palavras de Platão: Nenhuma das coisas humanas é digna de tanta urgência (*República*, X, 604b)”.

¹⁰⁸ Obra pela qual se apresenta como “insignificantes” os “pequenos atos” realizados dentro de casa e no seio da família, algo que não diria respeito às leis, mas apenas a “lições e conselhos” do ponto de vista educacional (788a), sendo tratados de modo secundário: “Em verdade, as coisas humanas não merecem a menor consideração da nossa parte. Todavia, somos como que obrigados a considerá-las de perto, o que não deixa de ser aborrecido.” (803b). Isso porque, segundo o discurso do Ateniese, em seu diálogo com Clínia: “devemos aplicar-nos ao que é sério, não ao que o não for. Por sua natureza, Deus é digno de todo o nosso zelo religioso, ao passo que o homem, conforme já o observamos, foi feito para servir de juguete nas mãos da divindade, no que, aliás, consiste todo o seu merecimento” (803c). Algo que leva o terceiro personagem, Megilo, a constatar: “Rebaixas excessivamente, forasteiro, o gênero humano” (804b). Essas concepções se rumem ao conhecido trecho: “Para nós, Deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for (716c).”

¹⁰⁹ Onde se lê, a respeito da atividade digna do filósofo, descrito como aquele que se distancia das coisas humanas, próximas e vizinhas, por vislumbrar apenas o que é distante: “Se algum concidadão pertence a uma boa ou má família ou herdou algum defeito de seus antepassados, de uma ou outra maneira, o filósofo conhece tão pouco essas coisas como quantos grãos de areia há no mar. Nem chega mesmo a saber que ignora essas coisas, porque, se se mantém distante delas, não é por vanglória, mas porque realmente só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como disse Píndaro, “além do céu e abaixo da terra”, sondando os abismos e medindo a sua superfície, perscrutando a natureza de todas as coisas como um todo, sem dirigir-se nunca ao que está próximo, ao alcance da mão” (173e). E perguntado por *Teodoro*: “Que queres dizer com isso, Sócrates?”, o filósofo responde: “Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente.” (174a). Nota-se, assim, como o debate em torno do que é próximo ou distante diz respeito à própria concepção do que é a filosofia, o que comprova a oposição de Nietzsche, também a esse respeito, em relação a Sócrates.

levadas a sério na busca da verdade, posto que fazem parte do mundo sensível das ilusões e dos erros. Assim, à filosofia não deve interessar as “coisas humanas”.

Nietzsche e Platão, ao fazer a pergunta sobre o humano, se distinguem na possibilidade de resposta, já que o filósofo alemão recusa a “assimilação [do homem] ao divino” como em Platão (*Teeteto*, 176 b¹¹⁰) e busca a sabedoria justamente naquilo que é negligenciado pelo platonismo e também no aristotelismo - já que o Estagirita, para Nietzsche, também se fez herdeiro da ideia de que a sabedoria “não se ocupa” e “nem se importa” com as coisas humanas, “negligenciando as coisas pequenas, fracas, humanas, ilógicas, errôneas” sem as quais, segundo Nietzsche, não se pode chegar à sabedoria (KSA 8, 23 [5], de 1876-1877, p. 404). Por isso, ao invés de acessar o mundo das ideias fixas e imutáveis, Nietzsche, opondo-se tanto a Platão quanto a Aristóteles, define sua estratégia como análise das condições de surgimento de todas as coisas, ou seja, como análise do *devenir*, das “coisas terrestres” (BM, 62) que são também coisas perecíveis e mutáveis. Ao desvendar a origem “terrestre” das coisas “elevadas” Nietzsche denuncia, assim, a solução básica dada pela metafísica - aquela que evoca a negação do “terrestre” como contrário ao “elevado”. Mostrando que o elevado está calcado sobre o terrestre, o procedimento usado por Nietzsche faz desmoronar a tese metafísica da dualidade dos dois mundos não simplesmente invertendo a posição platônica, mas justamente prescindindo dela, na medida em que tenta dissolver os opostos *ideal x real*. Trata-se de uma oposição não a Platão, mas à própria dualidade por ele representada.

“*Nada humano é digno de grande seriedade; no entanto...*”: assim termina o § 628 de *Humano, Demasiado Humano*, no qual Nietzsche se refere a uma tarde em Gênova, quando ouviu o repicar dos sinos no alto de uma torre (a frase é retirada, como vimos, da *República* de Platão, Livro X, 604b). O título desse fragmento é *A seriedade no jogo* e recupera, ao som dos sinos (metáfora da ausência de sentido de todas as coisas pela proximidade da morte e também do culto religioso, cf. HH I, 113), o paradoxo de algo perecível e indigno (o jogo do azar) que se apresenta reivindicando seriedade¹¹¹. O que muda é o que morre, o que explicita sua finitude e

¹¹⁰ “Por isso devemos nos apressar o mais possível para fugir deste mundo e dirigirmo-nos a outro; e isso significa tornarmos-nos o mais possível semelhante ao divino, que significa, precisamente, tornarmos-nos justos com a ajuda da sabedoria” (176b)

¹¹¹ Uma poesia de Nietzsche sobre esse tema aparece também no fragmento 22[45] (KSA 8, de 1877, p. 386)

é sobre esse temor à morte que se ergue a religião cristã. Por isso, os sinos estão associados ao “*Homunculus*”¹¹² - o homúnculo, um artefato de “homem” fabricado pelos inventores da moral da compaixão como tentativa fracassada de “melhoramento” do humano. A expressão, que remete à magia (um pequeno ser fabricado pelos feiticeiros) ou, em termos biológicos, a uma miniatura do feto humano, é usada por Nietzsche para exprimir o “homem” doente e vil fabricado pela moral que, ao tentar melhorar o humano, acaba por enfraquecê-lo e torná-lo não mais do que “uma caricatura do homem, um aborto” (CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 2)¹¹³.

Se a primeira versão desse título surge em anotações de 1876¹¹⁴, sob a fórmula *Menschliches und Allzumenschliches*, poder-se-ia afirmar que é sob a influência da fórmula platônica (HH I, 628) que, em 1878, Nietzsche dá relevância ao termo acrescentando a vírgula no lugar da conjunção *und*¹¹⁵. Detalhe aparentemente sem importância, a mudança ganha relevância se comparada à negação do valor das coisas humanas na filosofia de Platão. A ambiguidade da expressão, separada pela vírgula, sugeriria uma assimilação do *Menschliches* ao *Allzumenschliches*, ou seja, as coisas humanas estariam submetidas às coisas demasiado humanas; as coisas humanas são, na verdade, coisas demasiado humanas. A permanência do *und*, ao contrário, sugeriria a permanência de uma dualidade entre o humano e o demasiado humano. Não é isso o que Nietzsche parece sugerir, mas justamente o contrário: que o primeiro se integra ao segundo, que o *humano* pode ser reconhecimento como tal a partir de sua base *demasiado humana*. Mais uma vez: trata-se da denúncia das bases negadas da moral-metafísica que se ergueram sobre

¹¹² “Ecce homunculus – sinos”, expressa o fragmento 23[197] em KSA 8, p. 474); além dos fragmentos 22[135] do mesmo volume 8 da KSA (p. 403) e 40[2] (KSA 8, p. 578) também fazerem referência ao tema.

¹¹³ Segundo Nietzsche, a moral da compaixão, principalmente como praticada pelo Cristianismo, impôs a domesticação do homem e chamou a isso “melhoramento do homem”: “Em todos os tempos quis-se ‘melhorar’ os homens: este anseio antes de tudo chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra escondem-se todas as tendências mais diversas. Tanto a domesticação da besta humana quanto a criação de um determinado gênero de homem foi chamada ‘melhoramento’ (...). Chamar a domesticação de um animal seu ‘melhoramento’ soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo ‘melhorada’. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta doentia através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome”. (CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 2).

¹¹⁴ KSA 8, 17[72], p. 308; 19[118], p. 359.

¹¹⁵ A primeira aparição de *Menschliches, Allzumenschliches* é de 1876-1877, em KSA 8, 21[82], p. 378.

coisas humanas. Essa nuance interpretativa destaca **duas possibilidades** de compreensão do que seria o sentido de *Allzumenschliches*.

Uma **primeira** circunspeção associa esse “demasiado humano” ao absurdo, mesquinho e desarrazoado, tal como Nietzsche explicita em carta a seu editor Ernest Schmeitzner, em 10 de setembro de 1878, ao desejar se distanciar de Wagner e “se colocar à distância de seus lados demasiado humanos” [*sein Allzumenschliches*] (KSB 5, p. 352). Assim, há um “sentido negativo” nesse *Allzumenschliches*, algo associado à pequenez do humano, àquilo que faz dele um homúnculo, um ser desprezível fabricado pela moral da compaixão. Em *Assim falou Zaratustra* a ideia de que mesmo o indivíduo mais forte (segundo a moral vigente) ainda é um “homem” por demais humano, aparece em *Dos sacerdotes* (apresentados como engendrados do sofrimento), e em *O convaléscente*, 2 (pelo qual o profeta descreve o seu “fastio pelo homem” e o prazer cruel alimentado pela humanidade que tem seu auge na invenção do inferno e para a qual a compaixão aparece como um prazer cruel dissimulado em amor ao próximo). Falando a seus animais, Zaratustra exclama:

Quisestes assistir ao meu sofrimento, tal como fazem os homens? Porque o homem é o mais cruel dos animais. Foi presenciando tragédias, touradas e crucifixões que, até aqui, se sentiu mais satisfeito, na terra; e, quando inventou o inferno, isso foi o paraíso na terra. Grita de dor o grande homem, e já corre para lá o pequeno, com a língua de fora, babando de gosto. Mas chama-lhe “compaixão” (ZA, *O convaléscente*, 2).

A compaixão é descrita nessa passagem, como um disfarce moral do prazer com a crueldade alimentado por todos os homens, apresentado, insistentemente nessa passagem como “o animal mais cruel contra si mesmo”, fazendo com que “em todos os que se dizem ‘pecadores’ e ‘penitentes’ e ‘portadores de cruz’, não vos passe despercebida a volúpia que há nesses lamentos e acusações!” É isso o que faz desses pretensos “grandes homens” ainda muito semelhantes aos “pequenos homens”. Nessa passagem, portanto, Nietzsche associa a expressão “demasiado humano” ao que há de mais baixo no humano, ou seja, à sua fraqueza e ao nojo que ele desperta: “Nus, um dia, eu vira ambos, o maior e o menor dos homens: demasiado semelhantes um ao outro – demasiado humano, ainda, também o maior!”

Delineando esse “sentido negativo” associado à expressão *Allzumenschliches*: o “homem” que é ainda “demasiado humano” aí se apresenta em sentido próximo ao *letzten Menschen* em oposição ao *Übermensch*, o “além-do-

humano”¹¹⁶, frente ao qual o primeiro ainda aparece como pequeno demais (*allzuklein*). Por isso o *Allzumenschliches*, a despeito da polissemia dos conceitos frequente em Nietzsche¹¹⁷, poderia ser interpretado em *Assim Falou Zaratustra* como medida de distinção entre o *Menschliches* e o *Ueberrmenschliches*, já que estaria próximo do último-homem (*den letzten Menschen*):

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não mais arremessará a flecha do seu anseio para além do homem e em que a corda do seu arco terá desaprendido a vibrar! Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará mais à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o *último homem* [*den letzten Menschen*]. (ZA, *Prólogo*, 5)

Figura do “homem” moderno, o “último-homem” é o indivíduo cansado, que se deixa guiar pela negação, que não se considera ligado ao corpo e a terra e para quem a terra mesma se tornou pequena demais porque sua “vontade de saber” tenta escapar dela em busca de novos horizontes. Trata-se do humano guiado pela “inevitavelmente eminente administração econômica total da terra... aquela maquinaria global, a solidariedade de todas as engrenagens” (KSA 12, 10 [11], de 1887, p. 459). É o homem cuja imagem é a do membro do rebanho, aquele se torna uma mera peça na engrenagem da moralidade, aquele que não mais se faz criador porque se reduziu a um imitador e repetidor. É a condensação da modernidade e por isso, o antípoda do além-do-humano, o contrário do criador. Ele é o personagem

¹¹⁶ Usaremos aqui a tradução do termo *Übermensch* como *além-do-humano*, seguindo a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho na Coleção *Os Pensadores*. É preciso, entretanto, chamar a atenção para o risco de uma interpretação que poderia indicar uma transcendência assentada no termo “além”, que na expressão, designa simplesmente uma posição além do limite do homem conforme esse tem sido designado até então pela história humana. O termo “ultra” poderia ser mais esclarecedor, mas optamos pelo uso mais corrente, privilegiando o seu conteúdo semântico. Outra tradução possível seria “super-homem”, mas entendemos que sua utilização é por demais limitada e amplamente refutada, por designar uma mera potencialização do humano existente, quando o termo nietzschiano aponta para uma superação. Além disso, o uso nietzscheano do termo “homem” está associado, por um lado, ao não-animal (aquele que passou pelo processo de domesticação e negação de seus instintos e, por isso, se coloca abaixo do próprio animal) e por outro, ao além-do-animal (como reflexo de sua superioridade em relação ao animal, dada a partir da maior riqueza e complexidade de impulsos). A distinção aparece aqui guiada pela noção de impulsos – critério que define a superioridade do homem em relação ao animal e do “além-do-humano” em relação ao homem. Essa perspectiva é preservada na noção de “além-do-humano”: ele só será possível como reconhecimento desta complexidade dos impulsos, a partir da sua aceitação como parte constitutiva do humano e não, como ocorre na moral de rebanho, da negação destes como “subproduto indesejado” da constituição humana.

¹¹⁷ EM *Para a genealogia da moral*, escreve Nietzsche a esse respeito: “(...) todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM, II, 13).

irônico do “homem” da *Alfklärung*, denunciada por Nietzsche como processo de embotamento, adoecimento, autorrebaixamento e atrofiamento do humano. É isso o que o torna o mais desprezível dos humanos: “Vou, portanto, falar-lhes do que há de mais desprezível: ou seja, do *último homem*” (ZA, *Prólogo*, 5) Ele é o “homem” que se compreende como realização da meta, ou seja, como fim em si mesmo e ao mesmo tempo é o símbolo da falsa afirmação do humano, daquele que se realiza consigo mesmo, que se satisfaz consigo de forma plena em sua mediocridade. Amando a si mesmo ele se torna incapaz do desprezo para consigo e nisso mesmo se torna desprezível, porque ao radicalizar seu amor a si enquanto amor ao rebanho, ao genérico e ao gregário, ele impede a superação e a autossuperação do humano. É nisso que ele encarna o nihilismo que nasce do grande nojo pelo “homem” e da grande compaixão por ele.

É o que se apresenta no parágrafo 382 de *A Gaia Ciência*: “o homem atual” (*gegenwärtigen Menschen*) versus “o humano-sobre-humano [*menschlich-Übermenschlichen*], que com frequência parecerá inumano [*unmenschlich*]”. O que é sobre-humano é o que se expressa geralmente como inumano aos olhos dos homens hodiernos. Esse é o “novo ideal” buscado pelos que conquistaram a “grande saúde” e agora vislumbram no “mais belo, estranho, questionável, terrível, divino” (algo que, enfim, é tido como inumano) justamente a realização de sua força “sobre-humana” que vê o é hodierno em termos morais como uma “paródia”.

Allzumenschliches pode ser interpretado como aquilo que está ligado ao lado miserável da existência humana e que necessita ser superado: o aforismo 204 de *Além de Bem e mal* evoca esse “lado humano, muito humano” como o lado celebrado pela modernidade que abriu espaço para os “instintos vulgares”: “Mas de um ponto de vista geral, talvez tenha sido o humano, demasiado humano, isto é, a própria mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela filosofia e abriu as portas ao instinto plebeu”. Denunciando a filosofia dos eruditos dautônicos ou mesmo dos “filósofos-da-fuzarca” (*Mischmasch-Philosophen*) Nietzsche aproxima o “homem” moderno como um efeito da “ordem e desordem democrática” que leva à “autoglorificação e exaltação do erudito”. Esse trecho, se cotejado com a passagem acima, do *Prólogo* de *Assim Falou Zaratustra*, apresenta a mesma ideia: é a autoafirmação do “homem” moderno como parte da vida gregária que o torna desprezível e por isso impede a necessária autossuperação do “homem”. É isso o que torna a era moderna uma era de fastio e de cansaço do

humano: justamente quando se anuncia com mais veemência o humanismo e os valores humanos, aí se encontra os motivos para o rebaixamento da humanidade porque ao tentar “melhorar” a modernidade a enfraquece. O lugar a que essa interpretação chegaria já está apontado em *Aurora*, 49: “No final desse caminho se encontra a urna funerária do *último* homem e coveiro (com a inscrição: *‘nihil humani a me alienum puto* [nada de humano me é estranho]”). Como o caminho que levava o humano a Deus fora interdito pela ciência darwinista (referida por Nietzsche nessa passagem pela citação ao macaco), o humano teria se voltado para si mesmo. E essa autoafirmação não abriu ainda nenhum caminho para sua grandeza: o caminho é agora interdito por si mesmo.

Num **segundo** sentido, *Allzumenschliches* poderia ser associado ao que há de mais próprio ao humano, de mais estreito e pessoal, servindo de denúncia de todo processo de “generalização temerária” praticado pela filosofia a partir de Platão (KSA 8, 9 [1], de 1875, p. 131). Como aparece também em HH I, 32¹¹⁸, as “coisas demasiado humanas” são o material a partir do qual cada indivíduo avalia a vida a partir de seu egoísmo e egocentrismo. O “nojo” e o “fastio” levantados a partir da primeira acepção, serviriam de base para a compreensão dos processos de enfraquecimento provocados pela moral da compaixão. Ora, é preciso reconhecer que o “erro acerca da vida é necessário à vida” (HH I, 33) e que o humano vive esse lado sombrio da existência e é nele que deve encontrar os motivos não de negação da vida, mas de afirmação. Se cada indivíduo conseguisse “apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (HH I, 33).

Em outras palavras: nesse segundo sentido, *Allzumenschliches* serve de base para a avaliação desse lado sombrio da existência que deve ser reconhecido como indispensável e inevitável até, em seu lastro de tragédia. O que o “demasiado humano” revela é que “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (HH I, 34) e cada “indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões”. Ou seja, o indivíduo, reconhecendo o ilógico e sem sentido que marca a existência, passa a afirmar a vida em sua

¹¹⁸ “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente e portanto, são injustos.”

plenitude – e não apenas um lado da existência, segundo o que o modelo dualista pretendia. Se quiser, ao contrário, negar essa perspectiva, o resultado será a negação também da própria vida como tal. Nesse mesmo parágrafo final do primeiro capítulo (intitulado *Das coisas primeiras e últimas*) de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche fala da necessidade de aceitação dessa condição existencial como critério para a afirmação da vida e a partilha da alegria (premissa da amizade): afirmando a vida e bastando-se a si mesmo e sobrepassando acima dos homens em geral, cada indivíduo se torna um “espírito livre”: “Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar” (HH I, 34).

Portanto, *Allzumenschliches*, como ficou explícito no primeiro sentido, é algo de “impuro” que nos aproxima de nossa vulgaridade e ao mesmo tempo de nossa “pequena medida”, de nossa “pessoa” singular que se apresenta como fraca e remete ao que há de estreito em nossos julgamentos sobre a vida. Por isso, ao tempo em que *Menschliches*, *Allzumenschliches* aparece como condição de elevação do humano, ela também consiste numa tentativa de “depuração” a partir do desvendamento de tudo aquilo que está escondido sob as tenebrosas oficinas da moralidade (GM, I, 12). A esse respeito escreve Nietzsche, esclarecendo o sentido da preposição “além” em seu sentido de superação da ideia de algo em si: “quem compreendeu bem a preposição ‘além’ [*Über*], compreendeu também a extensão do orgulho e a miséria do humano. Quem está *além das coisas*, não está *nas coisas*, nem sequer *em si*, portanto! Este último pode ser seu orgulho”¹¹⁹. (KSA 8, 17 [33], de 1876, p. 303). Isso porque, segundo Nietzsche “nenhum grande homem chega a si senão sempre por cima de si”¹²⁰ (KSA 8, 17 [87], de 1876, p. 311). Essa indicação, portanto, presente desde os escritos de 1876, já indicam a tarefa de superação do “homem” pelo “além-do-humano” justamente como superação do sentido metafísico presente no “em si” do homem.

O humano que aparece a partir daí é ilógico e irracional, sombrio e limitado, cujo diagnóstico (enquanto afirmação de sua existência) deve conduzir necessariamente à sua superação a partir da afirmação da vida em seu sentido trágico (segundo sentido da expressão). Trata-se, deste modo, da condição humana enquanto tal: todo “homem” é *Allzumenschliches* – essa é a conclusão do próprio

¹¹⁹ “Wer die Präposition ‘über’ ganz begriffen hat, der hat den Umfang des menschlichen Stolzes und Elends begriffen. Wer über den Dingen ist, ist nicht in den Dingen — also nicht einmal in sich! Das letztere kann sein Stolz sein.”

¹²⁰ “Kein grosser Mann weist auf sich, sondern immer über sich.”

título. Mas alguns permanecem no limite do desprezo (o último-homem que precisa ser superado) e outros se lançam no humano (ainda sob o risco do inumano) como forma de conquista do além-do-humano. Essas são as pistas que, em meio à polissemia e inconstância dos usos desses termos, podem contribuir para a explicitação do problema do humano em Nietzsche.

Como tal *Allzumenschliches* consiste num diagnóstico da impureza do humano, numa análise daquilo que nele há de maldoso e inumano e que embasa todas as construções morais. Isso daria ao *Allzumenschliches* uma perspectiva de hierarquia, de “degrau de humanidade” (*Stufen des Menschen*, cf. HH I, 280), um degrau inferior àquilo que poderia ser chamado de “cultura superior” (HH I, 281): aquilo que é “demasiado humano” serviria de degrau para aquilo que estaria “além-do-humano”. Em outras palavras, aquilo que se chama de “demasiado humano” no humano é o que deveria ser, pouco a pouco, superado pelo espírito livre. Por isso, voltando aos gregos, a sua perspectiva aparentemente *inumana* (*Unmenschliche*) seria superada pelo instinto artístico e criador que dava vazão aos sentimentos negativos pelo laboratório da catarse estética (OS, 220). Como os gregos, seria preciso liberar-se das coisas demasiado humanas, ao tempo em que isso só pode se dar pela sua aceitação e reconhecimento de seu “direito”. Só esse pode ser o caminho para a liberação completa do humano. É isso o que faria dos deuses gregos, ao mesmo tempo “sobre-humanos” e “humanos, demasiado humanos”. Liberação e aceitação são duas vias de um mesmo caminho que se contrapõe tanto à filosofia platônica dos idealismos que abandonaram e negaram o humano, quanto da filosofia de Schopenhauer e sua moral da compaixão, identificada por Nietzsche como mais um recuo em relação à superação do “homem”.

Além disso, o *Allzumenschliches* se apresenta como afirmação do humano em contraposição à sua negação em sentido platônico. Ora, o *Übermensch*, enquanto efeito dessa afirmação, não se consolida como um novo princípio metafísico porque está impregnado do humano em sentido contrário ao dualismo corpo e alma e ao primado da consciência na definição dos fenômenos humanos. Por isso, essa filosofia histórico-fisio-psicológica, na sua seriedade, não pode ser senão um jogo, uma brincadeira alegre, uma *gaia ciência*, um conhecimento que reconhece alegremente a vida (em sua plenitude – que inclui o que há de “demasiado humano”) como fonte do conhecimento (HH I, 34). Se Platão vê as coisas humanas como indignas de seriedade, Nietzsche as recupera não pela

sisudez e pela gravidade dos dogmatismos morais, mas pela alegria: “Rir de si mesmo – como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso! (...) Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’” (GC, 1). A ciência alegre desvendada por Nietzsche é aquela que descobre que a vida não tem finalidade e rompe com os dualismos presentes até então, baseados na invenção de uma realidade suprasensível como um engano e uma tentativa de solucionar a falta de meta sentida pelo humano e o seu descontentamento em relação à vida. Trata-se de contrapor a essa “seriedade” dos “mestres da finalidade da existência” um “riso corretor”, ou seja, devolver o “homem” à “comédia de existir” e à sua leveza (GC, 1).

A estratégia de Nietzsche, ao tempo em que possibilita uma liberação das coisas divinas e ideais tematizadas pela seriedade da metafísica, celebra a ciência alegre instituindo o riso e a ironia como formas de alívio do conhecimento sobre a vida. Ao contrário do que afirmara Montaigne¹²¹, Nietzsche acredita que filosofar é aprender a rir (KSA 9, 3 [73], de 1880, p. 66): aprender a rir é aprender a ver a vida de forma inocente e sem culpa, rir é dizer sim, com boa consciência. Nietzsche, o bufão, é o sábio que leva a vida humana a sério e por isso mesmo, nela encontra motivos para festejar – sabendo, entretanto, que não há festa sem crueldade, já que ela consiste em satisfazer um instinto reprimido (GM, II, 6: “*fazer sofrer: verdadeira festa!*”). “O riso é, na origem, a expressão da crueldade”, escreve Nietzsche em KSA 10 (8 [7], de 1883, p. 329). Isso porque a própria crueldade é tida por Nietzsche como um dos pontos “demasiado humanos”, como se depreende das análises da segunda dissertação de *Para uma Genealogia da moral*.

1.2.2 Menschen e Individuen

¹²¹ O título de um dos *Ensaíos* de Montaigne é “De como filosofar é aprender a morrer”, no qual o filósofo francês faz uma análise da morte sob a perspectiva da vida, afirmando que “a meta de nossa existência é a morte; é o nosso objetivo fatal. Se nos apavora, como poderemos dar um passo sem tremer?” (2000, p. 92). Além disso, “Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir; nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda a sujeição e constrangimento. (2000, p. 93). Vemos como, assim, Nietzsche aproxima-se da concepção de Montaigne, apesar de usar uma palavra aparentemente antagônica. Sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche, ver ANDLER (1958, p. 107-115).

Pelo que se viu até aqui, aquilo que Nietzsche chama de humano nesse período se apresenta como *objeto* da análise experimental dessa filosofia histórico-físio-psicológica e ao mesmo tempo como processo de experimentação, pois é essa perspectiva humana, demasiado humana que possibilita o exercício científico que conduz ao rompimento com as crenças metafísicas. Ao mesmo tempo, consolida-se, paulatinamente, como a afirmação desse lado “demasiado humano” da vida é condição *sine qua non* da afirmação de si mesmo e da partilha da alegria com a vida, essas que são as bases do projeto da superior ética da amizade bosquejada por Nietzsche.

As experimentações e vivências passam a ser associadas à ideia de peregrinação (do espírito livre) por vários locais, acesso aos mais recônditos lugares do mundo interior do humano para enfim transformá-lo no “novo problema”, no “nosso problema”: “(...) como tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ‘ser humano’ (...) até que pudéssemos dizer, nós, “espíritos livres”.” (HH I, *Prólogo*, 6)

O que Nietzsche vê e apresenta aos seus leitores em *Humano, Demasiado Humano*, como afirma FINK (1989, p. 54) é “não o homem atual como se ele fosse ‘o’ homem, mas o homem como a soma de quatro mil anos, ou seja, um produto de circunstâncias históricas, de costumes, religiões, etc.” Um fragmento póstumo do outono de 1880 (KSA 9, 6 [158], p. 237) serve de ponto de partida para a reflexão a esse respeito. Diz ele:

Tão logo quisermos determinar a finalidade do homem, antecipamos um conceito do homem. Porém, existem apenas indivíduos [*Individuen*], do conhecido *até agora* se pode obter apenas o conceito *eliminando* o individual, ou seja, estabelecer a finalidade do homem significa impedir os indivíduos em seu tornar-se individual e convocá-los a tornar-se *universais*. Não deveria, ao contrário, todo indivíduo ser a tentativa de *alcançar um gênero superior ao homem*, em virtude de seus aspectos mais individuais?¹²²

Nietzsche trabalha, nessa passagem, com a própria noção de indivíduo, contrapondo-a à ideia geral de “homem”. Enquanto conceito (aqui se sente o vulto

¹²² “Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den bisher bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle abstreift, — also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge?”

platônico, obviamente, no que tange à universalização da ideia), o “homem” é algo geral e universal, tradução de características que são de todos e que, portanto, partem da negação de tudo o que é próprio e singular. Ao usar a expressão indivíduo, para caracterizar o humano (recusando a expressão “homem”), nesse momento Nietzsche já adianta a necessidade de superação do humano, o que se consolidará na aparição do *além-do-humano*, nos escritos a partir de *Assim Falou Zaratustra* (“O Eu primeiro no rebanho. O oposto a isso: no *além-do-humano* [*Übermenschen*], o Tu é de muitos Eus milenares, transformados num único (portanto, também agora os *indivíduos* se transformaram num único ser)”¹²³ (KSA 10, 4 [188], de 1882-1883, p. 165). Observe-se esse adiantamento na expressão, destacada no original, “*alcançar um gênero superior ao humano*” (*eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*). Esse gênero superior está baseado na afirmação dos “aspectos mais individuais” em contraposição aos aspectos universais que formam o “homem”. O indivíduo, assim, é aquele que faz da afirmação de si mesmo o primeiro caminho para a superação do “homem”. Contrapostos, *indivíduo* e *homem*, o primeiro passa a ser tratado como a possibilidade de superação do segundo. Se homem é um conceito universal, indivíduo é um gênero particular, e é justamente ele que se tornará o “objeto das experiências” e vira a constituir aquilo que se poderia chamar de uma moral de indivíduos (ainda que não, uma moral individualista): “Minha moral seria a de *tirar* cada vez mais do homem seu caráter universal e especializá-lo até fazer com que ele chegasse a um grau incompreensível para os outros (e, com isso, transformá-lo no objeto de experiências, do espanto, do ensino para eles)”¹²⁴ (KSA 9, 6 [158], de 1880, p. 237). Essa é a tarefa do filósofo, já que “em três formas de existência o homem permanece indivíduo: como filósofo, como santo e como artista”¹²⁵ (KSA 8, 3 [63], de 1875, p. 31). Só como indivíduos essas “formas de existência” podem valorizar as vivências e só como indivíduo é que o humano pode se dar, portanto, como experiência, como experimento de si mesmo. Como conceito genérico, o “homem” não pode ser experimento de si mesmo porque o experimento implica as vivências particulares e comunicáveis. Além disso, fiel às teses herdadas de Emerson,

¹²³ “Das Ich erst in der Herde. Gegensatz dazu: im Übermenschen ist das Du vieler Ichs von Jahrtausenden zu Eins geworden. (also die Individuen sind jetzt zu Eins geworden (...))”

¹²⁴ “Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)”

¹²⁵ “Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum: als Philosoph, Heiliger und Künstler”.

Nietzsche acredita que é esse experimento com o indivíduo que serve de “ensino” para os demais indivíduos, ou seja, a humanidade não é outra coisa senão a expressão dessas características reveladas pelo indivíduo experimentado.

O indivíduo afirmado como isolado representa o que há de estranho (na medida em que não é previsível) à massa dos homens modernos. Num fragmento seguinte (KSA 9, 6 [200], de 1880, p. 248) Nietzsche identifica a era moderna como um tempo mercantilista, o “século da feira” por excelência (KSA 11, 34 [206], de 1885, p. 491), que pretende doar ao “homem” um “espírito comercial”, de tal forma que nele o excesso seja reprimido através de uma paixão que “nivele todo o individual”, a fim de compor “um novo gênero de homens, que possuem o mesmo significado dos escravos da Antiguidade”. Por isso, como se viu, “‘a verdadeira natureza humana’ – [é uma] expressão proibida!”¹²⁶ (KSA 9, 6 [150], de 1880, p. 235). É isso o que faz da filosofia de Nietzsche “uma filosofia do desengano consequente e ativo [e] um resgate do homem do inexistente país do ideal” (FINK, 1989, p. 58).

Proibindo a ideia de uma “natureza humana” (que remeteria a um *ser* humano, ou um *ser* do “homem” ou mesmo a uma *humanidade*¹²⁷), Nietzsche também interdita a compreensão do *indivíduo* como uma forma fixa, dado de uma vez por todas. Esse *Individuum* deve ser pensado a partir do decurso experimental histórico-fisio-psicológico proposto e praticado por Nietzsche em contraposição ao que fizeram “todos os filósofos” até então:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. (HH I, 2)

¹²⁶ “‘Die wahre Natur des Menschen’ — verbotene Wendung!”

¹²⁷ Em um fragmento póstumo de 1887 (KSA 12, 10 [53], p. 482) Nietzsche retoma essa temática e critica a ideia de um *retorno* à natureza *a la* Rousseau (ou melhor, *a la* roussaunianos desatentos!): “Nicht ‘Rückkehr zur Natur’”.

Segundo Nietzsche, “os filósofos”¹²⁸ tomam o “homem” de agora “de forma fixa” e, portanto, esquecem que ele é resíduo de um processo histórico que envolve a atuação da religião, da ciência, da arte, etc. “Não querem aprender que ele veio-a-ser, e mesmo que a faculdade de cognição veio-a-ser”. Nietzsche quer, com seu procedimento, mostrar que o “problema homem” deve ser analisado levando-se em conta todos os seus processos de constituição. Não há um ser fixo. Ora, “o defeito de quase todas as filosofias é a falta de conhecimento do humano, uma análise psicológica inexata”¹²⁹ (KSA 8, 22 [107], de 1877, p. 399). Em contraposição a isso Nietzsche usa o decurso experimental para devolver o “homem” à natureza, naturalizá-lo, torná-lo novamente *humano*: “Minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’”¹³⁰ (KSA 9, 11 [211], de 1881, p. 525). Naturalizar o “homem”, no sentido aqui explicitado, não seria, para Nietzsche, doar-lhe uma natureza própria ou mesmo devolver-lhe a uma condição existencial anterior à sociabilidade. Trata-se, antes, de retirar o humano do ambiente ideal ao qual foi elevado pela filosofia, pela religião e pela arte metafísica e devolver-lhe o seu caráter “demasiado humano”, no sentido de *terrestre*, terreno, mundano e, portanto, mutável e provisório. Em outras palavras, devolver o humano à natureza é mostrar que a sua grandeza não está em apontar sua “*procedência divina*” (A, 49), mas em afirmar a sua existência terrena.

No fragmento intitulado *O novo sentimento fundamental: nossa definitiva transitoriedade* (A, 49) Nietzsche explicita a que lugar esse tipo de conhecimento experimental leva o “homem”: à afirmação de si enquanto transitório – negando a tradição metafísica e religiosa dos idealismos que quiseram ver nele uma essência fixa e imutável. Esse “tornar-se arrasta atrás de si o haver sido” [*Das werden schleppt das Gewesensein hinter sich her*], ou seja, é preciso buscar sempre as

¹²⁸ A referência a Schopenhauer também é explicitada aqui, em relação à tematização também feita pelo autor de *O mundo como vontade e como representação*, principalmente nos parágrafos que tratam da noção de imutabilidade do caráter (mormente o 55), na qual o filósofo alemão explica a sua concepção afirmando que o caráter de um indivíduo não muda, apenas as suas condutas (o que um indivíduo quer não muda, apenas o que ele faz, dado que a vontade é livre, o indivíduo não), já que a imutabilidade do caráter empírico é um “simples desdobramento do extra temporal caráter inteligível”, ou seja, cada indivíduo não é mais do que um desdobramento de um ato extratemporal, “portanto indivisível e imutável da Vontade”.

¹²⁹ “Der Fehler fast jeder Philosophie ist ein Mangel an Menschen-Kenntniss, eine ungenaue psychologische Analyse.”

¹³⁰ “Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürligung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‘Natur’ gewonnen hat.”

raízes do passado, entendê-lo através da filosofia histórica, para inferir aquilo que o humano se tornou. Se tudo é assim, pergunta Nietzsche (retomando as teses de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*), “por que haveria uma exceção a esse eterno espetáculo, uma exceção para um pequeno astro e uma pequena espécie que o habita? Fora com tais sentimentalismos!” Nietzsche não deixa de reconhecer uma espécie de “sentimentalismo” nesse processo que quer transformar o humano naquilo que ele não é. Esse sentimentalismo não passou de uma espécie de “embriaguez” a partir da qual o humano tentou consolar-se a si mesmo (A, 50 e 52) e com o que não chegou a nada além de ineficazes e inebriantes anestésicos. O problema é que “o preço pago por esses alívios imediatos era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar, que os doentes iriam sofrer as consequências da embriaguez e, depois, a provação da embriaguez, e, depois ainda, uma oprimente sensação geral de inquietude, agitação nervosa e indisposição” (A 52). Isso porque, ao grau de doença atingido pelo “homem”, não há mais recuperação que os chamados “médicos da alma” pudessem socorrer. O narcótico da anulação de si mesmo e da crença numa superioridade não tem outro efeito que um amortecimento momentâneo das forças e, posteriormente, devolve como pior e doentio o indivíduo para si mesmo.

Vê-se como, dessa forma, o *filosofar histórico-fisio-psicológico* praticado por Nietzsche leva à negação do princípio fundamental da metafísica, a crença no alcance de uma verdade absoluta, já que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”. (HH I, 2). É preciso ser modesto para reconhecer que não há, na filosofia, posse de nenhuma verdade absoluta ou de conceito fixo e que a ideia de “homem”, bem como a de mundo não se sustenta a não ser como invenção metafórica perspectivista – como erros de linguagem, portanto.

O experimentalismo praticado por Nietzsche, pretende levar em conta a condição perspectivista da própria existência como devir, a constante mudança e transformação das coisas. Esse procedimento o leva a afirmar que qualquer tentativa de apreensão do mundo por parte do “homem” deve levar em conta esses processos de criação, falsificação e transformação das coisas, já que toda verdade também passa a ser vista como uma invenção humana, demasiado humana. Ao mesmo tempo esse procedimento rompe com a “pretensão” do “homem” em se

separar do “mundo”, ou seja, sua imodéstia e ambição de se elevar acima do mundo. Efetiva-se desta forma a crítica à metafísica e à ontologia tradicional (como crítica à vontade de fundamento e de finalidade) e ao humanismo em geral que quis colocar o humano como “além” do mundo e sobre ele erguer os fundamentos da moralidade:

Toda a atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna -, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! (GC, 346)

O experimentalismo leva à destruição da metafísica para afirmar o que há de “empírico” e histórico na realidade e no próprio “homem”, para afirmar a “epocalidade” da moral, da religião, da arte e das demais “instituições” que formam o mundo: “tudo o que agora chamamos de imoral foi algum dia em algum lugar algo moral. O que nos garante que não voltará a modificar seu nome outra vez?”¹³¹ (KSA 9, 3 [66], de 1880, p. 65).

Para Nietzsche “o mundo que é constitui-se de uma *invenção [Erdichtung]*. Existe apenas o mundo que se torna [*werdende Welt*]” (KSA 11, 25 [116], de 1884, p. 44) e essa conclusão se consolida com a filosofia histórico-fisio-psicológica: “Nossa suposição de que há corpos, superfícies, linhas e formas é a consequência de nossa suposição de que há substâncias e coisas, a permanência. Tão certo como nossos conceitos são invenções, o mesmo ocorre com as figuras da matemática. Não há nada semelhante. (...)”¹³² (KSA 9, 11 [151], de 181, p. 499) O erro sobre o humano levou também ao erro do que são todas as coisas que formam a realidade. E o que esse percurso revela é que “seja como for, com a religião, a arte e a moral, não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante” (HH I, 2). Essas são as bases quase religiosas da crença professada pela moral da compaixão (a qual, ou pela razão ou pela noção de vontade, prega o alcance da essência do mundo). Só isso a que

¹³¹ “Alles, was wir jetzt unmoralisch nennen, ist irgendwann und irgendwo einmal moralisch gewesen. Was bürgt dafür, daß es seinen Namen nicht noch einmal verändert?”

¹³² “Unsere Annahme, daß es Körper Flächen Linien Formen giebt, ist erst die Folge unserer Annahme, daß es Substanzen und Dinge, Beharrendes giebt. So gewiß unsere Begriffe Erdichtungen sind, so sind es auch die Gestalten der Mathematik. Dergleichen giebt es nicht”.

Nietzsche chama de “filosofar histórico” pode conduzir à negação radical dessa “realidade em si” a ser captada pela razão ou pela intuição e que passa a ser vista como uma representação perspectiva do próprio ser humano. Ainda que essa realidade metafísica existisse, “o conhecimento dela seria o mais insignificante dos conhecimentos” (HH I, 9), porque ele não tem nenhuma utilidade para a vida.

O erro a respeito do “homem” e a sua ascensão como critério de verdade, estão baseados numa soberba: “(...) o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.” (HH I, 11). O que esse procedimento mostra é que “homem” e “mundo” só podem ser entendidos como um “tesouro” na medida em que forem reconhecidos como um acúmulo de valores do passado – e isso só pode ser desvelado com o uso do *filosofar histórico fisio-psicológico*:

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados; e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. (HH I, 16)

Por isso o próprio termo “humanidade” (*Menschlichkeit*) que aparece nesse fragmento não pode ser entendido a não ser em seu sentido histórico-fisio-psicológico tal como recuperado por Nietzsche no § 337 de *A Gaia Ciência*, justamente intitulado “*A futura ‘humanidade’*” (assim, entre aspas, o termo remete ao sentido figurado):

(...) Mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como o ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou (...) Esse divino sentimento se chamaria então – humanidade!

É a “recomendação” dada por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, 292: “Faça o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode e não deve retornar”. A descoberta

histórica atinge seu auge como desvelamento dos caminhos percorridos para que aquelas rotas que levaram à negação da vida sejam evitadas. Através das experiências do passado cada indivíduo pode “explorar”, ir atrás (*nachgehen*) dos rastros e das vivências do passado humano.

E assim, com seu procedimento Nietzsche faz ver “‘como o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através de erros da razão” e como isso transformou os homens em seres muito mais “sombrios e maus do que são de fato”. Esse desvendamento realizado pela psicologia dos sentimentos morais causa certo alívio “e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência”. Porque “em meio à natureza, o homem é sempre a criança” (HH I, 124), ao contrário do que o cristianismo, enquanto moral da compaixão, propõe, ao tornar o indivíduo humano um ser doente porque nele a natureza é condenada e culpada.

É essa a nova missão (entendida também como nova paixão - GC, 3) do conhecimento: aprender das experiências para se tornar sábio. Contra toda a corrente racionalista do conhecimento, Nietzsche apresenta e emprega a vida como fonte do conhecimento ao expressar essa necessidade de uma sabedoria que se institui a partir das coisas humanas. É preciso aprender: “não há mel mais doce que o do conhecimento [este tipo de conhecimento que nasce das experiências vitais], e que as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo” (HH I, 292). As experiências da vida, ainda que trágicas, penosas, tristes e doloridas, são fontes de conhecimento por fornecerem a matéria para essa nova paixão que possibilita a renovação cultural pela aceitação do que foi como foi e a sua superação.

Por fim, Nietzsche se pergunta: “Que lugar ainda tem a arte, após esse conhecimento?”. E retomando o último verso do *Der Bräutigam*, de Goethe, exclama: “*Wie auch sei, das Leben, es ist gut*”. A arte tem por missão, agora, revelar o “prazer com a existência”, fazendo o humano olhar a vida com interesse, “considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis” (HH I, 222). É isso o que torna esse *indivíduo* um resultado de uma imposição artística de um caráter a si mesmo, reconhecendo que “o ser humano, como um todo, mudou e é mutável, e tampouco o indivíduo é algo fixo e constante” (HH I, 222), ou seja, ele é um “objeto” de artista.

1.3 DOENÇA, SOLIDÃO E AMIZADE: EXPERIMENTAÇÕES

“(...) quem é solitário por um capricho da natureza, em razão de uma estranha mistura de desejos, talentos e aspirações, sabe que maravilha inconcebeivelmente elevada é um amigo”
(*Carta a Rohde*, de janeiro de 1869)

Viu-se até aqui como a experimentação é utilizada por Nietzsche como o caminho para a “sabedoria” exercitada pelo “espírito livre”. É nela que o indivíduo faz de si mesmo e de suas vivências a fonte do conhecimento. Mesmo os “pensamentos impuros” apregoados pela religião e pela metafísica, formam o chão donde nasce aquilo que o indivíduo – e a própria humanidade – “são” num determinado momento. Por isso, a noção de vivência leva à afirmação do processo de construção histórica e social e está intimamente ligado ao experimentalismo praticado por Nietzsche enquanto filosofia.

Contra o processo de desprezo de si, identificado por Nietzsche na ética da compaixão, o seu projeto de uma ética da amizade parte da tarefa humana de fazer de si mesmo o experimento. Para tanto, cada um de nós carrega em si a escada para acessá-la: “Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento.” (HH I, 292). É só a partir dessa experimentação consigo mesmo que alguém pode se tornar senhor de si mesmo e artista de si mesmo. Ora, esse tornar-se senhor de si mesmo ocorre frente a **dois movimentos complementares**: primeiro, a partir da provação consigo mesmo, em especial na experiência da **solidão** e da **doença**; segundo, das relações colidentes entre os seus pares e o mundo que o cerca, a partir da necessidade de **compartilhamento** da abundância e do contentamento conquistado nessa afirmação de si. É nesses dois movimentos, pois, que a amizade se efetiva como campo de cultivo: ela requisita a afirmação de si e ao mesmo tempo possibilita essa afirmação (como uma estratégia que envolve disputa, ira, resistência e, por isso mesmo, fortalecimento das energias vitais), efetivando-se como difusão da alegria da conquista que “quer ofertar” ao outro o resultado das experimentações consigo. A amizade se torna, por esse processo, um elemento crucial para a conquistar de si mesmo por parte dos indivíduos.

O experimentalismo está ligado, assim, à condição de criação de si mesmo, como um ato de criação artística, ou como um cultivo. O grande pensador, assim

como os demais artistas, são aqueles que experimentaram em si todos os afetos dos quais falam para poderem parecer convincentes: “É imprescindível que conheça [o artista] por experiência todos estes afetos [dos quais escreve]; pois do contrário indignará pela frieza e pela aparência de desdém do que tão profundamente comoveu e estremeceu às demais pessoas.”¹³³ (KSA 8, 23 [39], de 1876-1877, p. 417). E ainda: “os poetas são impudicos em relação às suas vivências; eles as exploram”¹³⁴ (KSA 19, 3 [1], de 1882, p. 76). E é esse o erro dos fundadores da metafísica, porque não suportaram (por medo e fraqueza) sequer experimentar em si os afetos humanos e geraram uma filosofia da fuga, baseada no medo e na fraqueza. Ao negar e rechaçar as coisas mais próximas, eles mal conseguiram esconder a sua tartufice e não fizeram mais do que recusar o que havia de mais fértil no terreno humano: “Todo rechaço e negação aponta uma falta de fecundidade: no fundo, só com o que fomos uma boa terra de lavoura, não deveríamos deixar perecer nada desaproveitado e sim ver em todas as coisas, acontecimentos e pessoas adubo, chuva ou sol bem-vindos.” (OS, 332).

1.3.1 Doença e amizade: experiência como provação

Uma das esferas do projeto ético experimental apresentado por Nietzsche nos escritos desse segundo período, diz respeito à relação entre doença e amizade¹³⁵, enquanto experimentos de aprofundamento e fortalecimento das forças vitais. Uma primeira acepção dessa relação está expressa pela noção de “alegria compartilhada” (*Mitfreude*: KSA 8, 19 [9], de 1876, p. 333; OS, 62), usada por Nietzsche como tradução mais íntima do que vem a ser a amizade para ele: a partilha da alegria. Como tal a amizade contribui para a superação das situações difíceis impostas pela vida, entre as quais está a doença, anunciada pelo filósofo a um tempo como *condição* para a amizade e como *óbice* à vida comunitária desejada pelo espírito

¹³³ “Dazu wiederum ist nöthig, dass er alle diese Affekte aus Erfahrung kennt; denn sonst wird er indigniren durch Kalte und den Anschein von Geringschätzung dessen, was die anderen Menschen so tief bewegt und erschüttert hat.”

¹³⁴ “Die Dichter sind gegen ihre Erlebnisse schamlos; sie beuten sie aus”.

¹³⁵ Nietzsche, como é sabido, foi vítima de dores, indisposições e enfermidades constantes, principalmente a partir de 1873 e durante a maior parte de sua vida posterior, fato que o levou a viver meses inteiros em completo isolamento. Graças ao empenho de amigos, recebia uma pensão da Universidade de Basileia e viveu seus dias com modéstia, viajando por vilarejos suíços, italianos, franceses e alemães, em busca de “ar puro” que lhe devolvesse alguma saúde. Mesmo doente e depois de atravessar profundas crises, renascia das próprias cinzas e recuperava a alegria de viver, reconhecendo a dor e o sofrimento como parte da vida.

livre¹³⁶. Doente e triste, torna-se difícil ao indivíduo pensar no outro e fornecer-lhe alegrias: o doente não é um bom amigo porque nele se esvai a existência e por ela a vida encontra sua finitude e obriga à redefinição de todos os “planos”. É o que Nietzsche expressa em carta a Malwida von Meysenburg, de 11 de agosto de 1875 (KSB 5, p. 103), na qual escreve:

Se a possibilidade, e mesmo a crença na possibilidade de dar alegria àqueles que amo, viesse a me faltar, eu me sentiria então mais pobre e arruinado como nunca – e essa foi a minha situação. Meu estado, por causa da minha saúde, estava tão desesperado que eu cheguei a pensar que deveria me dobrar e me render, exatamente como sob o peso da atmosfera opressiva e sob o fardo de um dia de forte calor. Todos os meus planos foram modificados e um pensamento não cessava de me invadir: que meus amigos esperavam mais de mim, que eles deveriam renunciar a suas esperanças e que eles não seriam recompensados por sua fidelidade.¹³⁷

O fardo insuportável da doença obriga à mudança de todos os planos porque ele gera um tipo de “egoísmo” que impede a partilha da alegria com os amigos, obrigando o indivíduo a pensar apenas em si mesmo e em seus sofrimentos, impedindo que ele partilhe a alegria como exigência da amizade. Nietzsche se expressa nos seguintes termos, em carta a Richard Wagner, de 24 de maio de 1875: “(...) é o fato de estar doente, e pelo egoísmo que espreita na doença, que somos obrigados a pensar constantemente em nós mesmos: enquanto o gênio, na plenitude de sua saúde, não pensa mais do que nos outros, benzendo e curando

¹³⁶ Nos anos de 1876 a 1878 Nietzsche vive intensos abalos em sua saúde frágil, o que lhe obrigara a uma série de licenças da Universidade (que culminaram com sua aposentadoria em 1879), fato que colaborou para que a experiência de Sorrento fosse possível. É bom lembrar que os diagnósticos sobre a loucura do filósofo proliferaram a partir dos anos 1880: Nietzsche é facilmente julgado louco pelos círculos wagnerianos, mas também, posteriormente, por seus amigos Paul Rée e a própria Malwida von Meysenburg. As enxaquecas de Nietzsche estão amplamente registradas nas fichas médicas da escola de Pforta desde 1862 e em carta a Carl von Gersdorff, de 18 de janeiro de 1876 (KSB 5, p. 132) podemos reparar a preocupação de Nietzsche com a doença já nos anos 1870: “Meu pai morreu aos 36 anos de uma inflamação cerebral. É possível que comigo a coisa vá ainda mais rápido” (*mein Vater starb 36 Jahr na Gehirnentzündung, ES ist möglich, dass ES bei mir noch schneller geht*). Sobre esse assunto, cf. a obra de Daniel Pereira Andrade, *Nietzsche, a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*.

¹³⁷ “Wenn mir nun die Möglichkeit fehlt, solchen, die mich lieben, Freude zu machen, ja selbst der Glaube daran, so fühle ich mich ärmer und beraubter als je – und in so einer Lage war ich. Es war mir, meiner Gesundheit wegen, so aussichtslos zumute, daß ich glaubte, ich müßte nun unter-ducken und wie an einem heißen drückenden Tage nur eben unter der Schwüle und Last so fortschleichen. Alle meine Pläne veränderten sich danach und immer überließ mich schmerzlich bei dem Gedanken: deine Freunde haben Besseres von dir erwartet, sie müssen nun ihre Hoffnungen fahren lassen und haben keinen Lohn für ihre Treue”.

involuntariamente, onde ele pousa a mão. Todo homem doente é um malfeitor, eu li recentemente (...)”¹³⁸ (KSB 5, p. 56).

Pode-se afirmar que Nietzsche evoca dois tipos de egoísmo: um que nasce da abundância e o outro da pobreza. Além disso, há pelo menos três expressões usadas por Nietzsche e que conduzem à sua noção de egoísmo: *Selbstsucht* (frequente no segundo período, como se denota das várias citações: HH I, 37, 285; A, 147, 449, 489, 552; GC, 21, 28, 55, 99, 143, 291, 328, 335; além de inúmeros fragmentos póstumos até 1884), *Selbstzucht* (usada poucas vezes nos primeiros escritos e nos últimos – nenhuma citação no segundo período) e *Selbstliebe* (raramente usada, mas sempre no segundo período, entre os quais em: HH I, 162; OS, 75). *Selbstliebe* remeteria a amor-próprio, enquanto *Selbstzucht* está ligado ao cultivo-de-si, procura-de-si e autodomínio. *Selbstsucht*, por sua vez, está ligado mesmo a egoísmo, no sentido de uma busca por si mesmo, sentido de maior utilidade nesse período.

Há, portanto, um egoísmo da afirmação (um egoísmo saudável) e um egoísmo da negação (doente). O que está expresso na carta a Richard Wagner citada acima, é *Selbstsuch* – o egoísmo em segundo sentido: não aquele que nasce da afirmação de si mesmo, mas o que deriva da pobreza, como um “egoísmo doente”: “mas eu digo sagrado e sadio tal egoísmo. Outro egoísmo existe, por demais pobre, faminto, que quer sempre roubar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” (ZA, I, *Da virtude dadivosa*)¹³⁹. O egoísmo doentio é aquele que não se traveste de altruísmo e evoca no indivíduo a anulação de si. Assim, a moral altruísta divide o humano: “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (HH I, 57). O egoísmo como *Selbstsucht* é a tradução de uma “busca por si mesmo” e não pode ser julgado como algo mal – esse é um erro da moralidade, porque, segundo Nietzsche “a ideia de ‘próximo’ – a palavra é de origem cristã e não corresponde à verdade – é muito fraca em nós; e nos sentimos, em relação a ele, quase tão livres e irresponsáveis quanto em relação a pedras e plantas”. (HH I, 101). Nietzsche esboça aqui não uma apologia do egoísmo, mas, mais uma vez, o resultado das suas observações do fenômeno humano, em busca daquele lado incômodo que está escondido por debaixo dos tapetes metafísicos da

¹³⁸ “(...) es ist das Kranksein, und der in der Krankheit lauernde Egoismus, wodurch sie gezwungen werden, immer an sich zu denken: während der andern denkt, unwillkürlich segnend und heilend, woer nur seine Hand hinlegt. Jeder kranke Mensch ist eine Schufft, las ich neulich (...)”

¹³⁹ Cf. também a esse respeito carta escrita a Paul Rée, de 20 de outubro de 1878 (KSB 5, p. 356).

moralidade. No § 328 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche é ainda mais incisivo ao ligar a condenação do egoísmo à moral do rebanho:

a crença de que o egoísmo [*Egoismus*] é condenável, pregada com obstinação e convicção, certamente prejudicou em geral o egoísmo (*em favor*, como repetirei centenas de vezes, *dos instintos de rebanho*), ao lhe tirar a boa consciência e fazer que se buscasse nele a autêntica fonte de toda infelicidade.

Para Nietzsche, a pregação contra o egoísmo lhe retirou aquilo que ele tinha de “espírito, jovialidade, inventividade, beleza” e acabou por lhe embrutecer, enfear e envenenar. Em outras palavras, o egoísmo foi condenado e tornou-se doentio por essa condenação, por uma avaliação da moral da compaixão, tornando-o a fonte de todas as desgraças da vida.

A experiência da amizade não pode se dar entre indivíduos doentes, porque neles há um aborrecimento por si mesmo, uma abnegação, uma vontade de apropriação e usurpação do outro que impede a alegria. Assim, pode-se afirmar que há em Nietzsche a reabilitação de certo tipo de egoísmo que manifesta a riqueza e a saúde individual, contraposto a um “egoísmo doentio”. Nitidamente essa distinção ultrapassa a noção tese schopenhauriana de que o egoísmo, enquanto manifestação de uma Vontade que “quer tudo para si” e que deseja “aniquilar tudo o que lhe opõe resistência” e por isso provoca a resistência e luta que se manifesta como condição existencial. Sendo assim, o que Nietzsche renuncia com a distinção entre esses dois tipos de egoísmo, bem como com a afirmação de que certo caráter saudável do egoísmo, é à base da ética da compaixão de Schopenhauer, a qual contrapõe o egoísmo ao amor desinteressado. Esse último é tido pelo filósofo de Frankfurt como o valor superior de seu projeto ético, expresso pela sentença que encerra o § 66 do quarto livro de *O Mundo como vontade e como representação*¹⁴⁰, após uma longa explanação sobre o tema do egoísmo: “Todo amor é compaixão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476). Para Schopenhauer, “todo amor puro e verdadeiro é compaixão” e, contrariamente, “todo amor que não é compaixão é amor-próprio” e “amor próprio é *eros*, compaixão é *agape*” ainda que “a mescla de ambos é frequente” (p. 478). Vemos, assim, como Nietzsche, ao doar uma acepção afirmativa ao egoísmo como busca do interesse particular, se contrapõe à noção de que a compaixão seja o amor privilegiado e o requisito ético fundamental. Nesse

¹⁴⁰ Daqui em diante usaremos apenas a sigla MVR seguida do número romano para o livro e de um arábico para o parágrafo da obra.

sentido, o egoísmo é o oposto do amor desinteressado e aparece como contraposto à noção de amizade: “O egoísta sente-se acuado por fenômenos estranhos e hostis e toda a sua esperança repousa sobre o seu bem-estar. O homem bom, ao contrário, vive num mundo de fenômenos amigáveis: o bem-estar de cada um destes é seu próprio bem-estar” (SHOPENHAUER, 2005, p. 475).

Ao reabilitar o egoísmo como constituinte legítimo e saudável das relações de amizade, Nietzsche se contrapõe a uma das teses principais da ética da compaixão e explicita uma das bases do seu projeto de ética da amizade, restituindo à *philia* (em detrimento do *ágape* e da sua separação em relação ao *eros*) o *status* de virtude superior. Assim, voltando ao texto da carta a Wagner datada de 1875, o egoísmo pode se tornar um empecilho à amizade se ele nascer da doença e não da saúde: por fraqueza e escassez, o indivíduo doente pensa apenas em si mesmo e rompe com o critério da amizade que é a exuberância e o transbordamento alegre de si para o outro. É só assim que o egoísmo deve ser negado e só enquanto tal ele se apresenta como óbice à afirmação da vida. Nascido da saúde daqueles que se alegram consigo mesmos, todo egoísmo deve ser anunciado como um valor, porque se apresenta como fertilizante no campo de cultivo do espírito livre.

Todavia, há um outro sentido no tratamento dado por Nietzsche à experiência da doença e à sua relação com a amizade, já que esta serviria também de condição de superação da doença, expressando-se como “dias de confiança, de serenidade, de acasos sublimes” (EH, *Porque sou tão sagaz*, 5). Como possibilidade de cura, a amizade utiliza o “aprofundamento” produzido pela doença como um mote para a sua constituição, já que pela doença o indivíduo tem a condição de aprofundar-se em si mesmo. É isso o que faz Nietzsche recorrer à imagem de Epicuro¹⁴¹, como possibilidade de que a convivência amigável no “jardim” possa contribuir para a reconquista da saúde, já que ajuda a enfrentar com serenidade a enfermidade. Em carta a Heinrich Köselitz, de 22 de janeiro de 1879, Nietzsche escreve: “minha saúde está horrorosa – esmagada pela dor, minha vida é bem mais austera e solitária; eu olho quase que apenas para mim mesmo, como um verdadeiro santo, mas com a

¹⁴¹ Em HH I, 275 Nietzsche explicita a semelhança entre epicuristas e cínicos, afirmando que ambos têm o mesmo ponto de vista, mas que o “epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes; eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação”. Em *O Andarilho e sua sombra*, § 192, Nietzsche descreve a desejada simplicidade epicurista: “Um pequeno jardim, figos, queijos e mais três ou quatro amigos, essa foi a opulência de Epicuro.” Essa expressão de “opulência” é retomada numa carta a Malwida von Meysenbug, de 4 de agosto de 1877, para definir a experiência de Sorrento: “eu jamais vivi numa tal *opulência* como em Sorrento” (KSB 5, p. 267: *ich habe in meinem Leben nie so opulent gelebt wie in Sorrent*).

disposição do venerável Epicuro – a alma quieta, paciente e encarando a vida com alegria”¹⁴² (KSB 5, p. 382).

Um fragmento do outono de 1885 – primavera de 1886 evoca esse sentido da amizade como possibilidade de “salvar” o indivíduo da solidão de si mesmo: “na verdade, eu deveria ter ao meu redor um círculo de homens profundos e sensíveis, que me protegessem um pouco de mim mesmo e também soubessem me divertir: pois, para alguém que pensa tais coisas, como eu devo pensá-las, o perigo de essa pessoa destruir a si mesma está sempre muito próximo”¹⁴³. (KSA 12, 1 [1], de 1885-1886, p. 9). Ou seja, a amizade, como profilaxia, pode evitar que a solidão do indivíduo perdido em seu próprio labirinto seja definitiva. O amigo diverte, traz alegria e devolve o gosto à vida, constituindo um porto seguro para onde o pensador pode voltar. Como porto, a amizade é justamente o incentivo para os constantes novos perigos e riscos necessários ao grande pensador. Por isso, ela foratela o indivíduo para resistir aos golpes da existência: “O que seríamos sem os amigos? Poderíamos resistir aos golpes? Eu duvido.”¹⁴⁴, escreve Nietzsche a Gersdorff, em 1 de abril de 1874 (KSB 4, p. 216)

Como *wissenschaftlicher Mensch* Nietzsche vislumbra no indivíduo doente a condição extrema da experimentação consigo mesmo, já que nele a alternância entre saúde e doença produz uma riqueza imensa que dá condição para o experimento. Como “psicólogo” da cultura, Nietzsche interpreta toda a filosofia como mero sintoma desses estágios que se tornam o que há de mais “atraente” no fazer filosófico (GC, *Prólogo*, 2). É na relação entre a doença e o conhecimento que o psicólogo-Nietzsche reivindica o ambiente propício para as experimentações: “eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível” (GC, *Prólogo*, 2).

É assim que, ao tratar das experiências individuais, entre os parágrafos 114 a 119 de *Aurora*, Nietzsche começa ligando conhecimento e doença: “a condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso é algo de valor para o

¹⁴² “Meine Gesundheit ist abscheulich – schmerzenreich, wie früher, mein Leben viel strenger und einsamer; ich selber im Ganzen lebe fast wie ein ganzer Heiliger, aber fast mit den Gesinnungen des ganzen ächten Epikur – sehr seelenruhig und geduldig und dem Leben doch mit Freude zusehend.”

¹⁴³ “Eigentlich sollte ich einen Kreis von tiefen und zarten Menschen um mich haben, welche mich etwas vor mir selber schützten und mich auch zu erheitern wüßten: denn für einen, der solche Dinge denkt, wie ich sie denken muß, ist die Gefahr immer ganz in der Nähe, daß er sich selber zerstört”.

¹⁴⁴ “Já wenn man keine Freunde hätte! Ob man’s noch aushielte? Ausgehalten hätte? Dubito.”

conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais trazidos por toda solidão profunda, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos” (A, 114). Como tal, a dor retoma a perspectiva fisiológica e psicológica da análise das coisas humanas e evoca a riqueza de energias solicitadas pela doença para que ela seja superada. A dor torna o indivíduo “mais aguçado, refinado, multifacetado e sutil, multiplicando os campos de visão” (GIACÓIA JÚNIOR, 2005, p. 113).

Nietzsche acredita que “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte” (BM, 270), não no sentido de uma purificação ou punição que alivia (HH I, 109), mas de experimentação. “Os doentes são mais espirituosos, mais mutáveis, múltiplos, interessantes”, afirma Nietzsche num fragmento póstumo de 1888 (KSA 13, 14 [182]). Isso tudo porque Nietzsche acredita que “sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade” (HH I, 109) Ao invés de criar fantasias ultramundanas para fugir da realidade, como fizeram os fracos frente à doença, o experimentador se faz mais forte porque experimentado na grande provação que é a doença. Toda a filosofia metafísica e toda moralidade dela decorrente se apresenta, assim, para Nietzsche como um sintoma de um corpo que não aprendeu a lidar com a doença. “Sofrimento é conhecimento” escreveu o poeta Byron, lido por Nietzsche desde a juventude. Mas o filósofo descobre que, ao contrário de um certo ascetismo ou mesmo de um romantismo associado ao sofrimento, a dor não é senão uma parte da existência que, ao invés de empurrar para outros mundos, deve conduzir o pensador, por proibição intelectual, a se tornar mais sábio e forte com ela, aprendendo a discernir (porque é um iniciado) o aspecto saudável ou doentio de todos os pensamentos e filosofias. Só porque é um experimentado na dor é que Nietzsche se faz um psicólogo da filosofia. E só porque não transformou a doença em ressentimento, como ocorre entre os fracos, ele aprendeu a fazer dela algo vantajoso para a sua própria filosofia.

São essas experiências consigo mesmo a partir da dor e da doença que fazem Nietzsche reconhecer que “de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes” (GC, *Prólogo*, 4). É a doença

que torna o indivíduo mais sensível¹⁴⁵ à vida e mais capaz de vivê-la alegremente, compartilhando essa alegria com os demais. Por isso, o resultado desse longo experimento, não poderia ser outro que uma “gaia ciência” - uma perspectiva alegre e jovial do conhecimento.

Essas experimentações na doença desvelam toda a filosofia até então como resultado da doença e da fraqueza, e todos os idealismos como hipnose metafísicas e narcóticos estéticos e religiosos daqueles que não aceitam o risco da enfermidade por carecerem de forças fisiológicas, ou seja, de forças para exercitarem-se nesses perigosos abismos da suspeita. Como tal, toda a filosofia ultramundana e toda a moral dela decorrente não passaria, segundo o filósofo alemão, de uma má-interpretação e de uma fraqueza fisiológica. Essa perspectiva pusilânime frente à doença trairia a missão mesmo da filosofia descrita no prólogo à *A Gaia Ciência*, 3, enquanto expressão da própria vida:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa para nós, transformar continuamente luz e flama e tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo.

Essa “arte da transfiguração” (GC, *Prólogo*, 3) da dor em conhecimento é a tarefa mais proba da filosofia. Ora, essa transfiguração só ocorre quando se reconhece que cada indivíduo tem uma relação vivencial diferente com a própria dor: “quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da ‘igualdade dos homens’, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal” (GC, 120). Em outras palavras, não há uma doença em si e sequer uma saúde em si. O apuro analítico do psicólogo da filosofia é usado para reconhecer essas perspectivas individuais ao diagnosticar as condições de enfraquecimento ou fortalecimento da vida. Um apuro que possibilita “medir” a própria doença e a dos outros.

Nessa perspectiva, Nietzsche distingue dois tipos de sofredores: “existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte

¹⁴⁵ Em um fragmento póstumo de 1888 (KSA 12, 14[182], p. 365) Nietzsche escreve: “*In summa*: os doentes e fracos têm mais *comiseração*, são mais ‘humanos’. Os doentes têm mais espírito, são mais mutáveis, múltiplos, interessantes – são mais malvados (...)”.

dionisíaca e também uma visão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura” (GC, 370). Os homens que sofrem de “empobrecimento de vida” são aqueles que não têm forças para vencer a doença e a transformam em ressentimento. São os portadores daquele egoísmo doentio descrito acima. Seu processo de transfiguração é negativo, pelo qual as energias do rancor e do desprezo se voltam contra si mesmo. Por isso, a arte e o conhecimento por eles produzidos não são sinais de abundância de vida, mas de empobrecimento.

Os que “sofrem por abundância” são os que se igualam no perigo e nos quais a dor se torna um tônico (e não um narcótico) que enrijece as energias e favorece a expansão da vida. São os egoístas saudáveis, em cuja higiene, ele enfrenta a doença de tal forma a vencer o ressentimento e o desprezo de si. Afirmado a partir da experiência do sofrimento – enquanto egoísmo - ele transfigura a dor em alegria porque sabe beneficiar-se dela, tornando-se “mais humano”. Recobrado de seus colapsos como quem sai de grandes batalhas (EH, *Porque sou tão sábio*, 7), ele se sente hábil para o estabelecimento de relações amigáveis que expressem o transbordamento da energia vital.

É assim que a amizade, enquanto experimento, torna-se o interregno sobre o qual se erguem as maiores provações, as quais são transfiguradas em sentimentos de poder que favorecem a vida e conduzem à “grande saúde”¹⁴⁶, característica do amigo como *espírito livre*, aquele que se arrisca na aventura da vida como um pássaro incauto, indo sempre para o alto. Isso porque a amizade é resultado da capacidade de transfiguração da dor em alegria e afirmação da vida: ela é uma expressão de “grande saúde”: “uma saúde tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar (...)” (GC, 382). Ela é “o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura” (HH I, *Prólogo*, 4). Trata-se de um refinamento alcançado com a profundidade da solidão e da doença, que conduz ao “excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e

¹⁴⁶ O termo é apresentado por Nietzsche de forma clara no último capítulo da *Gaia Ciência* (parágrafo 382), antes do epílogo. A noção, portanto, se apresenta de forma explícita só em 1886. No parágrafo 4 do *Prólogo a Humano, Demasiado Humano* Nietzsche também apresenta o tema como parte do experimento vital derivado do isolamento e da doença: “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde”.

restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde”, indispensáveis para a amizade entendida como partilha da alegria.

Basta “um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente da vida” (HH I, *Prólogo*, 5), encontrando o revigoramento das forças e olhando o mundo com nova estranheza, colhendo o resultado deste aprofundamento de forma a ver que antes da doença encontrava-se “fora de si”, prisioneiro dos ideais e das ideias alheias, mas que foi justamente ela, a doença, que lhe devolveu a si mesmo, que lhe possibilitou a reconquista de si. Esse é o sentido último da reabilitação do egoísmo enquanto inscrição virtuosa do projeto de uma ética da amizade. Um fragmento do verão de 1876 deixa transparecer essa ideia: “Frequentemente, [escreve Nietzsche], o homem doente é mais saudável na sua alma do que o homem sã”¹⁴⁷ (KSA 8, 17 [11], p. 298). A doença do corpo, assim, purifica a “alma”, denotando o sentido dado pelo filósofo à doença, nunca reduzida ao âmbito fisiológico. Foi preciso estar doente para reconquistar-se: está expresso assim o lema paradoxal que passa a marcar o pensamento nietzscheano e a própria expressão de sua experiência vital. Trata-se de uma cura radical, portanto, que implica a própria transformação da noção de doença: se antes (na fraqueza) ela era vista como indesejada, agora ela aparece como uma premissa para o alcance da grande saúde: “ficar doente à maneira desses “espíritos livres”, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente”. (HH I, *Prólogo*, 5)

O espírito libertado, reencontrado consigo mesmo, entende o sentido do longo e doloroso tempo de solidão e de renúncia propiciado pela doença e se sente capaz da amizade. Seu processo de autoexperimentação não é senão um processo de reconquista de si mesmo. E nisso ele encontra a resposta: “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes” (HH I, *Prólogo*, 5). Se antes, as virtudes derivadas dos grandes ideais dominavam e comandavam, depois da solidão e da doença, o espírito livre retorna como senhor, olhando para os valores, avaliando, perscrutando, deslocando os sentidos estabelecidos, legislando a seu próprio favor. Ele passa a entender a própria vida como “condicionada *pela perspectiva e pela injustiça*” e nela identificar o “*problema da hierarquia*” (HH I,

¹⁴⁷ “Der kranke Mensch ist oft an seiner Seele gesünder als der gesunde Mensch”.

Prólogo, 6), ou seja, entender os conceitos e valores estabelecidos como parte do jogo de interpretações e domínios que caracterizam os processos de *valoração*. Mas para chegar ao problema da hierarquia (“o nosso *problema*”, reitera Nietzsche no parágrafo 7 de *Humano, Demasiado Humano*), é preciso antes ter passado pelas provas, estados de indignação e felicidade que formam o que se chama “ser humano” e que levam à descoberta da “longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós mesmos *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o nosso problema” (HH I, *Prólogo*, 7).

A figura da escada em relação à noção de *hierarquia* remete novamente à ideia de *aprofundamento*: descendo até os porões do humano (de si mesmo) como parte do processo de experimentação proporcionado pelo egoísmo, o espírito livre reencontra a escada que leva para o alto, para o alcance da grande saúde e de onde é possível olhar abaixo, para os valores estabelecidos no mundo gregário, na vulgaridade das estradas, mercados e teatros “do povo”. A escada é o signo psicológico da elevação acima dos demais e desperta o sentimento de *hierarquia*, o *pathos* de distância¹⁴⁸, que integra a noção de *aprofundamento* e de elevação.

Portanto, o que Nietzsche chama de *aprofundamento* no prólogo de 1886 a *A Gaia Ciência* deve ser entendido a partir dos contornos apresentados no final do capítulo V: trata-se de um *constante aprofundamento*, como uma persistente tarefa de autopurificação. Nada está acabado e se acaso estivesse, o humano recairia novamente nas teias da verdade. Como enigma, a vida pressupõe os erros e as intrujices, a dor e a doença e, portanto, exige a constante capacidade de recuperação da saúde. Em outras palavras, como processo dinâmico, a vida exige sempre novas experimentações, contanto que se tenha saúde suficiente para isso.

¹⁴⁸ A expressão grafada transliteralmente do termo grego é usada por Nietzsche para exprimir o *afeto* de sentir-se (está ligada a um estado emocional e psíquico, portanto) em posse de si mesmo através da plena realização de suas pulsões e, como resultado disso, reconhecer-se como *destacado* em relação aos “homens baixos” da moral da compaixão (que parte da negação desses impulsos individuais em função da preservação da coletividade). Além de BM 257, o termo aparece na mesma acepção, por exemplo, em GM, I, 2 (“*Desse pathos de distância é que eles [os nobres] tomaram para si o direito de criar valores*”) e AC, 43, onde Nietzsche denuncia a “*fatalidade do cristianismo*” na medida em que os valores gregários se transportaram para a política, influenciando os governantes, que não se sentem mais como *destacados*, mas, ao contrário, vivem em busca da igualdade (“*Ninguém na atualidade conserva a audácia dos privilégios, dos direitos de dominação, do sentimento de respeito por si próprio e pelos seus pares, da coragem de um pathos de distância...*”). Enfim, a *distância* aparece como *pathos* no sentido em que o homem forte é aquele que possui em si mesmo o sentimento de poder que o distancia dos demais homens do rebanho, como um refinado sentimento de domínio sobre si, de soberania e autorregulação.

1.3.2 Solidão e Amizade: *nós, os antropófagos*

Os indivíduos experimentados que fizeram de si mesmos uma obra de arte são apresentados em *A Gaia Ciência*, como aqueles capazes de vivenciar a amizade como um sentimento supremo reservado a homens superiores, os quais desenvolveram aquilo que Nietzsche chama de “*pathos* de distância” (um conceito que, no limite, se contrapõe à aproximação e anulação no próximo exigido pela moral da compaixão). Esse senso requintado da amizade está ligado à paixão e necessidade da solidão¹⁴⁹ e à reunião de solitários nessa “espécie de claustro para “espíritos livres” (KSB 5, p. 188). Combina-se assim, o tema da “inaturalidade” dos filósofos-filólogos (marcante no primeiro período da produção nietzscheana), com a busca pelo *Freigeisterei*, (tema acentuado no período de 1876-1882), aquele que se afirma na solidão e, por ela, transborda sua riqueza e contentamento na “alegria compartilhada” (*Mitfreude*) – caução do projeto de uma ética da amizade.

Num fragmento da primavera-verão de 1877 (KSA 8, 22 [68], p. 390), intitulado *Freunde*, Nietzsche adverte: “Acreditais que eu sou só: acorreis, pois, ao companheiro do solitário.” Aos que vislumbram nele um filósofo solitário, andarilho de paisagens ermas, Nietzsche faz ver que inventara para si um amigo, companheiro de solidão, nascido das experimentações consigo mesmo como sustentáculo para que nem a solidão devore o solitário e nem a multidão o dilua. Esse é o tom do famoso item de *Assim Falou Zaratustra*, intitulado *Do amigo*, no qual Nietzsche escreve: “‘Há sempre alguém demais perto de mim’ – assim pensa o eremita. ‘Sempre uma vez um – isso, depois de algum tempo faz dois!’ Eu e mim estamos sempre em colóquio por demais acalorado; como poderia suportar-se tal coisa sem um amigo? Sempre, para o eremita, o amigo é o terceiro; o terceiro é a cortiça que não deixa o colóquio dos dois ir para o fundo”. Essa enigmática passagem oferece a compreensão de como a solidão é ao mesmo tempo uma premissa e um suporte para a relação de amizade, já que o indivíduo, em sua solidão, se deixa dividir entre aquele que é e aquele que ele “tem acesso” como um segundo de si mesmo através do isolamento. Essa “bipolaridade” (como relação de

¹⁴⁹ “Minha moral me fala: viva retirado para que possa viver para si! Viva na *ignorância* daquilo que seu tempo considera mais importante! Ponha, entre você e o hoje, uma pele de ao menos três séculos!” (GC, 380)

si consigo próprio) é o resultado do processo de conquista de um “si mesmo” para o indivíduo e que, inversamente, também pode sobrevir como afastamento de si. Mesmo biograficamente, Nietzsche teve que se distanciar de si para conquistar, pela autodisciplina que inclui a solidão, aquilo que ele realmente era. Nesse processo, inventou (como uma ilusão) para si mesmo amigos e inimigos, como aqueles que colaboram para que o filósofo não se renda às provações da vida (cf. HH I, *Prefácio*, I e II). Todo o seu processo de “cura” é descrito como uma relação tripartite que inclui um “distanciamento de si” para a “conquista de si” como um segundo através da intervenção de um terceiro. Aliás, é justamente essa a partir da *Selbstliebe* (amor-próprio – ex: HH I, 162; OS, 75;) e da *Selbstzucht* (cultivo-de-si; procura-de-si, autodomínio – ex: EH, *Porque sou tão sagaz*, 9), associadas a um *Selbstsucht* (egoísmo - ex: o mesmo EH, *Porque sou tão sagaz*, 9) que o indivíduo cria as medidas que fornecem os princípios para a seleção de seus pares: o amigo é aquele que também ama e experimenta a si próprio, aquele que cultiva a sua força. Essa é a fórmula contra a *Selbstlosigkeit* (abandono de si, abnegação, desinteresse, altruísmo) promovida pela ética da compaixão e que, não por acaso, é identificada por Nietzsche como princípio da *décadence*.

O amigo inventado é o terceiro de si mesmo que mantém a grandeza do solitário, aquele que fez de si um campo de promoção de intensas experiências vitais, critério para o nascimento dos indivíduos de exceção: “Ter muitas experiências interiores grandes, e repousar sobre e acima delas com um olhar espiritual – isso constitui os homens da cultura, que determinam a categoria de seu povo.” (A,198) Ora, essas vivências grandiosas têm um primeiro campo de experimento, que é aquilo que o autor chama de “virtude da solidão”.

A amizade é um experimento praticado (a) pelo indivíduo solitário que se conquistou a si mesmo a partir das relações com os seus pares, já que por elas ele efetiva o crescimento das forças vitais e, como tal, (b) volta aos outros em busca de “iguais” ou “semelhantes” para os quais deseja ofertar a sua abundância cuja exigência é o transbordamento e, ao mesmo tempo, (c) nessa relação com os outros, percebe-se capacitado para novas experimentações, já que esses “outros” precisam continuar diferentes de si e isso implica novas perdas, distanciamentos e frustrações, para cujo enfrentamento sua riqueza lhe capacita. Além disso (d), a amizade possibilita a seleção desses pares pelo processo de experimentação das forças que levam um indivíduo a se aproximar dos fortes capazes de suportar o jogo

e a luta e, contrariamente, se distanciar dos fracos que preferem a compaixão. Por isso, os amigos são os “antropófagos” (OS, 348), aqueles que aceitaram viver num “país” onde podem “devorar-se a si mesmos”, experimentar-se a si mesmos. No terreno desse país se compreende melhor a noção paradoxal que une, em Nietzsche, a amizade à solidão: não se trata aqui de duas situações conflitantes ou mesmo antagônicas mas de “estados experimentais” que se supõem um ao outro. O amigo é o solitário, o que se conquistou a si mesmo e deseja compartilhar seu tesouro. Ao mesmo tempo ele é o “terceiro” que contribui para que o indivíduo-dividido não se esgote em si mesmo. Guiado por novas vivências, ele é o que continua recolhendo essas riquezas que a vida lhe oferece e precisa voltar para si constantemente. São esses exercícios, práticas de iniciação e aprendizado, distanciamentos e perdas, que fazem da amizade um interregno para a contígua constituição de uma “moral do futuro” que é, sobretudo, uma moral de indivíduos que se conquistaram a si mesmos.

Ora, a solidão não é um tema fortuito ou episódico na obra nietzscheana e não pode ser entendido como um mero estado de espírito ou um isolamento pessoal derivado de determinadas situações e/ou vivências específicas. Aliás, a solidão não é uma misantropia, já que Nietzsche identifica esse processo como uma saturação ou mesmo um fastio de quem se deixou contaminar demais pela multidão. É o que se verifica no parágrafo 168 de *A Gaia Ciência*, intitulado *Misanthropia e amor*. “Diz-se estar cansado dos seres humanos apenas quando não se pode mais digeri-los, tendo o estômago cheio deles. A misantropia é consequência de um amor ávido demais pelos homens e de ‘canibalismo’ – mas quem lhe falou para engolir homens como ostras, príncipe Hamlet?” (GC, 168) Ou seja, é preciso buscar um amor reservado e seletivo (a amizade) para evitar esse amor de muitos que torna impossível a digestão do outro.

Além disso, o horizonte da solidão não está reduzido apenas aos dados autobiográficos que a evocam. O que faz justamente a amizade uma relação nobre e suprema (ao contrário das demais relações que se estabelecem como regra gregária) é o fato de que ela está baseada na solidão como exercício (vivência) do indivíduo consigo mesmo, experiência que lhe possibilita conquistar-se e ao mesmo tempo manter-se fiel a si mesmo.

Como crítico radical da moral, diagnosticada como moral da compaixão, do desprezo por si mesmo e pelos demais, o filósofo alemão confere à solidão um

status de *virtude*: “Pois a solidão é uma virtude, como uma sublime inclinação e ímpeto de asseio, que adivinha que no contato com os homens – ‘em sociedade’- as coisas têm que ocorrer de maneira inevitavelmente suja.” (BM, 284). Nesse aforismo são revelados dois movimentos experimentais da amizade: o primeiro é o movimento de crítica radical à noção de virtude tal como ela se apresenta na ética da compaixão (que reconhece como virtude apenas as práticas que favorecem a conservação da vida coletiva a partir da partilha do sofrimento); o segundo movimento diz respeito à instauração da solidão como experimento de revigoração e caminho para a grande saúde (noção que Nietzsche explicita como resultado do aprofundamento do humano em vista da superação do estado degenerativo que a moral da compaixão promove).

Revigorante, a solidão concorre para manter o indivíduo longe do “embuste” e do “veneno” promovido pela vida social gregária que ergueu a compaixão como regra moral. É assim que, em seu caráter profilático, a solidão proporciona uma nova organização hierárquica, permitindo que o indivíduo solitário se ponha à distância da vulgaridade da massa e se mantenha fiel a si mesmo. Associado muitas vezes ao verdadeiro filósofo (e ao próprio Nietzsche), esse indivíduo da solidão é o indivíduo das alturas, que sofre no gelo e respira o ar puro das altas montanhas, imagem que, a despeito do momento histórico de sua formulação (o texto de *Ecce Homo* foi escrito em 1888), remete ao espírito livre e ao *Príncipe Vogelfrei*¹⁵⁰ que voa às alturas:

Quem sabe respirar o ar dos meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas com que tranquilidade estão todas as coisas à luz! com que liberdade se respira! quanto se sente *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas. (EH, *Prólogo*, 3).

O parágrafo é elucidativo por explicitar a compreensão nietzscheana da própria filosofia enquanto experimento de solidão, atividade de homens que se distanciam do vulgo e promovem experimentações consigo mesmo, a partir de seu próprio isolamento. Trata-se de um indicativo metodológico para “tornar-se o que se é”, expressão que serve de subtítulo ao livro autobiográfico de Nietzsche, *Ecce*

¹⁵⁰ *Canções do príncipe Vogelfrei* (livre-pássaro, ou ainda, fora-da-lei) é o nome escolhido por Nietzsche para o título de uma série de poemas que foram anexados à segunda edição de *A Gaia Ciência*, em 1887. Vários desses poemas, entretanto, foram escritos em 1882 e fazem parte da série intitulada *Idílios de Messina*, carregados de “imagens de alturas”.

Homo e que, nesse sentido, passa necessariamente pela solidão, como caminho para a aquisição do “si mesmo” perdido na relação com a coletividade gregária. Além disso, revela a estrita relação da solidão com a própria filosofia (de uma filosofia feita a partir das vivências pessoais do livre-pensador) que tem nesse “tornar-se o que se é” o critério fundamental.

Essa concepção, abundante nos textos do último período da produção nietzscheana, entretanto, é um dos pontos nevralgicos do segundo período, estando aí associados diretamente à noção de amizade. É essa experiência da solidão que torna a amizade possível, como uma perspectiva de distanciamento que colabora para que o amigo seja visto de forma mais bela e seja amado com mais intensidade: “*Perspectivas distantes*. – A: Mas por que essa solidão? – B: Não estou aborrecido com ninguém. Mas sozinho pareço ver os amigos de modo mais nítido e belo do que quando estou com eles; e quando amei e senti mais a música, vivia longe dela. Parece que necessito de perspectivas distantes para pensar bem das coisas.” (A 485) Note-se como, nesse parágrafo, está implícito aquilo que se poderia chamar de uma ascética do distanciamento: uma perspectiva de distância que nasce do aprofundamento (que é também elevação) e do aprendizado que ele possibilita. A solidão faz ver com melhores olhos porque cria hierarquias, permite uma avaliação da condição que impetrou a relação. O solitário, em outras palavras, é o que está mais preparado para reconhecer o grande valor da amizade: “(...) quem é solitário por um capricho da natureza, em razão de uma estranha mistura de desejos, talentos e aspirações, sabe que maravilha inconcebivelmente elevada é um amigo”¹⁵¹, escreve Nietzsche a Rohde em janeiro de 1869 (KSB 2, p. 357).

É isso que expressa o § 25 do segundo capítulo de *Além do Bem e do Mal*, intitulado *O Espírito livre*, referido aqui a título de exemplo, por ligar a imagem do “Jardim” (como vimos associado à noção de amizade) e “solidão”: “E não esqueçam o jardim, o jardim com grades douradas! E tenham pessoas à sua volta, que sejam como um jardim, - ou como música sobre as águas, à hora do entardecer, quando o dia já se torna lembrança: - escolham a boa solidão, a solidão livre, animosa e leve, que também lhes dá direito de continuar bons em algum sentido!” (BM, 25). Esse jardim da amizade é o lugar dos indivíduos iguais, os que se tornaram iguais na

¹⁵¹ “(...) nein wer einsam ist vermöge einer Naturmarotte, vermöge einer seltsam gebrauten Mischung von Wünschen Talenten und Willensstrebungen, der Weiss, welch ‘ein unbegreiflich hohes Wunder’ ein Freund ist (...)”

solidão, os que se experimentaram e conquistaram a leveza sobre si mesmos e agora o encontro não pesa, não torna denso ou enfadonho. Porque estavam primeiro distantes, conseguiram que sua proximidade fosse prazenteira e leve. É essa prática de encontro que não anula o indivíduo, mas que favorece a sua afirmação em “si mesmo” que “lhes dá o direito de continuar bons em algum sentido”, ou seja, que neles favorece a construção de um “modelo ético” afirmativo.

Em *Aurora*, 287, por exemplo, encontramos essa associação entre proximidade e distanciamento de forma explícita no fragmento intitulado *Dois amigos*: “Eram amigos, mas deixaram de sê-lo, e ambos cortaram simultaneamente a amizade; um deles, por acreditar-se muito mal conhecido; o outro, por acreditar-se conhecido bem demais – e os dois se enganaram! – pois nenhum conhecia o bastante a si mesmo.” Nesse parágrafo a autognose (entendida como processo de autocriação e autoafirmação) apresenta-se como condição para a amizade. Numa evidente alusão ao rompimento com Wagner, Nietzsche explicita o motivo desse distanciamento: ele ocorre porque cada um dos amigos não tinha conhecimento de si mesmo, porque ambos se empenharam demais no conhecimento do outro e se perderam a si mesmos. Note-se como está presente, nesse trecho, a crítica ao processo de anulação e esquecimento de si, segundo Nietzsche leitor de Schopenhauer, blasonado como critério primeiro da moral da compaixão. O mesmo sentido aparece no § 335 de *Aurora*: “Precisamos ser honestos conosco e nos conhecer muito bem, a fim de poder praticar com os outros essa dissimulação filantrópica que chamamos de amor e bondade”. Se na moral da compaixão existe uma anulação de si mesmo e uma interdição à autofruição, no caso da amizade, ao contrário, ela estaria baseada na afirmação de si mesmo. Reconhecendo que as relações sociais implicam certa “dissimulação”, só aquele que se conhece a si mesmo é capaz de manter esse tipo de relação sem se deixar contagiar pelo seu mecanismo principal, a abnegação e o esquecimento de si.

A base dessa afirmação de si mesmo é a solidão. Essa é uma das ideias-chave, por exemplo, do prólogo de *Humano, Demasiado Humano*, escrito em 1886, no qual Nietzsche tematiza as vivências pessoais (de maneira especial as que dizem respeito ao rompimento da amizade com Wagner e Schopenhauer) como processos de experimentação solitária consigo mesmo, deixando claro que elas se consolidam como propedêutica para a grande “certeza” que é também aquilo que ele chamará de “grande saúde”: “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de

experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde”. (HH I, *Prólogo*, 4). A invenção do amigo como espírito livre, questão abordada também nesse *Prólogo*, é uma medida que contribui para suportar a solidão desse tempo necessário de doença e isolamento, do próprio experimento consigo mesmo. Ou seja, a experiência da solidão reconhece “o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” (HH I, *Prólogo*, 4). Esse perigo, entretanto, só vale enquanto for vivido como experimentação, ou seja, como parte de algo que enriqueça o caráter. E o espírito livre é criado por Nietzsche como o indivíduo desse experimento. Aquele que busca o perigo da solidão para aprender a lidar com os outros mantendo-se fiel a si mesmo: “Busca a solidão para poder servir do melhor modo a muitos ou a todos (à multidão): se a buscas por outra razão, te debilitará, adoecerá e fará de ti um membro atrofiado.”¹⁵² (KSA 8, 23 [71], de 1876-1877, p. 427). É a solidão, enfim, que faz a convivência com os outros algo agradável e sadio: “Se alguém se mantém, com sentido de renúncia, na solidão, ele pode fazer do trato com as pessoas, rara vez saboreado, um delicioso manjar.” (OS, 333)

A solidão, esse “país dos antropófagos” (OS, 348), é o lugar onde “o solitário se devora a si mesmo” enquanto, na multidão ele é devorado por ela. Sarcasticamente Nietzsche encerra esse curto fragmento exortando: “agora elege!”. Devorar-se a si mesmo é uma metáfora do indivíduo que se livra do fastio consigo mesmo e recusa a premissa da ética da compaixão para afirmar-se e alegrar-se consigo e transbordar esse contentamento com os outros. É isso o que o habilita para se desvencilhar também do tédio com a multidão: “colhe esses quartos de hora de profundíssima imersão em si e na natureza”, exorta Nietzsche, pois com isso o indivíduo poderá “beber o mais tonificante frescor do mais íntimo poço próprio” (AS, 200). A solidão é o processo pelo qual se bebe da água mais pura, a água do próprio poço. Essa imagem do poço próprio é contrastada àquela da “cisterna de todos” ou de muitos, que é a vida na multidão. Como profiláticas, a solidão e a distância são apresentadas como revitalizantes: “Por isso vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos” (A 491). Tomar distância é o gesto necessário para a conquista de si mesmo e o deserto é outro lugar metafórico desse experimento consigo mesmo: “então o deserto me é necessário, para ficar

¹⁵² “Suche die Einsamkeit, um Vielen oder Allen (der Vielsamkeit) am besten nützen zu können: wenn du sie anders suchst, so wird sie dich schwach krank und zu einem absterbenden Gliede machen”.

novamente bom” (A 491). A mesma imagem comparece em outras passagens da obra de Nietzsche, entre as quais destaca-se o § 378 d’*A Gaia Ciência*. É curioso notar que esse trecho, que compõe o livro V (escrito, lembre-se, em 1886 e, portanto, remete ao período da maturidade, no qual Nietzsche sente-se desfrutando da prodigalidade e da riqueza conquistada como resultado dos longos processos de experimentação vividos nos períodos anteriores), está marcado por um sentimento de riqueza e oferecimento. Se as imagens desse segundo período remetem ao indivíduo que bebe no próprio poço e não nas cisternas de muitos, nesse fragmento 378 de *A Gaia Ciência*, essa água-de-si-mesmo, em sua riqueza e saúde, é oferecida para os outros e se deixa “sujar” por seus andrajos porque adquiriu a capacidade de auto-higienização: “Nós os pródigos e ricos do espírito, que tais como fontes abertas ficamos à beira da estrada e a ninguém impedimos que nos retire água: infelizmente (...) não podemos por nada evitar que nos turvem (...). Mas nós faremos como sempre fizemos: levamos o que nos lançam para a nossa profundidade – pois nós somos profundos, nós não esquecemos – e tornamo-nos novamente límpidos” (GC, 378). A mesma ideia de aprofundamento como processo de limpeza aparece em KSA 8, 16 [35] (de 1876, p. 293): “Dar-se tempo para pensar: a água da fonte precisa confluir novamente”¹⁵³, ou seja, a água que percorreu vários caminhos precisa de novo se juntar.

A metáfora da água, portanto, deixa transparecer o significado da solidão no processo de “purificação” do espírito que, no contato com o mundo (inclui-se na metáfora os pássaros com seus excrementos, os garotos com suas tralhas e os andarilhos com seus andrajos) se torna sujo e contagiado e, ao aprofundar-se em si mesmo, inicia o longo processo de “filtragem” e limpeza das doenças adquiridas para emergir novamente límpido em novas fontes. Um fragmento depois e essa “sujeira” ganha corpo prático em busca da leveza indispensável ao espírito livre: “é preciso se livrar de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados” (GC, 380).

Outra implicação dessa água-própria, enquanto condição para a amizade, é a afirmação da liberdade plena, a conquista do espírito livre, do grande desprendimento. Aquele que é livre é apresentado como o que perdeu o medo, e não vê nos inimigos a não ser motivos de afirmação de si mesmo e essa é a melhor

¹⁵³ “Sich Zeit lassen zum Denken: das Quellwasser muß wieder zusammenlaufen”.

tradução da fineza da solidão, ou seja, livrar o indivíduo do medo dos outros, já que, afirmado em si, ele não tem mais nada a temer: “O temeroso não sabe o que é estar só: atrás de sua cadeira há sempre um inimigo. – Oh, quem poderia nos contar a história do fino sentimento que se chama solidão!” (A, 249). Entende-se aqui o terceiro motivo da união entre os amigos, traduzido no poema *Heraclitismo* (GC, *Brincadeira...* 41): os amigos se reconhecem como “iguais ante o inimigo” por não temerem aquele que é, na verdade, condição de sua afirmação, como veremos melhor no capítulo 4.

O lugar da solidão é o sítio da liberdade e do desprendimento, no qual o indivíduo se sente na posse apenas de si mesmo e com disposição para não se deixar apropriar por um outro. A solidão é o lugar onde brandura com os outros e poder consigo mesmo não são contrários, mas sentimentos complementares. Aí o indivíduo deve “construir a sua casa”: “Se você se sente grande e fecundo na solidão, a companhia dos outros o diminuirá e ressecará: e vice-versa. Brandura plena de poder, como a de um pai: - onde você for tomado desse ânimo, ali construa sua casa, seja no tumulto ou no silêncio. *Ubi pater sum, ibi pátria* [Ali onde sou pai é minha pátria].” (A 473). Parodiando uma frase de Cícero (“Ali onde estou bem é minha pátria”), Nietzsche explicita que só o poder sobre si mesmo (traduzido na ideia de conquista de si) é condição para o estabelecimento de qualquer relação social.

As perigosas experimentações é que possibilitam a amizade. A amizade entendida como experimento é que possibilita ao indivíduo “aprender a amar” (HH I, 601), já que sem essa prática, “nossa alma se tornará seca e até mesmo inapta para um entendimento das delicadas invenções dos seres amorosos”. Em outras palavras, é só exercitando-se na experimentação do amor que aprendemos a amar. Também o ódio, se ele for negado e dele não se tiver nenhuma vivência, poderá levar a uma corrupção do “caráter”. Não aprendendo a odiar, o indivíduo poderá se deixar levar facilmente pelo rancor e pela *secura*, fazendo com que o ódio corrompa o seu “caráter”.

É a partir dessa noção de amizade como experimento derivado da solidão e que necessita da solidão para se efetivar, ao tempo em que corre o risco de um isolamento definitivo (um distanciamento que é uma perda peremptória) que o indivíduo se torna mais forte, porque nesse “país de antropófagos”, há exercício de força e crescimento de poder. Como não há um “eu” e um “outro” também não há,

em Nietzsche, nenhuma contraposição entre a solidão e a amizade: ambas se retroalimentam, assim como o “um” depende do “múltiplo” e o indivíduo depende dos seus pares e das relações que estabelece com eles para sua própria existência. Em outras palavras: só a amizade, enquanto relação, favorece o crescimento real do indivíduo; só há afirmação individual se houver, antes, relações que levam a isso e que dependem, ao mesmo tempo, da solidão de cada “um” frente ao “outro”. O jogo paradoxal leva à solução da aparente tensão entre o indivíduo e o outro: solidão e amizade são complementos circulares de uma mesma alternativa de favorecimento das forças vitais, entendidas como múltiplas resistências.

Entre as novas virtudes necessárias (assim como serão apresentadas em *Assim Falou Zaratustra*, por exemplo), a amizade desempenha um papel preponderante e decisivo, porque implica um exercício de poder que se estabelece a partir de um domínio de si, o qual se apresenta como uma vontade de superar-se, um esforço para “fora” que obriga o reconhecimento da provisoriedade sobre si mesmo. É isso o que faz a virtude nesse projeto ético não um código exterior (um *ethos*), mas uma criação individual (um *pathos*): “Amo aquele que ama a sua própria virtude (...). Amo aquele que da sua própria virtude faz o seu próprio pendore e destino”, escreve Nietzsche no § 4, do *Prólogo* do seu *Zaratustra*. O princípio desse projeto ético, após longa experimentação, é a capacidade de exercício do poder e de intensificação desse poder o que leva à afirmação da capacidade de criação da própria virtude a partir do valor anunciado como basilar: a vida. Por ela, a solidão é, assim, condição para que o indivíduo se torne legislador de suas próprias virtudes.

Esse terreno da “grande caçada” (BM, 45) no qual se transformou a vida e a própria moralidade, é também a pátria do “grande perigo” para o qual se necessita de hábeis caçadores, experimentados nessa arte. Esse território desvendado pelo psicólogo é também o seu campo de experimentos: “A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma até o momento, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘caça grande’” (BM, 45). Esse é o interregno, o *Estado experimental* no qual se alistou o próprio Nietzsche, cômico de que as relações amiais são cheias de ameaças, lances imprevistos, precipitações e rompimentos cuja consternação não pode ser vivida com ressentimento, mas

celebrada como *vivência* donde é possível retirar um derradeiro grama de ouro para sua arca de riquezas.

E esse é o resultado ao qual se chega a partir do experimentalismo: ao desvelar as bases fictícias sobre as quais a ética da compaixão está baseada, Nietzsche restitui à moral o indivíduo como critério e, a partir da sua afirmação, chega à amizade como uma relação privilegiada de autognose e autoafirmação. É assim que o projeto de uma ética da amizade se estabelece a partir daquilo que ANDLER (1958, p. 230) chama de “a primeira virtude” e que não é nada mais do que “ousar ser nós-mesmos, de ousarmos ter a nós mesmos permanentemente sem apoio”, já que Nietzsche tem certeza de que o enigma da existência só pode ser solucionado individualmente. Herança da *self-reliance* e da *self-trust* emersoniana, essa é a base do projeto de Nietzsche como uma ética da amizade que tem a virtude da afirmação da vida enquanto experimento, a aceitação da resistência e da disputa como condição, o cultivo de si e o combate com o outro como premissa e a alegria festiva como dom a ser compartilhado.

1.3.3 A experiência da amizade: vida como fonte do pensamento

Que o homem-Nietzsche está imputado em sua obra é consenso entre os intérpretes e comentadores¹⁵⁴, dadas as reiteradas e insistentes passagens pelas quais o filósofo se apresenta como seu próprio personagem filosófico-literário. Que há uma distância entre o homem-Nietzsche e o personagem inventado *por ele* e *sobre ele* mesmo, também parecem concorrer as mesmas citações. Que Nietzsche mesmo visualiza em toda a produção da história da filosofia nada mais do que ressonâncias das vidas de seus autores, também fica explícito em vários trechos de

¹⁵⁴ A primeira referência dessa “tese” é Lou Andréas-Salomé, amiga e biógrafa de Nietzsche, que analisou de forma detalhada a vida e a obra do filósofo alemão, destacando as conexões entre ambas. A respeito mesmo de sua tarefa de biógrafa, a autora escreve: “Se disse que a tarefa do biógrafo consiste em explicar o pensador através do homem, e nunca este método teve melhor aplicação que no caso de Nietzsche, porque em nenhum outro escritor vemos como a obra está tão intimamente unida a sua biografia interior, a ele se pode aplicar o que dizia dos filósofos (...): que era preciso julgar os sistemas filosóficos segundo os atos de seus autores” (ANDREAS-SALOMÉ, 1980, p. 29). Acreditando, não sem certo exagero, que o pensamento de Nietzsche só se pode compreender a partir dos traços de sua personalidade, Lou Salomé chega a afirmar que seria preciso “restituir à sua filosofia [de Nietzsche] seu valor de confissão” (p. 31). Entre os autores mais recentes que, de alguma forma, ainda testemunham a íntima relação entre vida e obra de Nietzsche, destaca-se Alexander Nehamas, com seu *Nietzsche, life as literature*, publicado em 1985.

seus escritos, principalmente a partir da noção de vivências¹⁵⁵. Que a obra não pode ser reduzida à vida, também fica óbvio pelo fato de estarmos lidando com um autor de grandiosidade incontestável, ao qual a tese soaria como prosaico reducionismo. Todavia, como poucas outras noções, a ideia de *experimentalismo* possibilita - e obriga o leitor de Nietzsche a uma aproximação entre as experiências vitais e a produção do pensamento filosófico, a fim de compreender como essa ligação é parte da estratégia de recuperação e afirmação daquilo que o filósofo alemão, em termos gerais, como se viu, expressa pela palavra “vida” e que se torna a fonte do conhecimento: **“A vida como meio de conhecimento”** [*Das Leben ein Mittel der Erkenntniss*] – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!*” (GC, 324)

Como se depreende de vários “depoimentos” autobiográficos (ou autobibliográficos), a compreensão do papel da amizade em Nietzsche evoca a conexão existente entre vivência-experimento e pensamento-filosofia, no qual o projeto de uma ética da amizade reflete as experiências amicais vividas pelo filósofo e, ao inverso, essas experiências se deixam fecundar pelo seu modo de pensamento. Nietzsche espalha em sua obra inúmeras passagens que deixam transparecer a influência de suas amizades (e inimizades) na formulação e desenvolvimento de seu “caráter” e de seu interesse filosófico e artístico. Essas amizades, para além de circunstanciais, pela forma como são descritas, comprovam ser cultivadas propositadamente e, ao serem narradas como experiências biográficas, apresentam a necessidade de que o tema venha a ser tratado teoricamente¹⁵⁶. O amigo é apresentado como alguém com quem é possível partilhar as mesmas ideias e as mesmas vivências (BM, 268): de acordo com suas amizades, Nietzsche se deixa influenciar pelas concepções de seus amigos, com quem mantém debates, leituras e diálogos teóricos e artísticos, numa relação que envolve admiração, veneração e argumentação intelectual, perpetrando uma disposição que favorece a afirmação da vida.

¹⁵⁵ Conferir, por exemplo, a esse respeito a afirmação de que só se pode falar daquilo que se vivenciou (KSA 8, 11 [32], de 1875, p. 221) e sobre o que se poderia falar com mais sabedoria (“que tímida infelicidade falar, como sábio, de coisas às quais eu teria podido falar ‘como vivenciador (Erlebter)’ (KSA 11, 34[17], de 1885, p. 427).

¹⁵⁶ Em KSA 7, 1[52], de 1869, p. 25, Nietzsche já escreve a esse respeito: *“Das Höchste, was die bewußte Ethik der Alten erreicht hat, ist die Theorie der Freundschaft: dies ist gewiß ein Zeichen einer recht queren Entwicklung des ethischen Denkens, dank dem Musageten Sokrates!”*

Parte-se, portanto, do pressuposto de que Nietzsche tem em mente a realização de uma “discussão filosófica profunda e variada sobre a amizade” (tal como explicita no parágrafo 354 de *Aurora*, ao reconhecer nos gregos “os primeiros e até hoje os últimos a ver o amigo como um problema digno de solução”), e que esse objetivo é mencionado, sobretudo pelas suas experiências amicais, de forma a explicitar que a amizade enreda uma questão de prática e de hábito (*Gewöhnung*) cuja expressão passa a irrigar o próprio pensamento – ele mesmo não mais do que um “sintoma” dessas vivências (KSA 9, 6 [448], de 1880, p. 314).

Em um cartão postal enviado a seu amigo Peter Gast, em 26 de março de 1879, Nietzsche fala desde sua solidão no Hotel Richemont, em Genebra, no final da década de 70 e revela seu desejo de uma vida comum com seus amigos. Ele quer fundar um novo “jardim de Epicuro”: “Escreva-me uma palavra, querido amigo, aqui em minha solidão sofredora. (...) No fundo nós devíamos *viver* reunidos. Eu invento uma ideia aqui e acolá – tanto que eu ainda tenho a coragem de imaginar um *futuro* para mim. Onde reedificaremos o jardim de Epicuro?¹⁵⁷” (KSB 5, p. 399). As ideias inventadas expressam nada mais, portanto, do que a necessidade de vivenciá-las. A relação entre vida e pensamento não poderia aparecer de forma mais explícita¹⁵⁸.

Nietzsche nunca chegou a concretizar esse seu desejo, oscilando, ao contrário, entre longos períodos de solidão (tema que adquirirá grande importância em sua filosofia) e amizades intensas, porém na maioria das vezes marcadas por rompimentos e decepções. Entre todas as amizades, a de Wagner é a mais fecunda e a mais representativa. No músico Nietzsche identifica inicialmente alguém com quem partilhar a autoproclamada tarefa de renovação cultural da Alemanha. Trata-se de uma relação (*Umgang*) de admiração, descrita tardiamente como uma

¹⁵⁷ “Schreiben Si emir jetzt etwas, Sie lieber Freund, hierher in meine leidende Einsamkeit. (...) Eigentlich sollten wir doch zusammen leben. – Ich denke mir hier und da etwas aus – wenn ich nämlich noch den Muth habe, mir eine Zukunft für mich zu denken. Wo wollen wir den Garten Epicurs erneuern?”

¹⁵⁸ Todavia, ainda que essa proximidade seja imediatamente notada, é importante ressaltar uma característica que distingue as vivências (conforme o conceito de *Erlebnisse*) daquilo que será expresso em forma de pensamento filosófico (pela via da razão). As vivências são algo muito mais “profundo” do que aquilo que se expressa através do pensamento (A, 119) e isso faz delas algo incomunicável, algo que não pode se pronunciado e partilhado, a não ser como partilha de vivência. Nietzsche, obviamente aqui, segue fiel à noção de que a razão (e a sua expressão na linguagem conceitual) é incapaz de fornecer algum significado que capte a intensidade daquilo que se apresenta como vida. Num fragmento de KSA 11, (25 [359], de 1884, p. 107) Nietzsche explicita que “grande parte de nossas vivências é inconsciente” e não podem ser acessadas, portanto, pela consciência racional. É como tal que o pensamento e todas as criações humanas teóricas e artísticas não são mais do que tentames e rasos comentários a respeito daquilo que se vive – um artifício usado pelo ser humano para dar significação às suas próprias vivências, ou seja, para avaliá-las (KSA 8, 6 [41], de 1875, p. 113).

“amizade de astros” (“*Sternen-Freundschaft*”: GC, 279). A expressão denota um alto grau de disposição entre os dois amigos, para pairar acima do comum, uma amizade das alturas; e ao mesmo tempo, refere-se a uma amizade impossível, já que os astros, ainda que próximos, caracterizam-se pela impossibilidade do encontro, pois não abandonam suas opiniões e sentimentos próprios, mantendo o direito à individualidade de cada um, às mudanças e à relatividade dos juízos e afetos (HH I, 287).

O rompimento com Wagner marca para Nietzsche a conquista de novas concepções de mundo, a mudança de perspectiva e a instituição de uma nova tábua de juízos, e é contrapesado pela amizade com Paul Rée. Ao lado deste e de Peter Gast, Nietzsche experimenta também o rompimento com o pessimismo schopenhauriano e torna possível seu próprio livre pensamento (*Freigeistigen*) e a conquista do princípio de afirmação da vida (*Lebensbejahenden*). Entretanto, logo após o novo rompimento com Rée e com Lou Salomé, Nietzsche retoma seu isolamento social e intelectual e volta para sua vida instável, típica do andarilho do segundo livro de *Humano, Demasiado Humano*.

Assim permutadas a amizade vivida e a amizade pensada, o amigo é representado como motivo da “Festa da Terra” (que dá sentido à metáfora do Jardim de Epicuro) e a própria representação do *Übermensch* (ZA, I, 16). Para isso, Nietzsche recorre a uma redefinição dos conceitos de igualdade (*Gleichberechtigung*) e liberdade (*Freiheit*), típicas da modernidade¹⁵⁹, vislumbrando com isso fazer da amizade o motivo para a criação de um novo tipo de comunidade na qual persistiria a existência e o respeito pela individualidade: “Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser dito por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má-consciência deve ser eliminado do mundo” (A, 164). Esses novos indivíduos (os “espíritos livres”) são os que se libertaram da adaptação e submissão

¹⁵⁹ Em *Miscelânea de Opiniões e sentenças*, § 241 vemos que o sucesso dessa boa amizade é uma questão de prática e de hábito e com isso Nietzsche se torna um dos poucos filósofos modernos que procura renovar o discurso da tradição filosófica sobre a amizade (LEMKE, 2000, p. 237), como se pode verificar principalmente nos fragmentos de HH I, 253 e 354; KSA 7, 1[50], de 1869, p. 25. A partir disso, podemos afirmar que Nietzsche se coloca contra o discurso sobre a amizade recorrente no século XVIII (cf. KSA 10, 1[106], de 1882-1883, p. 35), o qual privilegiava uma compreensão do tema como meio de elevação da própria sociedade, um mecanismo a favor da comunidade do rebanho. O diagnóstico frequente de Nietzsche, entretanto, aponta justamente esse critério gregário como elemento engendrador da *décadence* moderna.

à moral que os condenava como indesejáveis por serem divergentes e que deveriam adquirir o direito de fazer novas tentativas de comunidade que pensem a liberdade não mais a partir do benefício comum e na qual a igualdade seja destituída de seus privilégios em nome do reconhecimento da individualidade.

Uma carta de Nietzsche a seu amigo Carl von Gersdorff, datada de 13 de dezembro de 1875, apresenta-se como fonte privilegiada para a compreensão da amizade enquanto experimento no pensamento do filósofo alemão:

Meu velho e fiel amigo Gersdorff, nós temos, creio eu, partilhado até o presente um com o outro uma boa parte de nossa juventude, de nossa experiência, de nossa educação: inclinação, ódio, aspiração, esperança, nós sabemos que nós nos alegramos um ao outro do fundo do coração, simplesmente por estarmos um ao lado do outro, eu creio que nós não temos nenhuma necessidade de promessa ou de voto, porquanto temos uma fé *muito forte* um no outro. Tu me ajudas, sempre que te é possível, e eu sei disso por experiência; e eu penso a propósito de tudo aquilo que me alegra: “como Gersdorff se alegraria com isso!”. Porque, para te dizer tudo, tu tens o dom magnífico da *alegria partilhada* [grifo meu]; eu penso que esse dom é ainda mais raro e mais nobre do que aquele da compaixão. (KSB 5, p. 127)¹⁶⁰

Nessa passagem, Nietzsche especifica a importância das “experiências” cuja efetivação comprovam a grandeza da amizade e é por elas que ele experimenta a alegria compartilhada, expressão que, como se verá detalhadamente no último capítulo desse trabalho, seguirá ligada à própria noção de amizade. Com Gersdorff, desde os anos de Pforta, Nietzsche experimentara uma amizade intensa e uma partilha ativa de textos, ideias e sentimentos. Inspirado pelo desejo epicurista de uma “comunidade de amigos”, o filósofo buscara nas experiências com os amigos o fundamento e a provação de si mesmo e de seu pensamento. É no convívio com os amigos que ele vislumbra a possibilidade de validação de suas teorias, as quais não podem ser “pensadas” sem essas experimentações. Além disso, é na amizade que Nietzsche se expressa com mais força e energia, porque entre amigos ele encontra a possibilidade de compreensão mútua do resultado da produção solitária daquilo que, para os demais, não passaria de obscuridade.

¹⁶⁰ “Wir haben nun, alter treuer Freund Gersdorff, ein gutes Stück Jugend, Erfahrung, Erziehung, Neigung, Haß, Bestrebung, Hoffnung miteinander bis jetzt gemein gehabt, wir wissen, daß wir uns von Herzen freuen, auch nur beieinander zu sitzen, ich glaube, wir brauchen uns nichts zu versprechen und geloben, weil wir einen *recht guten* Glauben zueinander haben. Du hilfst mir, wo Du kannst, das weiß ich aus Erfahrung; und ich denke bei allem, was mich freut, »wie wird sich Gersdorff dabei freuen!« Denn, um Dir dies zu sagen, Du hast die herrliche Fähigkeit zur *Mitfreude*; ich meine, sie ist selbst seltener und edler als die des Mitleidens”.

Esse é o tom de outra carta-convite a Gersdorff, datada de 1 de abril de 1874 (KSB 4, p. 214) a qual remete à ansiedade com que Nietzsche se empenhava nessas experiências de convívio com os amigos: “No outono – será que você me entende? é absolutamente necessário que nos encontremos (...) somos seres aos quais é permitido ‘beber a alegria’ – nos mamilos da natureza. Diga-me então exatamente quando você poderá vir aqui.”¹⁶¹ A partilha da alegria (referência, nessa carta, ao *Hino da alegria*, de Schiller, que diz “todos os seres bebem a alegria nos mamilos da natureza”) é a metáfora pela qual Nietzsche expressa essa experiência da amizade como partilha de júbilo, algo “raro” e “nobre” em relação às condições de exercício da ética da compaixão. Assim, a experiência da amizade é, como qualquer outra, uma experiência alegre, exercida com o que Nietzsche chama de “bom grado”, ou seja, é preciso que a experimentação seja aceita “conscientemente” como processo de amadurecimento: “Nós somos experimentos: sejamos-lo de bom grado!” (A, 453).

Essas experimentações ocorrem, sobretudo através das vivências, ou seja, das ocasiões individuais e incomunicáveis que tornam cada indivíduo um resultado daquilo que ele mesmo vive. É isso o que significa, no limite, transformar a vida em fonte do pensamento - ou de conhecimento. No parágrafo 618 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche chama essas vivências de “diferentes situações da vida” as quais são descritas como expressões do verdadeiro “espírito filosófico” (conforme o título desse aforismo):

Habitualmente nos empenhamos em alcançar, ante todas as situações e acontecimentos da vida, *uma* atitude mental, *uma* maneira de ver as coisas – sobretudo a isto se chama ter espírito filosófico. Para enriquecer o conhecimento, no entanto, pode ser de mais valor não se uniformizar desse modo, mas escutar a voz suave das diferentes situações da vida; elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver. **Assim participamos atentamente da vida e da natureza de muitos, não tratando a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único** [grifo meu]. (HH I, 618)

As experimentações explicitam a necessidade de enriquecimento do conhecimento com as experiências vitais e as várias formas de valoração a partir das várias situações existenciais e, como consequência, o indivíduo não poderá ser entendido a não ser como resultado dessas diferentes circunstâncias que formam a

¹⁶¹ “Im Herbst also – ach Du verstehst das “Also” doch? Müssen wir uns sehen (...) Gemeinsam und zusammen sind wir in Wesen, welches “Freunde trinken” darf – an den Brüsten der Natur. Sage mir doch ganz genau, wann Es Dir erlaubt ist hierher zu kommen?”

vida de cada um em particular, a partir das mutações vivenciais. O parágrafo, assim, torna-se indispensável para a compreensão daquilo que Nietzsche compreende como a composição da vida e do conhecimento, além de explicitar a necessidade de que as vivências sejam reconhecidas como o “mobiliário” das experimentações. O que daí deriva não pode, como logo se nota, resultar da imposição de uma norma exterior, nas formas dos imperativos, mas deve ser entendido como experimentação, já que procede das interpretações desse indivíduo mutante – ele mesmo intérprete e experimentador. É sob essa perspectiva que esse tema é retomado por Nietzsche no livro IV d’*A Gaia Ciência*: “nós somos nossos próprios experimentadores, nossas próprias cobaias”. Como experiência de si mesmo, cada indivíduo deve se considerar com tanto “rigor e exatidão tal como uma experiência científica [*wissenschaftliches Experiment*]” exige (KSA 9, 6 [323], de 1880, p. 280) e com isso ele se torna preparatório de uma nova “época de experimentações” (KSA 9, 11 [177], de 1881, p. 508), uma época capaz de se libertar o humano das antigas tradições morais e inventar, a partir das experiências vitais, novas formas de valoração.

Como ambiente de experimentações e sobre o qual as experiências vitais se erguem, a amizade se apresenta como condição e parte do processo necessário de liberação do espírito. Esse processo exige a capacidade de multiplicação das próprias experimentações, como resultado da manutenção da “maior diversidade de condições da existência humana” e ainda da produção do maior número de indivíduos “que se rejubilam com o bem-estar individual” (KSA 9, 1 [67], de 1880, p. 20). Como pequeno “Estado experimental” no qual cada indivíduo é “rei” de si mesmo (A, 453) a amizade parte do conjunto de experimentações e representa uma espécie de processo de maturação pelo qual a “humanidade” se torna experimentada: “podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso!” (A, 501). Nesse sentido, como hipótese central desse capítulo e de todo o trabalho, a amizade se liga diretamente à noção de *experimentalismo*, já que o indivíduo não pode ser pensado de forma isolada, mas sempre em resistência e relação. Ora, enquanto relação “formadora” do indivíduo, a amizade é o terreno das diversas gamas de vivências que a ela se somam de forma sempre contraditória e paradoxal, tais como a solidão, a inimizade, a infidelidade, a mudança, a perda, a resistência e a doença. Todos esses são “Estados experimentais” que possibilitam inúmeras vivências e que encontram na amizade a sua melhor formulação, já que só

nela se efetivam relações com pares capazes de tornar essas vinculações frutíferas porque não guiadas por *apriorismos* ou regras morais pré-estabelecidas. Em outras palavras, acredita-se que a amizade é um campo de cultivo privilegiado porque só nela se pode guerrear verdadeiramente com inimigos que valham a pena. Como “campo de batalhas” as relações amicais possibilitam a afirmação de si mesmo e o crescimento das forças, enquanto nas demais relações guiadas pelo próximo, reina a fraqueza, a pena, o medo, a partilha da dor e a recusa do combate. Só nela o indivíduo encontra a possibilidade de efetivação das forças, porque, ao contrário do que ocorre nas demais relações sociais, ela exige e determina que os pares se exercitem em si mesmos e jamais abandonem à sua singularidade.

Essa compreensão de Nietzsche a respeito da experimentação, como se vê, conjuga intimamente a ideia de amizade à do espírito livre, aquele que se dá a tarefa de reinterpretação da moral, já que legisla a partir do que favorece a vida em suas exigências conjunturais. O que faz livre o espírito é a sua capacidade de utilizar a própria vida como fonte de conhecimento. Essa forma de moralização que se reconhece como interpretação moral parte da afirmação de um “*mundo que tem algum interesse para o ser humano*” (GC, 301) que é, portanto, o mundo criado por ele em sua *vita contemplativa*¹⁶², num processo que “poetização da vida” cujas bases se opõem à moralização da existência.

Os “espíritos livres” são os artistas de si mesmos e da vida. Sua liberdade é, sobretudo, uma liberdade artística aos moldes daquela experimentada pela cultura grega amplamente estudada e valorizada por Nietzsche: “Finalmente, os ‘espíritos livres’ são os deuses da vida fácil”¹⁶³, escreve Nietzsche em 1876 (KSA 8, 17 [85], de 1876, p. 310), inspirado pelos estudos de Jacob Burckhardt¹⁶⁴. A “vida fácil” dos gregos está intimamente ligada à reabilitação da contemplação, critério de

¹⁶² Essa concepção remete, inclusive, a um projeto de livro que Nietzsche desejara escrever e que seria intitulado “*Vita contemplativa*. Indicações e guias para alcançá-la” (KSA 9, 4[311], de 1880, p. 178). No parágrafo 41 de *Aurora*, Nietzsche cita os quatro tipos de homens da *vita contemplativa*: os religiosos e os artistas (em maior número), seguidos pelos filósofos (de menor número, que reúnem os dois primeiros e causam, por isso, certo tédio por seu “pendor dialético”; e por último, os “pensadores e trabalhadores científicos” (os quais tornam a “vida mais leve para os homens ativos”).

¹⁶³ “Zum Schluss: die Freigeister sind die leichtlebenden Götter.”

¹⁶⁴ ANDLER (1958, p. 529) afirma que Burckhardt foi quem “emancipou” Nietzsche de Wagner, remetendo à relação estabelecida entre os dois autores desde os tempos de Basileia. Nessa perspectiva, seria possível afirmar que os textos do segundo período da produção nietzscheana estão profundamente marcados pelo debate em torno do Renascimento, o qual dará ensejo aos anseios de criação de uma “humanidade superior”, talvez a mais marcante herança burckhardtiana em Nietzsche (ainda que muito antes essa influência possa ser notada, principalmente em torno dos estudos do helenismo).

valorização da vida como fonte do conhecimento. Dessa forma, Nietzsche torna presente, nesse sentido, em sua obra um desejo constante de uma “fundação” destinada aos “espíritos livres”, no qual eles pudessem viver amigavelmente em comum. Como pequeno “Estado experimental”, esse lugar idílico sonhado como uma comunidade de espíritos raros e distintos é a representação do projeto aspirado pelo filósofo alemão: “Quem deseja gastar seu dinheiro como espírito livre deverá fundar institutos sob o modelo de claustros, para dar a possibilidade aos homens que não querem mais nada com o mundo, de viver amigavelmente em comum numa grande comunidade”¹⁶⁵ (KSA 9, 17 [50], de 1876, p. 305). A mesma ideia aparece em carta a Erwin Rohde, de 16 de julho de 1870: “Nós precisamos dos claustros novamente. E precisamos novamente nos tornar os primeiros frades”¹⁶⁶ (KSB 3, p. 131).

Esse “claustro moderno” (*Moderne Klöster*, KSA 9, 16 [45], de 1876, p. 294) é o lugar do cultivo experimental do espírito livre por estar baseado na amizade e na simplicidade, na arte e no exercício de poder característicos do mundo grego antigo, em contraposição à agitação da cidade moderna: se os gregos representam para Nietzsche a *vita contemplativa*, os modernos são os homens de *vita ativa*. Entre os primeiros a atividade cultural ocorreu em escolas filosóficas (a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Jardim de Epicuro e o Pórtico de Zenão, além das escolas céticas e cínicas) e entre os segundos, o símbolo decadente presente a Nietzsche é, sem dúvida, o teatro wagneriano de Bayreuth (além do próprio ambiente universitário ao qual ainda está ligado nesse momento). Por isso, a concepção de um claustro para experimentos dos “espíritos livres” consigo mesmos é uma concepção que remonta à experiência grega e se contrapõe frontalmente à experiência moderna, marcada pelo gregarismo e pela moral da compaixão, que reprime a possibilidade de cultivo de si mesmo.

Ora, a Escola de Pforta fora um espaço quase monacal e militar (KSA 9, 14 [16], de 1881, p. 627), uma “boa”, mas dura escola onde Nietzsche, desde os 14 anos, moldou seu temperamento heróico e livre (KSA 13, 14 [161], de 1888, p. 346)¹⁶⁷. Nela o filósofo tivera a primeira experiência desse tipo de instituição que

¹⁶⁵ “Wer sein Geld als Freigeist gut verwenden will, soll Institute gründen nach Art der Klöster, um ein freundschaftliches Zusammenleben in grosser Einfachheit für Menschen zu ermöglichen, welche mit der Welt sonst nichts mehr zu thun haben wollen”.

¹⁶⁶ “Wir warden wieder Klöster brauchen. Und wir warden die ersten fraters sein”.

¹⁶⁷ Cf. Curt Paul Janz, *Nietzsche. Biografia*. Tomo I.

pretendia regular a energia (HH I, 251) dos “espíritos livres”: fora na associação batizada de “Germânia” que Nietzsche se reunira, pela primeira vez, num círculo de amigos que incluía os jovens Gustav Krug e Wilhelm Pinder¹⁶⁸. A experiência é relatada nas primeiras páginas do escrito *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e traduz a busca do filósofo pela consignação de relações amicais que contribuíssem para a afirmação de si e o crescimento educacional: “nós nos decidimos para criar uma pequena sociedade de camaradas pouco numerosos no desejo de encontrar uma organização sólida que favoreça as inclinações que temos para criar no domínio da arte e da literatura” (EE, 1). Depois dessa experiência, Nietzsche alimentara a mesma ideia, nos tempos de Universidade, na iniciativa da Sociedade Filológica de Leipzig, com Erwin Rohde e Heinrich Romundt. Além disso, decidiu participar de uma associação de estudantes organizada em Bonn entre os anos de 1864-1865, para apoiar e divulgar a filosofia de Schopenhauer. Assim, a “Franconia”, como era batizada, pretendia-se um novo “centro espiritual”¹⁶⁹, uma reunião de “amigos filósofos” discípulos do mestre alemão.

Em carta a Erwin Rohde, de 15 de dezembro de 1870, Nietzsche escreve: “Eu não suportarei por muito tempo a atmosfera das universidades. Assim, um dia ou outro, nós romperemos esse jugo: *para mim* esta é uma coisa decidida. E nós fundaremos então uma nova Academia *grega*”. Essa e outras passagens da mesma época comprovam que o ideal da *Germânia* e da *Franconia* não era apenas arroubo do jovem filólogo, mas um anseio fecundo de criação de uma comunidade para a celebração da vida e na qual a amizade se apresenta como possibilidade para essa afirmação da existência. Pode-se mesmo afirmar que Bayreuth, como componente da esperança de renovação da *Kultur* alemã, representou, para Nietzsche, uma nova experiência e uma nova possibilidade de concretizar esse sonho de uma comunidade de amigos filósofos¹⁷⁰. “Lá, [escreve Nietzsche na carta a Rohde de 15.12.1870], nos instruiremos mutuamente, nossos livros não serão mais do que anzóis para ganhar companheiros para a nossa comunidade claustro-artística

¹⁶⁸ A associação durara de 1860 a 1863 e se inscreve entre as experiências históricas da Alemanha romântica que cultuava a amizade de forma idealizada, numa expressão estética e espiritual que se contraporá ao “claustro” moderno proposto nos escritos a partir de 1876.

¹⁶⁹ Cf. Carta a Carl von Gersdorff, de 16 de fevereiro de 1868 e a Paul Deussen, de 2 de junho do mesmo ano.

¹⁷⁰ “Nesse projeto se delinea assim, a ética da amizade e a ‘alegria compartilhada’ que se acha na filosofia do espírito livre, e um tipo de modelo intermediário entre a disciplina severa de Pforta e o entusiasmo romântico da *Germânia*: um monastério, mas onde se objetiva produzir e se alegrar” (PONTON, 2007, p. 258).

[*klösterlich-künstlerliche Genossenschaft*]. Nós viveremos, trabalharemos, nos alegraremos uns aos outros – esta é, talvez, a única forma de trabalhar por *todo o mundo*. Por um tempo a construção do teatro de Bayreuth representou para Nietzsche e para uma pequena comunidade de discípulos de Wagner a possibilidade de refundação de uma nova *polis* helênica na qual os indivíduos se excitassem mutuamente pela luta constante e pela proteção recíproca¹⁷¹.

Essa anotação evoca a ideia de uma “escola para educadores” (*Schule der Erzieher*, KSA 8, 23 [136], de 1876-1877, p. 261), imaginada, originalmente, como um ambiente no qual a vida fosse usada como fonte do conhecimento (GC, 324), já que, como servidores da verdade, esse “punhado de certos homens” (*Hundert-Männer-Schaar*) seriam capazes de renovar a cultura a partir da afirmação de um “estilo” de vida baseada no *amor fati* e no amor à terra: “Educar os educadores! Mas os primeiros educadores devem educar-se a si mesmos! E para isso eu escrevo.”¹⁷² (KSA 8, 5 [25], de 1875, p. 46] Essa nova experiência comunitária estaria em frontal desacordo com o modo de vida da sociedade moderna, fundamentado na agitação e no trabalho, no alargamento e na democratização (e por isso mesmo, enfraquecimento) do processo educativo dos cidadãos¹⁷³. O lugar imaginado por Nietzsche está distante de “toda cultura jornalística e da vulgarização das ciências” (KSA 7, 29 [23], de 1873, p. 634) praticada na modernidade e próximo de um espaço de contemplação de si mesmo, através do diálogo com os próprios pensamentos e com os amigos.

Assim, os amigos reunidos nesse projeto nietzscheano de comunidade seriam um “bom cimento” (*rechte Kitt*, KSA 7, 29 [26], de 1873, p. 634) para a nova cultura. Essa reunião de homens raros, inicialmente pensada a partir dos ideais românticos e metafísicos dos primeiros escritos, pouco a pouco vai sendo pensado como um espaço prático, um lugar experimental que reunisse “homens num grande centro para engendrar homens melhores” (KSA 9, 3 [75], de 1875, p. 36) que se eduquem a si mesmos. Esses homens deveriam entender o conhecimento não como algo desligado da vida, mas a seu serviço, reunidos num lugar no qual conhecer fosse

¹⁷¹ A esse respeito é interessante notar que Nietzsche escrevera a primeira versão de *A filosofia na época trágica dos gregos* e a levava a Bayreuth durante a Páscoa de 1873 e mais tarde, durante o natal oferecera a Cosima Wagner a sua obra *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, ambos escritos nos quais se destaca o estudo dos fundamentos da *polis* grega, mormente no que diz respeito ao aparecimento do gênio e a comparação entre os antigos e os modernos.

¹⁷² “Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehn! Und für diese schreibe ich”.

¹⁷³ Cf. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*.

consagrar a vida ao conhecimento e no qual a vida mesma se tornasse manancial do conhecimento (GC, 324)¹⁷⁴. É nesse contexto que devemos interpretar as passagens nas quais Nietzsche fala dos amigos como educadores¹⁷⁵, já que a amizade como “alegria compartilhada” é a base dessa nova experiência de vida no claustro, uma vida que é uma vida amigável, uma “*freundschaftliches Zusammenleben*” (KSA 9, 17 [50], de 1876, p. 305). Educar, nesse âmbito, não é mais do que mostrar como se educa a si mesmo.

O auge dessa experiência de amizade entre “espíritos livres” é, para Nietzsche, sem dúvida, as vivências que tiveram lugar em Sorrento, entre os anos 1876 e 1877, quando esses ideais comunitários ganharam novo fôlego para Nietzsche após a decepção vivida em Bayreuth. Essa pequena colônia instalada próximo ao mar, entre montanhas, jardins e muralhas, fez os quatro amigos (Nietzsche, Malwida von Meysenbug, Paul Brenner e Paul Rée) se sentirem num claustro natural através do qual podiam viver e caminhar, ler e comentar textos de filosofia e arte, praticando uma educação recíproca. A experiência da Vila Rubinacci foi, sem dúvida, para Nietzsche, uma forma de colocar à prova as suas ideias sobre a amizade. Em carta a Reinhardt von Seydlitz (KSB 5, p. 188) Nietzsche demonstra todo o seu entusiasmo com essa experiência: “Este será um tipo de claustro para “espíritos livres” [*eine Art Kloster für freie Geister*]. (...) Por que eu te relato isso? Oh, você pode adivinhar meu desejo secreto: - nós ficaremos cerca de um ano em Sorrento. Eu voltarei em seguida a Basileia, a menos que eu não edifique meu claustro em estilo *superior*, quero dizer, ‘a escola de educadores’ (onde esses se eduquem a si mesmos)”¹⁷⁶.

Essa tentativa de reabilitação da vida contemplativa através do idílio natural e heróico representado pelas vivências de Sorrento é uma estratégia nietzscheana contra a agitação da assim chamada “cultura jornalística” moderna e não pode ser

¹⁷⁴ Para tanto Nietzsche explicita, num fragmento de 1875 (KSA 9, 4[5], p. 40), intitulado *Escola de Educadores*, as diferentes personalidades que deveriam fazer parte dessa experiência: “o médico, o físico, o economista, o historiador da cultura, o especialista da história da Igreja, o especialista dos gregos e o especialista do Estado”. Só assim o ensino seria recíproco e a educação, um processo coletivo e transdisciplinar, já que, segundo o filósofo alemão, na sociedade da época, “os educadores, eles mesmos não são educados” (KSA 9, 23[136], de 1876-1877, p. 452).

¹⁷⁵ Por exemplo: “Farás com que teus filhos sejam educados por teus amigos.” (KSA 8, 19[77], de 1876, p. 348). Esse é o sexto mandamento do espírito livre, conforme a lista desse curioso fragmento.

¹⁷⁶ “(...) Es wird eine Art Kloster für freiere Geister. (...) Warum erzähle ich dies Ihnen? O Sie errathen meine stille Hoffnung: - wir bleiben ungefähr ein Jahr in Sorrent. Dann kehre ich nach Basel zurück, es sei denn dass ich irgendwo mein Kloster, ich meine “die Schule der Erzieher” (wo diese sich selbst erziehen)”.

entendida como um abandono da vida, aos moldes de uma contemplação metafísica ou religiosa ou mesmo de uma busca de segurança contra os “perigos” da sociedade. Trata-se, antes, de um retorno à calma e à serenidade perdidas pela modernidade e indispensáveis para a liberação do espírito (KSA 8, 17 [46], de 1876, p. 327). A ideia de um retiro não é associada a uma recusa do mundo ou mesmo a uma fuga da vida, um quietismo ou uma espécie de *pax total* (aos moldes da anulação da vontade schopenhauriana), mas justamente o contrário: por identificar a *vita ativa* moderna como distanciamento em relação a si mesmo e à vida, Nietzsche entende a experiência contemplativa como uma forma de aprofundamento e de elevação do espírito livre. Ela serve como lugar de cultivo e de elevação do espírito livre: “dizendo ‘espírito elevado’, se pensa na força, na energia de expansão, do voo, e dizendo ‘espírito profundo’ se pensa no afastamento do objetivo para o qual o espírito se dirige”¹⁷⁷ (KSA 8, 19 [57], de 1876, p. 343). O claustro moderno torna mais elevado porque torna mais profundo (HH I, 623).

Segundo o diagnóstico nietzscheano, o indivíduo moderno não é profundo e por isso não é elevado, porque a modernidade cultiva um “homem” genérico, ausente de si e do mundo, como bem assinala metaforicamente a experiência de Bayreuth, lugar onde a música tenta “*falar sem dizer nada*”, é “delirante como um pesadelo e tão espantosamente indiscreta como se quisesse fazer-se ouvir inclusive pelos surdos” (KSA 9, 30 [111], de 1878, p. 541). Se a igualdade e a fraternidade se apresentam como dísticos da modernidade, a amizade é projetada por Nietzsche como um contraponto a esse sentimento decadente hospedado no seio da sociedade moderna. De tal modo Bayreuth, antes imaginado como espaço de renovação cultural, é agora apontado como símbolo da agitação, do barulho e da *décadence* moderna. Contra essa perspectiva *ativa* da metrópole moderna do trabalho e da pressa, Nietzsche busca o indivíduo elevado, afeito à calma que faz cada pessoa repousar sobre si mesma levando a uma “harmoniosa disposição das faculdades” (HH I, 626). Essas pessoas “que nada se *tornam*, sem que delas se possa dizer que nada *são*” fazem Nietzsche, nesse parágrafo, se lembrar das palavras de Goethe: “O melhor é a calma profunda em que diante do mundo eu vivo e cresço, e adquiro o que não me podem tirar com o fogo e com a espada”.

¹⁷⁷ “Nun denkt man bei der Bezeichnung ‘hoher Geist’ na die Kraft und Energie des Aufschwunges, Fluges, bei der Bezeichnung ‘tiefer Geist’ an die Entferntheit des Zieles, zu welchem der Geist seinen Weg genommen hat.”

Esse desejo de aprofundamento do humano (que é, sobretudo, um desejo moral ou um desejo por *uma* moral de elevação) é a base da experiência da amizade almejada por Nietzsche: “viver amigavelmente em comum na maior simplicidade [*in größter Einfachheit*]” (KSA 8, 17 [50], de 1876, p. 305). Viver de forma simples passa a ser o critério para a elevação, mas a simplicidade epicurista¹⁷⁸ buscada por Nietzsche é uma experiência que reconhece a vida como fonte de conhecimento e o conhecimento como forma de afirmação da vida. Uma verdadeira *arte de viver*, ameaçada pela exaustão da vida moderna, conforme a descrição de *A Gaia Ciência*, 329: “logo poderíamos chegar a ponto de não mais ceder ao pendor da *vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência”. A vida contemplativa que valoriza as vivências de forma simples e profunda está intimamente ligada à afirmação de si e à instauração da amizade. Os pensamentos solitários e o intercâmbio com os amigos são a base dessa reabilitação da contemplação pela experiência da comunidade de amigos desejada por Nietzsche.

Outrossim, como ambiente no qual pensamentos e amigos se encontram para expressar uma nova forma de viver, a amizade é a representação metafórica do claustro moderno no qual os indivíduos agem conforme *si mesmos* e não se deixam transformar em “seres genéricos [*gattungswesen*]” guiados pela convenção social e pela tradição. A exigência do espírito livre é que ele “se torne aquilo que ele é” e essa, como se verá, é a premissa principal da amizade: no novo claustro, ao contrário do que ocorre na modernidade (descrita em *Aurora*, § 174 como uma “sociedade mercantil”), o indivíduo é valorizado em seus aspectos perigosos e não como grão na “areia” que o anula em função do outro: “fica sem resposta a questão de saber se somos mais *úteis* ao outro indo a seu encontro e *ajudando-o* – o que pode suceder de modo apenas superficial, quando não é uma interferência e remodelação tirânica -, ou *fazendo* de si mesmo algo que o outro vê com deleite, como um belo, tranquilo jardim fechado, que tem muros altos para as tempestades e a poeira da estrada, mas também um portão hospitaleiro” (A, 174). A bela metáfora traduz o indivíduo afirmado em si mesmo e aberto para as relações com os outros a partir de sua própria autoafirmação. Só quem se torna aquilo que é (senhor de si

¹⁷⁸ “Nós viveremos na maior simplicidade” (carta a Carl von Gersdorff, KSB 5, p. 163), já que “para uma liberação intransigente do espírito se preferirá a vida mais simples” (KSA 8, 23[157], de 1876-1877, p. 462).

mesmo) pelas experimentações que faz consigo mesmo, pode vivenciar a amizade como experimento ético.

É essa visão de vida, natureza e humano, desvendadas pela estratégia experimental de uma filosofia histórico-fisio-psicológica, que marca o projeto de Nietzsche. É sob essas condições que ele anuncia a amizade como valor supremo e projeta uma “ética da amizade” como superação da ética da compaixão.

Conclui-se que o projeto nietzscheano de uma ética da amizade tem como premissa uma noção de *experimentalismo* que entende todos os valores morais como resultados de vivências histórico-fisio-psicológicas de seus engendrados, os indivíduos humanos. É isso o que torna esse projeto uma crítica à ética da compaixão como representante das éticas anteriores e, ao mesmo tempo, um projeto de expansão da vida que faz da ética um estado experimental de cultivo de virtudes ascendentes.

2 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS FUNDAMENTOS DA ÉTICA DA COMPAIXÃO E SUAS REPERCUSSÕES NO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE

E se em algumas almas humanas, singularmente dotadas e de percepção sensível, se levanta a suspeita de sua composição múltipla, e, como ocorre aos gênios, rompem a ilusão da unidade personalística e percebem que o ser se compõe de uma pluralidade de seres como um feixe de eus, e chegam a exprimir essa idéia, então imediatamente a maioria as prende, chama a ciência em seu auxílio, diagnostica esquizofrenia e protege a humanidade para que não ouça o grito de verdade dos lábios desses infelizes.
(Hermann Hesse, *O lobo da estepe*)

Nesse capítulo pretende-se analisar os principais elementos da crítica nietzscheana aos fundamentos da ética da compaixão. O ponto central dessa análise é a crítica à primazia da noção de igualdade como valor moral absoluto. A destituição dos fundamentos tal como se apresentam no modelo ético schopenhauriano (ainda herdeiro do cristianismo e do kantismo por sua face metafísica) faz com que Nietzsche parta (a) da afirmação da amizade como crítica à noção de igualdade, considerada como uma ilação da **crença na unidade do sujeito** que transformou o humano em um animal de rebanho, (b) demonstrando como essa crença é efeito da artimanha do cristianismo, que levou ao **desprezo de si** e à compaixão, como (c) resultados de **dois erros da razão**: a invenção de um ser (Deus) melhorado em relação aos indivíduos e o alvitre de um sentimento totalmente desinteressado e altruísta a ele associado. Essas são as criticadas bases da noção de igualdade e tarefa de negação desse fundamento ético passa (d) da negação da **possibilidade do ser em geral** para a afirmação do *dever*, razão pela qual se chega ao critério do amor a si como restituição da inocência de todas as coisas.

A crítica de Nietzsche ao modelo ético da compaixão tem como consequência a afirmação de si a partir da constante mutabilidade de caráter e da radical desigualdade entre os devenientes.¹⁷⁹ Por isso, a amizade se efetiva (e) como um **jogo de máscaras** (f) na qual o próprio **indivíduo aparece como obra de arte** de si mesmo pelas relações que ele estabelece com seus pares.

¹⁷⁹ Ao analisar o “caso Heráclito” Nietzsche destaca o fato de este filósofo inaugurar uma investigação de si cujo resultado é a decifração do *labirinto interior* do humano e a assertiva da afirmação do indivíduo como obra de arte, ainda que a visão do ilógico por vezes seja arrebatadora: “(...) quem olha para dentro de si como para um espaço sideral e traz vias lácteas em seu interior, sabe também como são irregulares todas as vias lácteas; elas conduzem ao caos e ao labirinto da existência” (GC, 322).

A amizade em Nietzsche não pode ser reconhecida a não ser como uma relação que tem em conta a impossibilidade de afirmação de uma identidade para um pretense “sujeito” e a construção de uma virtude aos moldes da moral da compaixão, a qual está embasada na abnegação de si em favor do outro através da noção de igualdade. É essa característica que faz a amizade se elevar como virtude da “moral do futuro” abalizada por uma experiência de vontade de expansão e dominação, dura coexistência e penoso exercício de afirmação de si e veneração do amigo-inimigo como aquele que possibilita o aumento da força.

Para Nietzsche, a ética da compaixão está baseada num desprezo de si e na completa abnegação em favor do próximo, tendo como base a teoria schopenhauriana da imutabilidade do caráter. Tais elementos dão a esse “modelo ético” um cunho metafísico que exige um procedimento crítico para o qual Nietzsche evoca o seu projeto de uma ética da amizade como *projeto experimental*.

O filósofo parte de uma crítica radical à noção de igualdade como base da compaixão e reconhece a subjetividade como elemento transversal da cultura ocidental, presente desde o socratismo, passando pelo cristianismo e pela modernidade¹⁸⁰. Exprobrá-lo tal como o filósofo alemão pretende, torna-se uma ferramenta de crítica ao conglomerado de valores e dominações que formam aquilo que ele entende como filosofia ocidental.¹⁸¹ A partir daí entende-se a importância da estratégia experimental de Nietzsche, conforme descrita no capítulo anterior: é só pela efetivação desse procedimento que se pode entender a análise da compaixão como um dos elementos humanos para os quais a metafísica serviu de catapulta, no caso, da moralidade.

Segundo o filósofo, a origem dos costumes na moralidade da compaixão está justamente na ascensão de dois ideais: “a comunidade vale mais do que o indivíduo” e “a vantagem duradoura é mais preferível do que a efêmera” (OS, 89). A própria eticidade (*Sittlichkeit*) é, para o autor, nos escritos desse segundo período, nada mais do que a transformação do indivíduo numa “cifra da maioria”: o indivíduo não é

¹⁸⁰ Após a morte de Deus, Nietzsche identifica no sujeito moderno a sua sombra, o resquício da crença e da organização da vida terrena a partir de ideais metafísicos. Este sujeito constituído em sua interioridade frente ao objeto exterior recuperaria o caráter fundante e originário que caracteriza a mais pura metafísica, mesmo que ele não passe de uma ficção lógica que serviria meramente para ordenar o caos da vida.

¹⁸¹ “O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*.” (GM, I, 13)

mais do que “membro de um todo”. Por isso, a “máquina” social não ensina a “sabedoria individual” (AS, 218), ao contrário, faz de muitos apenas parte de sua engrenagem e do indivíduo não mais que “um instrumento para *um* fim”. A “cultura da máquina” (AS, 220) é a cultura moderna burguesa do trabalho e da produção: “esse nosso mundo de hoje [escreve ele em 1885], nossa época do grande estouro, que, com seu gosto de feira, faz valer o desmedido e o barulhento”¹⁸² (KSA 11, 34 [209], p. 492). Essa cultura torna o indivíduo “*ativo e uniforme*, mas ao lado disso, produz um contrafeito, um desesperado cansaço da alma” (AS, 220).

Nietzsche tem em vista o fato de que a amizade, no mundo moderno, está contraposta ao trabalho e à pressa. Nesse mundo os indivíduos não têm mais tempo para si mesmo e nem para os amigos – não aproveitam as suas vivências e não se esforçam em crescer a partir delas. “São raras as horas em que a retidão é permitida; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se ‘deixar ficar’, mas de se estender desajeitadamente ao comprido” (GC, 329). E continua o Nietzsche crítico do “sistema de produção” moderno que fez do humano um escravo: “Se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho; que lástima essa modesta ‘alegria’ de nossa gente culta e inculta. Que lástima essa desconfiança crescente de toda alegria”, ou seja, a sociedade do trabalho desconfia da alegria e dela tem vergonha, a tal ponto que o ócio é só aceito como algo útil - por exemplo, à saúde. A amizade, que implica demora e tempo, acompanha esse sentimento de vergonha e de anulação.

Além disso, o que esse procedimento desvela é que todas as chamadas “coisas”, “substâncias” e “sujeitos” não podem ser entendidos como algo fixo, possuidoras de algum ser-próprio, mas como determinações relacionais (interdevenientes), ou seja, constituições provisórias provindas das relações que são estabelecidas no reino da vida que é, no caso humano, o reino do corpo como território das sempre novas configurações caracterizadas pelos múltiplos fluxos vitais: “temos sempre os conceitos de ‘ser’, ‘coisa’ somente enquanto conceitos de relação”¹⁸³ (KSA 12, 14 [103], de 1888, p. 280). É isso que faz do humano o campo da vontade de poder: “o humano é uma multiplicidade de ‘vontades de poder’: cada

¹⁸² “(...) diese unsere Welt von heute, unser Zeitalter des großen Bumbum, welches, mit seinem Jahrmarkts-Geschmack, selbst an Ereignissen das Ungeheure (...)”

¹⁸³ “Wir haben den Begriff ‘Sein’, ‘Ding’ immer nur als Relationsbegriff.”

uma com múltiplos meios de expressão e formas”¹⁸⁴ (KSA 12, 1 [58], de 1885-1886, p. 25). Ora, a noção de vontade de poder remete ao caráter relacional das forças em conflito e, portanto, à afirmação de que também o indivíduo só pode ser reconhecido como relacional, como fruto de uma implicação que lhe mantém vinculado a todas as coisas.

Ora, devido ao enfraquecimento desse humano, impelido à prática da compaixão como o mais elevado requisito moral, o Ocidente se tornou, segundo Nietzsche, um solo no qual as relações morais são sempre relações de usurpação da força, deterioração, covardia e debilidade. Enquanto resultado de vinculações estabelecidas entre homens doentes e enojados consigo mesmos, a moral ocidental apenas constrói relações que aprofundam essa situação de fraqueza e impedem o crescimento da “planta homem”. O amor matrimonial, a família, o Estado, o amor a Deus, os processos educativos e todas as demais formas de relações sociais estando baseadas na iniquidade e na impotência, em nada contribuem para a solução da crise do humano por seu próprio asco. É isso o que se lê no seguinte parágrafo de *A Gaia Ciência*:

Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. (...) Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. (GC, 117)

A partir daí Nietzsche passa a contrapor a amizade ao ideal vigente nesse “mais longo período da humanidade” guiado pela fraternidade e pela igualdade (valores modernos gregários) como negação do que é particular e individual.

2.1 DESPREZO DE SI E COMPAIXÃO: UMA ARTIMANHA PARA CONDENAÇÃO DO INDIVÍDUO

Para o filósofo, a moral ocidental tem como marca principal a negação de si mesmo, imperativo representado pelo mandamento bíblico do amor ao próximo que segundo ele estava, na tradição antiga, associada ao amor a si mesmo:

¹⁸⁴ “Der Mensch als eine Vielheit von ‘Willen zur Macht’: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen”.

O mais antigo que sobre o homem se pensou se oculta na famosa máxima: 'o eu sempre é odioso' [Pascal, Pensamentos, A, 79]; o mais jovem, na ainda mais famosa: 'ama a teu próximo como a ti mesmo' [Levítico 19, 18]. Numa, o conhecimento do homem cessou; na outra, nem começou ainda. (OS, 385).

Nietzsche faz reparar como o amor a si mesmo ainda não começou a ser praticado pelo cristianismo como condição do amor ao próximo, já que a velha máxima pascaliana continua tendo mais força do que a levítica. O que o filósofo alemão acentua nesse fragmento é que o ódio ao “eu” aparece como empecilho para o verdadeiro amor, porque, no fundo, todo amor tem como base o amor a si. Assim, o “ódio ao eu” frequentemente pronunciado como regra do cristianismo, é, segundo Nietzsche, a mais contundente contraposição ao amor ao próximo, já que quem não ama a si mesmo não deveria ter motivos para ser amado pelos outros. No § 79 de *Aurora* Nietzsche pergunta: “Se nosso Eu, conforme Pascal e o cristianismo, é sempre odiável, como poderíamos supor e admitir que outros o amem – seja Deus ou homem! Seria contrário a toda decência, fazer-se amar sabendo muito bem que merece apenas ódio”. Assim, a moral da compaixão carregaria, na sua base, a negação da sua própria possibilidade, porque a negação daquilo que Nietzsche nessas passagens chama de “eu” impossibilita a identificação com o próximo, já que ele é alguém que não se ama: “Supondo que sentíssemos o outro tal como ele sente a si próprio – o que Schopenhauer denomina de compaixão, e que seria mais correto chamar de “unipaixão” [*Ein-Leid*], ‘unidade na paixão’ [*Ein-Leidigkeit*], teríamos de odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável.” (A, 63).

Esse ódio ao *eu* e ao *outro* está baseado, segundo Nietzsche, na condenação do corpo e numa má-compreensão do corpo que, entendido como tal, passa a ser temido (e por isso negado) – e toda a história da moralidade não passa, no fundo, segundo o filósofo, de uma história da negação do corpo, algo que alcança seu auge com os “intérpretes cristãos do corpo”, tematizados em *Aurora*, 86:

O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bílis, do sêmen – todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! – tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz!

Na história da moral ocidental (que remonta ao racionalismo grego e à compaixão cristã) tudo o que está ligado ao corpo passa a ser interpretado como maléfico. Mas como isso se deu? No livro II de *Aurora* Nietzsche conta essa história de negação do corpo através de seu método histórico-psicológico, elencando “seis métodos essencialmente diferentes de combater a veemência de um impulso” usados pela moralidade cristã ocidental: longos períodos de não-satisfação do impulso; regularidade na sua satisfação, impondo regra e disciplina; entrega livre e irrefreada à sua satisfação até causar nojo; ligá-lo a um sentimento doloroso e repugnante; deslocar a energia para o trabalho; enfraquecer e oprimir a sua organização geral. (A, 86).

Esse processo de negação do corpo tem como mote principal a criação da alma, da consciência e do sujeito (expressões do “eu”). Mas Nietzsche identifica nesse mecanismo um processo que implementa a partir da falsificação da linguagem, como grosseiras conjunções para dizer aquilo que não pode ser dito. Para o filósofo alemão, a linguagem e os preconceitos em que ela se baseia criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores:

por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos -; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência. Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados extremos: os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino. (A, 115)

Aquilo que se revela à nossa consciência e é captado pela linguagem como o que um indivíduo é são meras falsificações: “por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal” (A, 115). O Eu não passa então, de uma opinião errada sobre nós mesmos mas que vem a formar aquilo que se chama de caráter. O tal “mundo do sujeito” não é senão um “mundo desconhecido” (A, 116), uma revelação da ignorância do humano sobre si mesmo. Então, a negação do *eu* está baseada na ideia de que o eu é algo carregado dessas paixões e impulsos corporais que são negados porque antes são temidos. O *eu* passa, assim, a ser identificado como uma substância metafísica e consciente (a alma, por exemplo), totalmente imaterial. O *eu* que se nega é o *eu* que tem desejos, interesses e impulsos. Ele precisa ser anulado porque o egoísmo não pode ser

admitido. O ideal da alma é que ela se entregue ao próximo, limite e anule os seus impulsos.

É dessa base que nasce a crítica de Nietzsche ao desprezo de si, denunciado como uma “artimanha” utilizada pelo cristianismo para condenar o indivíduo e o mundo e, de forma sagaz, impedir o desprezo pelo outro. O fragmento 3 [128] é expressivo nesse sentido ao ligar o cristianismo ao “excesso de moralidade oriental” trazida pelos judeus à Europa. O medo e o desprezo teriam adentrado o velho continente pelas mãos judaicas, pelas experiências doloridas vividas por esse povo no passado. Ele alimentava entre seus indivíduos um mundo interior marcado pela “imaginação agitada, cobiçosa, fértil em revanches secretas, lugar fecundo daquela moralidade sublime e acusadora e daquele heroísmo selvagem, que se mostra tanto na abnegação perante seu comandante Deus quanto no desprezo por si mesmo”¹⁸⁵ (KSA 9, 3 [128], de 1880, p. 88). Esse sentimento foi transferido, pela via do cristianismo, a toda a Europa, doando aos europeus “esse mal-estar judaico em si mesmo, a ideia da inquietação interna como normalidade humana: eis a razão da fuga dos europeus de si mesmos, eis a razão dessa atividade inaudita; eles colocam a cabeça e as mãos por toda parte”¹⁸⁶. Ou seja, o autodesprezo, a necessidade de autonegação (tal como se apresentam no anacoreta e no monge citados por Nietzsche nesse fragmento) são os empecilhos para uma “vida superior”. Ao contrário, os gregos não seriam formados desse tecido de inquietação interior: “quão tranquilos, quão cheios de si e de outras boas coisas eles parecem perto de nós! Não conheciam ninguém acima deles e não precisavam se menosprezar”¹⁸⁷ (KSA 9, 3 [128], de 1880, p. 88).

Ao analisar o cristianismo em contraposição ao politeísmo grego, no parágrafo 143 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche evoca esse aspecto nocivo do cristianismo que prevê uma ética do dever e da obediência à lei divina – fato que contribuiu para a hostilidade à criação da lei individual, ou seja, ao fato de que cada indivíduo deveria ser legislador de si mesmo:

¹⁸⁵ “(...) so bekamen sie eine unruhige, begehrlische, im Heimlichen sich schadlos haltende Phantasie, die Brutstätte jener sublimen anklägerischen Moralität und jenes wilden Heroismus, der sich ebenso in der Hingebung an ihren Heerführer Gott als in der Verachtung gegen sich selbst kund giebt.”

¹⁸⁶ “Das Christenthum hat vermöge seiner jüdischen Eigenschaften den Europäern jenes jüdische Unbehagen an sich selber gegeben, die Vorstellung von der inneren Unruhe als der menschlichen Normalität: daher die Flucht der Europäer vor sich selber, daher diese unerhörte Thätigkeit; sie stecken Kopf und Hände überallhin.”

¹⁸⁷ “(...) aber wie ruhig, wie voll von sich und anderen guten Dingen erscheinen sie neben uns! Sie wußten niemanden über sich und brauchten sich selbst nicht zu verachten.”

Que o indivíduo estabelecesse seu próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos – isso talvez fosse considerado, até então o mais monstruoso dos equívocos humanos e a idolatria em si (...) Ser *hostil* a esse impulso para um ideal próprio: tal era, então, a lei de toda moralidade. Havia apenas uma norma: “o homem” – e cada povo acreditava possuir essa única e derradeira norma. Mas além de si e fora de si, num remoto sobremundo, era permitido enxergar uma *pluralidade de normas*: um deus não era a negação ou a blasfêmia contra um outro deus! Aí se admitiu, pela primeira vez, o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos. (GC, 143)

Então, para Nietzsche, o desprezo de si é o estratagema (*Kunstgriff*) para fomentar o amor ao próximo, porque ele (1) dissipa o desprezo do outro com o desprezo de si mesmo e (2) ele traz uma consolação através do sentimento de igualdade que nasce desse desprezo (cada um é tão desprezível como todos os outros). É o que se lê no fragmento 117 de *Humano, Demasiado Humano*, intitulado *Da inteligência do cristianismo*:

É artimanha do cristianismo ensinar a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível. “Ele pode pecar quanto queira, contudo não se diferencia essencialmente de mim: eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto”, assim, diz o cristão. Mas mesmo esse sentimento perdeu seu aguilhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual: ele é mau por ser homem simplesmente, e se tranquiliza um pouco dizendo: “Somos todos da mesma espécie”.

O resultado dessa artimanha cristã é que o indivíduo, através desse sentimento de desprezo de si, acaba desprezando em si não o que lhe é próprio, mas justamente aquilo que lhe torna igual aos demais de sua espécie, ou seja, o fato mesmo de ser humano. Desprezando a si por essa condição, ele olha ao seu redor e ao invés de condenar o outro, vislumbra nele o sentimento de igualdade e identificação que impede o seu desprezo. O que se partilha, então, é a proximidade com o outro enquanto este se apresenta também indigno e desprezível. Paradoxalmente, o reconhecimento da condição humana como desprezível impede o desprezo do próximo (eis a artimanha) e torna igual (“todos da mesma espécie”) justamente no motivo do desprezo.

Entretanto, esse argumento ainda não evidencia uma mudança na arguição de Nietzsche e naquilo que ele apontará de incoerente nessa argumentação, já que em textos ulteriores, se verá como o autor sublinha o fato de que esse desprezo de si é a base justamente do desprezo do próximo. A essa arguição a respeito da

artimanha da ética da compaixão é acrescentada uma nova perspectiva: o desprezo de si impossibilita o amor ao próximo, porque, segundo a moral da compaixão, deveria se olhar o outro como se olha para si mesmo. Ora, quem olha para si mesmo com desprezo, não pode ver o outro a não ser como também desprezível:

Supondo que sentíssemos o outro tal como ele sente a si próprio – o que Schopenhauer denomina compaixão [*Mitleid – com-sofrimento*], e que seria mais correto chamar de “unipaixão” [*Ein-leid*], “unidade na paixão” [*Ein-leidigkeit*] – teríamos que odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável. E provavelmente é o que sentia Pascal em relação à humanidade como um todo, e também o antigo cristianismo, que foi “convicto”, sob Nero, de *odium generis humani* [ódio ao gênero humano], como informa Tácito. (A, 63)

Esse ódio a si mesmo anunciado por Pascal seria, então, para Nietzsche o motivo que faz da ética da compaixão uma pseudoética: o argumento inviabiliza o projeto cristão e schopenhauriano de uma compaixão (ou, no trocadilho de Nietzsche, que pretende destacar a ideia de que se trata de um mesmo sentimento de dor, portanto, de uma “unipaixão”), já que esse sentimento brota de um ódio a si mesmo. Tinha em vista a compreensão da compaixão em Schopenhauer como uma negação do indivíduo e dos interesses individuais. É o desprezo e o ódio de si que inviabilizaria a ética da compaixão, ao passo que também é a afirmação e o júbilo consigo mesmo que efetiva o projeto de uma ética da amizade e a torna superior. Vê-se como Nietzsche compreende de a superioridade de seu projeto, ao demonstrar a contradição inerente àquilo que caracteriza o sentimento da compaixão. É nisso que se revela a “indecência” desse tipo de sentimento - pretende-se que os outros amem aquilo que nem nós mesmos amamos (cf. A, 79)

A capciosa argumentação de Nietzsche nesse parágrafo (cujo título é *Uma sugestão*) levaria à supressão da própria base da moralidade compassiva: se se requer o amor ao outro como uma “graça”, então ele deveria ser usado como pretexto também para o amor de si mesmo. Ora, se o desprezo de si está legitimado na engenhosidade argumentativa da ética cristã (resumida nesse parágrafo: o “homem” em geral é culpado e indigno devido ao tema agostiniano da queda, então ele deve buscar a redenção conforme a receita cristã, a qual, paradoxalmente se ergue sobre o desprezo de si como condição de elevação) e como tal, deveria conduzir (num gesto de “decência”) ao completo esgotamento da própria moralidade que ela pretende.

Aliás, afirma Nietzsche, há motivos de temer esse humano que odeia a si próprio, “pois seremos vítimas de sua cólera e de sua vingança. Cuidemos, então, de seduzi-lo para o amor a si mesmo” (A, 517). Só o amor a si pode desvincular o indivíduo de seu ódio e de sua cólera contra os demais, já que por não se amar, esse indivíduo, por sua honestidade, acaba encontrando motivos também para não amar o outro.

O indivíduo se reconhece como bizarro porque não vislumbra em si senão a abstenção do egoísmo como forma de ascensão a Deus, o ser que vive sem egoísmo e frente a quem o humano se torna miserável. Nietzsche, nessa argumentação, elide toda a construção da ética da compaixão: se ela insistir ainda no desprezo de si, não é digna de requerer o amor ao próximo como premissa de sua estrutura moral; se ela afirmar que é pela graça que o amor ao próximo deve existir, então deveria usar o mesmo argumento em relação ao indivíduo consigo mesmo e isso invalidaria, novamente, a pretensa premissa que lhe dá validade, ou seja, a culpabilidade do humano em geral como desprezível. Ao desvendar a incoerência dessa artimanha, Nietzsche explicita a engenhosidade e a falsa astúcia da moral que elegeu a compaixão como valor absoluto e fez todos os indivíduos (confortados sob o genérico conceito de “homem”) iguais em sua dor. Essa “astúcia de serpente” (OS, 74) do cristianismo, ao ser decifrada, expõe de que forma aquilo que a moral da compaixão chama de amor, não passa de um “estratagema fundado sobre o desprezo” (KSA 8, 5166], de 1875, p. 87). Aquilo que a moral cristã chama de amor, não passaria de um desprezo:

A artimanha mais sutil que dá ao cristianismo uma vantagem sobre as demais religiões é uma palavra: ele fala do *amor*. Convertendo-se assim, numa religião *lírica* (enquanto que em suas outras duas criações o semitismo brindou o mundo com religiões heroico-épicas). Há na palavra amor algo tão ambíguo, tão sugestivo, algo que fala à lembrança, à esperança, que ainda a mais humilde inteligência e o coração mais frio sentem algo da aureola desta palavra. (OS, 95)¹⁸⁸

O que faz o amor um sentimento ambíguo é o fato de que ele, ao ser pronunciado pelo cristianismo, esteja fecundado pelo desprezo. Trata-se de um ardil que transformou o amor a um tempo num estimulante (porque conquista os

¹⁸⁸ Num fragmento preparatório desse texto (KSA 8, 17[19], de 1876, p. 299) se lê uma associação dessa “artimanha” a Platão: “A artimanha mais sutil do cristianismo foi falar de amor, como também o foi a de Platão. Há nela algo tão ambíguo, com tal poder de convocatória e tão evocador, que ainda a mais humilde inteligência sente a aureola desta palavra: a mulher mais anciã e o homem mais racional agradecem ao amor os momentos mais nobres e desinteressados de sua vida”

indivíduos mais simples e dá ao cristianismo um requintado lirismo que atrai os corações e sequestra a inteligência) e num equívoco (porque está fundado sobre o desprezo).

É por sua ambiguidade e equivocidade que o amor cristão se transforma em compaixão e piedade: “A piedade sincera em relação a si mesmo é o supremo sentimento ao qual o homem pode alcançar”. A compaixão para consigo (*selbst-Mitleid*), enquanto centro da moral, está embasada num “falso conhecimento” do indivíduo em relação a si mesmo, ou seja, numa abnegação de si como pecador e merecedor de punição. É assim que esse sentimento se apresenta no asceta e no santo, como aqueles que conquistaram o autoconhecimento e por isso mesmo, a imagem que viram de si foi algo a ser desprezado. Ora, esse autodesprezo faz com que os personagens da ética da compaixão sintam um profundo pesar e consternação em relação a si mesmos, unindo a esse sentimento de desprezo um segundo sentimento de comiseração e clemência. O amor de si, quando somado ao desprezo de si, gera a compaixão para consigo mesmo. Essa compaixão é caracterizada por Nietzsche como um sentimento superior já que só nos ascetas e nos santos ele é possível, porque só eles são capazes de amar e desprezar ao mesmo tempo. No comum dos homens, quem despreza a si não pode amar a si mesmo, nem pode amar o próximo aquele que não ama a si mesmo: “A mais perigosa desaprendizagem. – Começa-se por desaprender a amar os outros e termina-se por não encontrar nada mais digno de amor em si mesmo.” (A, 401). Ambos os sentimentos são ainda excludentes no caso geral. Os ascetas, ao contrário, tornam-se arautos da compaixão porque, no movimento de autodesprezo, aprendem a amar a si mesmos com compaixão. Por isso, o amor ao próximo, no caso do santo e do asceta, só pode ocorrer como resultado do desprezo que ele sente em relação a todos que o cercam: porque reconhece os demais como desprezíveis é que ele pode amá-los, já que o amor-compaixão é um resultado do desprezo (cf. KSA 8, 9 [1], de 1875, p. 131). Por isso, num nível mais baixo, o que a moral da compaixão precisa ensinar é, primeiro, a desprezar e só assim pode erguer a sua prescrição à compaixão. Só quem despreza tem o direito de amar. Só quem reconhece a si mesmo e aos demais como indivíduos a serem desprezados é capaz de desenvolver o sentimento da compaixão, por reconhecer a pecaminosidade de todos os homens em geral. Todo amor ao próximo está constituído a partir da capacidade de reconhecimento do outro como alguém a ser desprezado: isso

porque todo conhecimento e autoconhecimento de si e dos outros, na ética da compaixão, é entendido por Nietzsche como um processo de preterição, já que ao descobrir aquilo que é, o “homem” compassivo se vê como execrável e assim, sente indulgência e misericórdia de si mesmo.

Esse sentimento de amor como compaixão, segundo Nietzsche, ganha expressão no modo como o Deus cristão (fundamento da faceta cristã da moral da compaixão), por si mesmo, ama os seus “filhos”: ele tem misericórdia e compaixão, malgrado todo o pecado cometido pelo humano, porque sente um desprezo em relação à sua criatura. E é a compaixão de Deus pela situação do humano que possibilita a este suportar a existência terrível que pesa sobre si mesmo. E conseqüentemente, é esse lado terrível que lhe aumenta a pena e a compaixão em relação a si mesmo. Afirmado como erro da razão e desvendado pela análise psicológica, também Deus como fundamento é alvo da análise implementada por Nietzsche na sua tarefa de exoneração dos fundamentos da moralidade compassiva.

Ora, esse processo leva à ascensão da compaixão como único critério moral: “*On n’est bon que par la pitié: Il faut donc qu’ Il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments* – é o que diz a moral de hoje”, escreve Nietzsche no § 132 de *Aurora*. A compaixão para consigo mesmo é vista agora como critério da moralidade e Nietzsche acredita que este “é talvez o efeito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa” (A, 132). Esse “efeito” pode, segundo Nietzsche, ser identificado pela presença desse ideal nas teses dos “livre-pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte”, e ainda “em Schopenhauer, em terras alemãs, e John Stuart Mill, em terras inglesas” os quais teriam dado “maior celebridade à doutrina das afecções simpáticas e da compaixão”. Para Nietzsche, esses ideais são ecos do estratagema cristão que se desenvolveu e espalhou pela Europa de forma grosseira “a partir da Revolução Francesa, e de todos os sistemas socialistas”. É nisso, precisamente, que Nietzsche fundamenta a sua tese de que os ideais de igualdade e fraternidade se encontram erguidos sobre o terreno da doutrina da compaixão, no qual se super-valoriza a anulação do indivíduo e o seu sacrifício ao todo como supremo valor moral: “Agora parece que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adequar* o indivíduo às necessidades gerais e que a *felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se membro útil e um instrumento do todo”. Se há alguma dúvida sobre como efetivar

essa tarefa, diz Nietzsche, “surpreendente e bem soante, porém, é a concordância em exigir que o ego negue a si mesmo, até adquirir novamente, na forma da adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres” (A, 132). Esse parágrafo, intitulado *Últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, mostra como Nietzsche (1) entende as teorias da igualdade e da fraternidade como erguidas sobre o mesmo terreno da moral da compaixão e (2) que esse terreno é a negação e o desprezo de si mesmo, que leva a “uma debilitação e anulação do *indivíduo*”. Numa passagem desse mesmo parágrafo Nietzsche revela claramente essa aproximação do ideal da igualdade na dor e da anulação do indivíduo no sentido social e moral-religioso: “Que o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral, seja visto agora como homem *moral* – é talvez o feito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa” (A, 132). Nota-se, assim, de que forma Nietzsche compreende o ideal “social” da igualdade como artefato da própria elevação desse modismo moral vigente.

Um pouco mais adiante nessa obra, ao criticar o clima mercantilista da sociedade moderna, Nietzsche destaca o resultado mais terrível dessa moral das “afecções simpáticas”, o próprio cansaço do humano consigo mesmo, tantas vezes tematizado em suas obras:

Como devem ter pouca alegria consigo os homens de hoje, se uma tal tirania do temor lhes prescreve a lei moral suprema, se permitem, sem objeção, que lhes seja ordenado não olhar para si, mas ter olhos de lince para toda miséria, todo sofrimento de outra parte! Não estaremos, com esse descomunal propósito de limar todas as arestas e asperezas da vida, a ponto de transformar a humanidade em *areia*? Areia! Pequena, redonda, tensa, infinita areia! É este o seu ideal, arautos das afecções simpáticas? (A, 174).

Se essa “moda moral” fosse válida em tempos passados, afirma o filósofo, “grandes prodígios da moralidade antiga, como Epicuro, por exemplo” que nada sabia “da glorificação do pensar em outros, do viver para os outros” teriam de ser “chamados imorais, pois lutaram com todas as forças por seu ego e contra a empatia com os outros (sobretudo com seus sofrimentos e suas fraquezas morais)” (A, 131). A expressão “moda moral [moralischen Mode]” evoca a temporalidade desse valor, com o fim de mencionar a sua pretensão em elevar-se como valor absoluto e definitivo: nem sempre foi assim e isso pode mudar – é o que se lê por trás dessa afirmação. Trata-se da crítica desse “modismo moral” que alçou a abnegação de si como valor absoluto, sob o custo do

enfraquecimento do ser humano: “Em nossos tempos se desconfia de todo aquele que crê em si mesmo; outrora ele bastava para fazer crer em si. A receita para ganhar crédito agora reza: ‘não tenhas atenção contigo mesmo! Se queres pôr tua opinião sob uma luz digna de crédito, coloque fogo na tua própria choupana (*Hütte*)’” (A, 319).

Ora, nos parágrafos subsequentes do livro II, de *Aurora* (um dos textos mais fundamentais da crítica de Nietzsche à moral da compaixão) encontram-se esboçados os principais argumentos que apontam a incoerência e a imoralidade da assim pretendida *moral da compaixão*. No § 133 Nietzsche mostra como a compaixão não é um “pensar no outro” de forma desinteressada, mas uma manifestação “*fortemente inconsciente*” que se ergue como apoio à nossa impotência ou covardia, evocada pelo outro que clama a nossa ajuda. Ou seja, qualquer ajuda a outrem não é realizada de forma desinteressada, mas por medo de que a nossa honra seja diminuída perante os demais ou porque o acidente do outro mostra a nossa vulnerabilidade. O ato de ajuda é um ato inconsciente de egoísmo, portanto, quase como um “sutil” ato de “legítima defesa”. Segundo Nietzsche, quando pretensamente ajudamos os outros, “é equivocado chamar o sofrimento [*Leid*] que nos causa tal visão, que pode ser de tipo bastante variado, de compaixão [*Mit-leid*], pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está *livre* aquele que sofre à nossa frente: ele nos é próprio, como é próprio dele o seu sofrimento. Mas é *apenas deste sofrimento próprio* que nos livramos ao praticar atos de compaixão” (A, 133). Ou seja, a compaixão não é uma afecção pelo outro, mas meramente uma forma de socorro à dor que é própria do indivíduo que assiste à dor do outro. Se há algum tipo de ajuda, ela é menos para apoiar o outro em sua dor (algo que lhe é próprio, ou seja, não pode ser conhecido por outrem) do que para se livrar da dor de ver o outro sofrer. Além disso, Nietzsche mostra como o sofrimento do outro, em contraposição, pode causar prazer ao indivíduo que vê o outro sofrendo: “o prazer surge à visão de um contraste à nossa situação, à ideia de que podemos ajudar se quisermos, ao pensar no louvor e na gratidão, caso ajudássemos; surge da atividade mesma de auxílio, enquanto o ato é bem-sucedido e, como algo de êxito progressivo, em si mesmo dá alegria a quem o realiza” (A, 133). Nietzsche pretende mostrar que por detrás desse sentimento tido como tão nobre e supremo, escondem-se inúmeras possibilidades de interpretação que não são mais do que manifestações de egoísmo, algo que fora esquecido pelos arautos da moral da

compaixão justamente porque esses não experimentaram esse sentimento (“*faltou* precisamente, a quem incensou a compaixão [...] experiência bastante nesse âmbito da moral”).

A aplicação do método psico-fisiológico de análise da moralidade leva Nietzsche nesse momento a afirmar que Schopenhauer conheceu mal e descreveu precariamente a compaixão porque não soube experimentá-la, atribuindo à sua descrição um mero sentido “imaginativo”. Traçando as características que distinguiriam os “homens sem compaixão daqueles compassivos” Nietzsche explicita como nos primeiros falta “a excitável imaginação do medo, a fina capacidade de pressentir o perigo”, “em geral estão mais acostumados a tolerar a dor”, neles “a brandura do coração é uma condição penosa”, sendo “uma espécie de egoístas *diferente* dos compassivos” (A, 133). Mesmo assim, não é possível, afirma Nietzsche – explicitando o tempo grego no qual esse valor de abnegação de si em favor do outro não era vigente – chamar ao “homem” compassivo de bom e ao não compassivo de mau. Essa não é “senão uma moda moral que tem seu tempo: assim como a moda inversa também teve seu tempo, um tempo demorado”. Essa epocalidade da moral da compaixão é que serve de referência para a possibilidade de sua superação.

Nietzsche, aos poucos, desvenda o estratagema da compaixão e tenta comprovar a sua ineficácia e tartufaria em sentido moral. Ela não é mais do que “uma fraqueza, como todo abandono a um afeto *que prejudica*” (A, 134). Porque “faz crescer o sofrimento no mundo” e a própria necessidade de que haja sofrimento e desprezo de si mesmo, a compaixão torna-se prejudicial à vida, ainda que aqui e ali possa se apontar algum caso de “sofrimento diminuído ou suprimido graças à compaixão”. No geral, ela é um prejuízo que, caso predominasse “por um só dia, imediatamente pereceria toda a humanidade”. Ao descobrir na compaixão uma “fonte de prazer” os homens compassivos da moral prendem-se a todo custo a um sentimento que, em si, “tem caráter tão bom quanto qualquer outro impulso” (ou seja, não acarreta nenhum juízo de bem e mal), mas que hipertrofiado, provoca um desequilíbrio entre os impulsos (fenômeno típico da *décadence*) e assim, se torna, como entre os gregos, um “doentio afeto periódico”. Por isso, o “médico” da humanidade deve “ser muito cauteloso”, afirma Nietzsche, com esse sentimento, porque ele “paralisa os instantes decisivos”: “Quem quiser fazer a experiência de, por algum tempo, ceder propositalmente às oportunidades de compaixão na vida

prática e sempre manter no espírito a miséria toda que se apresenta à sua volta, ficará inevitavelmente doente e melancólico” (A, 134).

“Oferecer compaixão equivale a desprezar” (A, 135): Nietzsche afirma que entre os “selvagens” sentir-se objeto de compaixão é algo desprezível e que ver sofrer alguém desprezível não causa prazer algum. Ao contrário, ver sofrer quem é forte e suporta a dor com valor e orgulho, isso é um sinal de força e pode causar “o maior dos deleites”. Matar o indivíduo que sofre se transforma, para esse selvagem, num gesto de honra e de admiração. Se, ao invés de matar o que sofre, alguém chorasse e se mostrasse compassivo em relação a ele, isso faria dele um ser desprezível e “ao invés da admiração, apareceria a compaixão”. Nesse parágrafo, Nietzsche recorre à oposição “admiração” [*Bewunderung*] e “compaixão” [*Mitleiden*]. O primeiro é o sentimento típico dos espíritos livres e requerido no projeto de uma ética da amizade; o segundo um sentimento dos espíritos cativos que partilham a vida como dor e sofrimento.

É nesse sentido que a compaixão será analisada como um impulso hipertrofiado no indivíduo fraco que não se arrisca e prefere fugir da vida. Se toda a atividade intelectual, escreve Nietzsche no § 136, do segundo livro de *Aurora*, for dirigida, como o fazem os hindus, ao “conhecimento da *miséria* humana”, então a compaixão se torna um antídoto contra o suicídio, já que ela traz paz e possibilita “pequenas doses” que fazem “provar a superioridade”: “ela nos distrai de nós, enche o coração, afasta o medo e a rigidez, incita à palavra, aos lamentos e atos”. Trata-se de um sentimento que gera “*relativamente uma felicidade*” – “E a felicidade, seja ela qual for, traz luz, ar e liberdade de movimento”. Assim, Nietzsche aproxima a moral da compaixão daquilo que será tematizado posteriormente, de forma não menos paradoxal, em *Para a genealogia da moral* através da análise do ideal ascético - e que encontra a sua formulação na paradigmática afirmação de que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (GM, III, 28).

No parágrafo seguinte (137) Nietzsche lança mão mais uma vez do contraconceito de *Erlebnisse* para perscrutar o ideal da compaixão. Partindo da noção de que as vivências de cada indivíduo são incomunicáveis, Nietzsche critica a pretensão da moral da compaixão em exigir que um indivíduo adentre no misterioso mundo das vivências do sofrimento de um outro, provocando aquilo que nesse fragmento será chamado de processo de “duplicação do ‘Eu’”:

Observar nossas vivências com o olhar com que costumamos observá-las quando são vivências de outros – isso tranquiliza bastante e é um remédio aconselhável. Mas observar e acolher as vivências dos outros *como se fossem nossas* – a exigência de uma filosofia da compaixão -, isso nos destruiria em pouco tempo: apenas façam a tentativa e deixem de fantasiar! (...) Já a compaixão como princípio de ação, com a exigência de sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo, implicaria que o ponto de vista do Eu, com seu exagero e excesso, também se tornasse o ponto de vista do outro, do compassivo: de forma que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro, e nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contrasenso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso. (A, 137)

O que torna essa hipertrofia do impulso compassivo algo prejudicial ao indivíduo é que ele passa a sofrer não apenas com a sua dor, mas com a dor do outro, de forma a elevar o peso da exagerada e excessiva ideia de um “Eu” com o peso do sofrimento do outro. É assim que a ética da compaixão, ainda que ocasionalmente apareça como alívio da vida, no fundo leva a um aprofundamento na dor e no sofrimento, ao que a torna ainda mais doente e pesada. A vivência de cada indivíduo, apenas racionalmente transposta a um outro (já que de fato isso não pode ser feito) faz com que, pela via da consciência, o sofrimento se torne denso demais e a vida algo indesejado. Mais uma vez, a ética da compaixão não poderia levar a outro caminho, senão à moral da negação e fuga da vida.

A duplicação do “Eu”, nesse parágrafo, não deve ser entendida como uma aceitação de alguma pretensa precedente unidade do indivíduo. Ao contrário, a ética da compaixão, por acreditar nessa unidade, acaba por fabricar, com suas próprias mãos, um processo de divisão¹⁸⁹ do indivíduo que aqui é descrito como um processo de duplicação: se na moral em geral o indivíduo é apresentado como dividido, na moral da compaixão ele é duplicado em seu sofrimento porque se lhe exige que compartilhe a dor do outro. Essa duplicação é causada pela partilha dessa dor que ergue como que uma ponte sobre o fosso das vivências próprias de cada indivíduo. É assim que o amor, após identificar no outro alguém que sofre, se transforma em “*algo essencial*” (A, 138) que causa uma sensação de igualdade. Aí nasce o desejo de retribuição ao sofridor e isso causa um prazer com sua dor – um prazer que adquire sua superioridade quando o sofridor vê que provoca sofrimento no seu espectador:

O fato de poder retribuir nos proporciona uma grande alegria e elevação. Buscamos adivinhar o que suaviza a sua dor, e lhe damos isso; se quer

¹⁸⁹ “Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (HH I, 57)

palavras de consolo, olhares, atenções, presentes, serviços – lhe damos isso; mas sobretudo: se nos quer sofrendo com o seu sofrimento, damos por sofrendores, mas em tudo isso tendo o *prazer da gratidão ativa*: que é, em suma, a *boa vingança*. Se não quer e não aceita absolutamente nada de nós, afastamo-nos frios e tristes, quase doentes: é como se nossa gratidão fosse rejeitada. (A, 138)

A compaixão evoca no compassivo a vingança porque exige que o outro sofra com seu sofrimento. É nesse processo, no limite, que ela se torna uma *Mitleid*, ou seja, um compartilhar de dor, uma espécie de vingança que não passa de uma forma de provocar também o sofrimento do outro e isso, concomitantemente, gera um prazer. A rebuscada argumentação de Nietzsche nesse parágrafo faz ver que há na relação de compaixão também uma relação de poder. Todo “louvor e censura” (título do parágrafo seguinte - 140) é uma manifestação desse poder que faz do outro um “bode expiatório”, “uma vítima dos fracos, humilhados, abatidos, que de algum modo querem provar a si mesmos que ainda têm força” (A, 140).

O processo de compartilhamento do sofrimento alheio é descrito por Nietzsche como tendo seu fundamento na pergunta sobre o motivo do sofrimento do outro: “*por que ele está aborrecido?*” é a pergunta fundante dessa relação compassiva que está embasada numa empatia com o sofrimento. E para que se pretende conhecer o sofrimento do outro? Ora, para “nos aborrecermos pelo mesmo motivo”, responde ironicamente Nietzsche no § 142 de *Aurora*. Mesmo quando não se faz a pergunta pelo motivo, gera-se um sentimento conforme os “efeitos” que a dor do outro provoca num indivíduo, associando movimento e sensação de tal forma que um quase que “vivencia” essa dor do outro. O humano, como “a mais temerosa das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no seu *temor* o mestre dessa empatia”. Então, é o medo, esse instinto natural que remonta aos primórdios da criatura-homem, que possibilita essa empatia rápida com o sentimento do outro: “A alegria e o agradável assombro, e enfim o senso do ridículo, são filhos temporários da empatia, e irmãos bem mais novos do medo”. É pelo medo despertado pela visão do sofrimento alheio que faz o indivíduo temer esse mesmo sentimento, que ele desenvolve essa empatia com a dor do outro. Nietzsche aqui, aproxima, portanto, a compaixão do estrito sentido do conceito de empatia: o indivíduo sente em si o que sentiria caso estivesse na situação e circunstâncias experimentadas pelo outro. E o que provoca esse sentimento é o medo de que isso seja realmente possível, ou seja, que ele venha a sofrer como o outro está sofrendo.

Mas de que forma esse sentimento poderia ser prejudicial? Tratado como um impulso, a compaixão é vista por Nietzsche como algo perigoso quando excessivo, capaz de tornar o mundo “insuportável” caso simplesmente se lhe dobrassem as forças, por exemplo: “Supondo que o impulso de apego e cuidado em relação a outros (a ‘afecção simpática’) fosse duas vezes mais forte do que é, as coisas não seriam *suportáveis* na Terra” (A, 143). Assim, por um lado, caso alguém dedicasse de fato todo o cuidado e se empenhasse em relação ao outro com todo o excesso de diligência que dedica a si mesmo, isso tornaria o “próximo” alguém a ser temido, a tal ponto que esse sentimento (a afecção simpática) seria recoberto “dos mesmos nomes ruins que agora aplicamos ao egoísmo”: ou seja, ele se tornaria insuportável. Deixando-se levar “pelos lamentos e dores dos outros” (A, 144) a um indivíduo poderia se tornar insuportável todos os seus fardos existenciais, e de tal forma seria ele entristecido, que não teria outro motivo senão fugir e negar a existência (note-se como aqui Nietzsche de fato tenta explicar o processo pelo qual Schopenhauer teria forjado a sua moral da negação da vontade de viver).

No fim, a esse amor chamado compaixão, não estão vedadas as premissas egoístas, conforme ele mesmo pretende. Toda compaixão, segundo Nietzsche é prejudicial sobretudo por tentar excluir o isomorfismo existente entre ela e o egoísmo – ambos impulsos vitais. O que se busca no amor – mesmo no amor compassivo – é sempre “um indivíduo que sirva a seu propósito”: “Aquele está oco e quer ficar cheio, esse está repleto e quer esvaziar-se” (A, 145): é para esses dois processos que ambos dão o nome de amor. Mas no primeiro – típico dos compassivos – há uma carência e uma falta demasiado aflitas, enquanto no segundo caso – sentimento peculiar dos amigos – há um luxo, um derramamento, uma riqueza que quer irromper como amizade. Como luxo, a amizade está baseada no poder sobre si mesmo e na conquista que o indivíduo faz de si: é por esse poder que ele confere um direito próprio de, inclusive, compadecer-se consigo. O amigo não se compadece porque isso se torna desnecessário, conforme escreve Nietzsche no parágrafo 437 de *Aurora*:

Quem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo – mas sabe que assim confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder*.

Mas ainda, ironicamente, afirma Nietzsche, aquele que ama por transbordamento e aquele que ama por falta pretendem que o “amor deveria ser algo não-egoísta”. Nada mais impraticável! O problema é que o amor se tornou uma questão muito valorizada e pouco experimentada: “De modo geral, as pessoas falaram do amor com tanta ênfase e adoração porque *tiveram pouco dele*, nunca puderam saciar-se desse manjar” (A, 147). Assim, Nietzsche denuncia a falência do *ágape* na ética da compaixão e o anúncio da *philia* como parte do projeto de uma ética da amizade.

Outra questão prejudicial apontada por Nietzsche na elevação da compaixão como requisito moral por excelência é que ela pretenda uma negação do indivíduo em função de uma afirmação do direito do próximo. Para Nietzsche, toda a moral da abnegação que coloca o outro como divisa moral de nossas ações e que faz com que todas as decisões sejam tomadas em função dela não passa de uma “moral estreita e pequeno-burguesa” (A, 146). O outro como divisa se apresenta como limite, porque Nietzsche requisita a possibilidade de que os fins morais estejam para além dessa fronteira (e que poderia incluir a geração do *sofrimento do outro* em função de algo maior do que ele)¹⁹⁰. Se é preciso tratar o próximo como a si mesmo, então não seria insano desejar que ele fosse “sacrificado” em função de algo maior, como muitas vezes faz o livre-pensador consigo mesmo: “Supondo que tivéssemos o sentido do sacrifício em relação a nós: o que nos proibiria de sacrificar conosco o próximo?” Ou ainda, pergunta Nietzsche: “por que não deveriam alguns indivíduos das gerações atuais serem sacrificados às gerações futuras?” (A, 146). Muito do sofrimento, dor e desespero poderia ser entendido e aceito como necessários para a construção de algo que esteja para além desse indivíduo que é o outro. Então, o outro não pode ser considerado a medida absoluta da moral e nem sequer a compaixão para com ele o fundamento da moralidade como pretendeu

¹⁹⁰ Com essa tese Nietzsche se contrapõe ao fundamento da moral kantiana que constitui aquilo que o filósofo de Königsberg chamará de Reino dos Fins, no qual cada homem teria valor em si mesmo e, pela autonomia da vontade, imporá sobre si mesmo as leis morais. O conceito orienta a *Metafísica dos costumes* e o texto sobre a *Religião* nos limites da mera razão, pelos quais Kant busca a construção da comunidade jurídica e ética. Para o autor, há uma “ligação sistemática, por meio de leis comuns, tanto de diversos seres racionais enquanto fins em si como também dos próprios fins que cada ser racional se dê” (KANT, 1988, p. 79), ou seja, os seres racionais não constituem uma pluralidade, mas uma totalidade na medida em que estão unidos sistematicamente por leis. Como membro de um Reino dos Fins, o ser humano é ligado ao outro pelo cumprimento dessa lei comum a todos. “A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia.” (KANT, 1988, p. 80)

Schopenhauer: a vida tem objetivos que podem bem ser pensados acima de um indivíduo. Em busca da vitalidade do poder humano, o Nietzsche dessa análise requisita a presença das teses que fazem do “homem” uma ponte para o além-do-humano, para o qual ele deve sacrificar-se e para quem o próximo não passaria de uma fraca antecipação, um estágio preparatório: “Enquanto nós, através do sacrifício – no qual estão incluídos nós e os *próximos* – fortaleceríamos e elevaríamos mais alto o sentimento geral do *poder* humano, supondo que não conseguíssemos mais. Mas isto já seria um positivo incremento da *felicidade*.” (A, 146). Com essa argumentação, Nietzsche se contrapõe à tradição ética que remonta a Aristóteles, que recoloca o tema da eudaimonia como princípio ético. A felicidade, para o filósofo alemão, está acima da felicidade do outro, da garantia das condições para que o outro seja feliz: acima disso, estaria a felicidade que nasce da vitalidade do poder humano que é incrementado. É essa uma felicidade mais benéfica e a sua negação faz do próximo, um prejuízo moral. A ideia moderna de felicidade se contrapõe à afirmação individual – e por isso mesmo, se constitui como equívoco, já que “ao indivíduo, *enquanto* busca sua felicidade, não se deve dar prescrições sobre o caminho para a felicidade: pois a felicidade individual brota de leis próprias, desconhecidas de todos, e preceitos externos podem apenas inibi-la, impedi-la” (A, 108). Ou seja, a felicidade é uma conquista individual que não pode ser pretendida por qualquer prescrição moral, porque, segundo Nietzsche, “os preceitos chamados de ‘morais’ são, na verdade, dirigidos contra os indivíduos” (A, 108). Assim, ao restituir a importância do júbilo consigo mesmo no seu projeto de uma ética da amizade, Nietzsche o faz por acreditar que só assim se obterá como resultado, uma proteiforme conjuntura de forças que só fazem sentido no indivíduo e que, por isso mesmo, fogem às configurações morais orientadas por preceitos, imperativos ou deveres exteriores.

A conclusão desse livro segundo de *Aurora* não poderia ser outra: “Se apenas forem morais, como se definiu, as ações que fazemos pelo próximo e somente pelo próximo, então não existem ações morais” (A, 148). Depois de usar a estratégia psico-fisiológica de análise dos preconceitos morais, Nietzsche chega à conclusão de que a moral não passa de “efeitos de alguns erros intelectuais”, denunciando a hipertrofia da compaixão como resultado da separação das chamadas “ações ‘egoístas’” e as “não-livres”. Essa hipertrofia seria combatida com uma nova reunião desses impulsos que embasam o que se chamou de bem ou de mal em termos

morais: “Se agora tornamos a juntá-las a estas, como temos de fazer, *diminuímos* certamente o seu valor (o sentimento de seu valor), e isso abaixo da medida razoável, pois as ações ‘egoístas’ e ‘não-livres’ tiveram avaliação muito baixa até o momento, devido à suposta diferença intrínseca e profunda.” (A, 148).

Por fim, se houvesse algum acordo sobre a benevolência e a beneficência do ser humano como próximos da bondade, então isso deveria ser praticado primeiramente em relação a si mesmo:

Estejamos de acordo, neste nosso tempo, em que benevolência e beneficência constituem o homem bom; vamos somente acrescentar: “pressupondo que ele antes seja benevolente e beneficente consigo mesmo!” Pois sem isso ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo – ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo nos outros: que esses outros cuidem para que não fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! – mas precisamente isto: fugir do ego e odiá-lo, e viver no outro, para o outro – foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “altruísta” e, portanto, “bom”. (A, 516)

A fuga de si mesmo no outro é a característica da moral da compaixão, mas isso representa um “salvar-se de si nos outros”. A amizade, por isso, depende primeiro da afirmação de si. Nela já se deve chegar conquistado a si e não, como querem os antigos, chegar nela para se afirmar então. Por isso, como resultado de sua argumentação, Nietzsche ergue as bases de seu próprio projeto ético:

Mas nossa contrapartida é que restituímos aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restauramos o *valor* das mesmas – *roubamos delas a má consciência!* E, como até hoje foram as mais frequentes, e em todo o futuro continuarão a sê-lo, retiramos a todo o quadro das ações e da vida a sua *má aparência!* Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo. (A, 148)

A base do projeto ético esboçado por Nietzsche é justamente um processo de destituição daquilo que se rotulou como associado à *má-consciência*, recuperando no indivíduo aquilo que é seu, ou seja, não apenas negando uma parte de seus impulsos em função da elevação de outros mais fracos e doentes, mas restituindo-lhe a integridade perdida na moral. Contra a duplicação e a divisão do indivíduo, agora Nietzsche o pensa em sua integralidade. O seu projeto de uma ética da amizade, por isso mesmo, se ergue sobre a tarefa de retirar desses domínios e fatores da vida humana aquilo que era a sua “*má aparência*” – trata-se de uma pensamento que veja o humano – e faça com que ele mesmo se enxergue – a partir

do júbilo e do contentamento consigo mesmo: por não se considerar mau e desprezível o humano deixaria de sê-lo, afirma Nietzsche. Essa é quase toda a tarefa daquilo que ele esboça como projeto de uma superior ética da amizade.

2.2A INVENÇÃO DE UM SER ALTRUÍSTA: UM ERRO DA RAZÃO

Toda a argumentação presente nesse livro segundo de *Aurora*, entretanto, está amparada na análise anterior realizada no capítulo terceiro de *Humano, Demasiado Humano*, que tem como título *A vida religiosa* e no qual o filósofo alemão aplica o seu procedimento psico-fisiológico contra a religião, a fim de desmistificar as explicações religiosas através da sua filosofia científica. Se os fundamentos da moralidade estão erguidos ainda sobre ideais metafísicos (no caso do mundo cristão na obediência à lei divina e no caso kantiano, ao imperativo categórico) e se para Schopenhauer (assim como para os demais modelos éticos – o cristão e o de Kant) esses fundamentos não podem se viabilizar a não ser a partir da metafísica (no caso de Kant pela razão e no de Schopenhauer pela compaixão), Nietzsche pretende, nesse período, derrubar todas as bases metafísicas denunciando-as como meros erros da razão, má-interpretação do humano, ficção valorativa a respeito do mundo. Esses erros são derivados de um primeiro erro, que é a visão da consciência como “unidade do organismo”, ou seja, o fato de que, pela consciência, o ser humano tenha adquirido legitimidade para olhar e avaliar o todo do mundo e criar os valores de forma inquestionável. Ora, a consciência é, para Nietzsche, “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”. (GC, 11). Esse erro primeiro, na crença no poder absoluto da consciência é a primeira denúncia feita por Nietzsche já que nela estariam embasados os demais erros da razão. A crença em si mesmo é o mais fundamental desses erros praticados pela razão. E ela – tida como um instinto entre os outros – conduziu a um erro de avaliação do ser humano em relação a si mesmo, aquele que passou a ser “educado por seus próprios erros”:

O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à

natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. (GC, 115)

O primeiro erro é que o humano tenha se visto apenas pelo olhar da consciência (“um olhar incompleto” que se acreditou absoluto); um segundo erro fez com que ele inventasse, a partir da consciência, características para si que não eram admissíveis a não ser como ficção (o que inclui o altruísmo, o desinteresse e a abnegação); por um terceiro erro, olhou a partir dessas ficções ao seu redor e viu que os demais seres e a natureza como um todo eram destituídas dessas “qualidades” e, portanto, sentiu-se elevado acima desses seres; e por último – quarto erro – fez com que houvessem normas e regulamentos que fecundassem ainda mais e tornassem mais fortes essas ficções (normas que, por razões óbvias, ganhariam mais peso na medida em que fossem consideradas “eternas e absolutas”). O curioso é que esses indivíduos “conscienciosos”, por atribuírem grande valor a esses erros da razão, tentam impor essas normas sobre si com o fim de esconder o lado deplorável que está em si mesmo:

Os “conscienciosos”. – Já observaram que pessoas atribuem mais valor à consciência rigorosa? Aquelas que estão cômicas de ter muitos sentimentos deploráveis, que pensam medrosamente de si e para si e têm medo dos outros, que querem ocultar ao máximo o seu interior – elas procuram impor-se a si mesmas com rigor da consciência e a dureza da obrigação, graças à impressão dura e rigorosa que os outros assim terão delas (sobretudo os subordinados). (A, 233)

“A maior parte de nosso ser nos é desconhecida”, afirma Nietzsche num fragmento do outono de 1878 (KSA 8, 32 [8], p. 581). Isso porque “temos na cabeça um fantasma do ‘eu’ que nos determina de muitas maneiras”¹⁹¹: a consciência sobre o que somos – critério sobre o qual erguemos todos os fundamentos da moralidade – não passa de algo extremamente limitado.

Enfim, é pela denúncia desses erros, que o projeto de uma ética da amizade se opõe ao de uma ética da compaixão: o primeiro se apresenta a partir da recusa do fundamento da ética proposta por Schopenhauer que, para Nietzsche, apenas troca os nomes e permanece fiel ao fundamento metafísico kantiano e cristão da moralidade. Toda a intenção de Nietzsche é mostrar que esse fundamento é falso

¹⁹¹ “Trotzdem lieben wir uns, reden als von etwas ganz Bekanntem, auf Grund von ein wenig Gedächtniß. Wir haben ein Phantom vom ‘Ich’ im Kopfe, das uns vielfach bestimmt.”

porque está erguido sobre preconceitos e mal-entendidos, ao tempo em que mostra que à moral sequer se pode imputar algum fundamento e menos ainda que ele seja um fundamento metafísico – a não ser com o custo de anular o que cada indivíduo tem de mais fecundo. Denunciando, por exemplo, a própria pretensão de universalidade desses fundamentos, Nietzsche chega, em referência óbvia a Kant, a afirmar que toda pretensão de universalidade é um gesto também egoísta:

Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como uma lei universal; e novamente um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o de um outro, e muito menos o de todos, todos! – Quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais. (GC, 335)

À amizade, assim, reserva-se uma perspectiva experimental que está centrada no aspecto histórico-psico-fisiológico que ergue a moralidade, contrastando diretamente com o ideal metafísico da compaixão. O projeto de uma nova ética da amizade depende de uma análise da ética da compaixão para destituir-lhe os fundamentos. Nesse projeto, a amizade não é vista como um fundamento, mas como uma estratégia de destruição dos fundamentos.

É essa a análise que se efetiva entre os parágrafos 132 e 135 do terceiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano*: após ter sopesado o fenômeno religioso entre os gregos, Nietzsche mostra de que forma as concepções religiosas cristãs podem ser explicadas meramente como fenômenos psicológicos, a começar pela necessidade de redenção, um dos centros nevrálgicos do cristianismo. Escreve Nietzsche, precavendo-se das críticas a seu procedimento analítico: “É verdade que até hoje as explicações psicológicas de estados e processos religiosos foram alvo de algum descrédito, na medida em que uma teologia pretensamente livre atuava inutilmente nesse campo” (HH I, 132). Os teólogos (e Nietzsche cita expressamente Schleiermacher) pretendem apenas legitimar e preservar a religião cristã e por isso, ficaram cegos às causas psicológicas de muitos de seus fenômenos. A análise de Nietzsche parte do ponto em que cada pessoa olha para si mesmo com pendor devido às suas próprias ações que são vistas, no *ranking* da moralidade, como baixas e desprezíveis e a partir desse descontentamento com o resultado de seus atos, passa a admirar e desejar experimentar “aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes” (HH I, 132). Note-se como Nietzsche acentua o caráter de aprovação geral como critério do

estabelecimento valorativo das ações: é por não considerar os seus próprios atos elevados e sublimes conforme a avaliação dos demais, que ele passa a se considerar desprezível. A sua “sina” lhe desperta os mais variados descontentamentos consigo mesmo “de forma que nasce um profundo mal-estar, juntamente com a busca por um médico que possa suprimir este e suas causas” (HH I, 132). Nietzsche mostra como a necessidade de comparação entre os homens e a própria necessidade de se tornar igual aos demais a partir dos valores que são exteriores a si mesmos são causa desse mal-estar: “Esse estado não seria sentido com tanta amargura se o homem apenas se comparasse a outros com imparcialidade”. Ao invés de se comparar apenas com outro indivíduo (palpável, concreto, também ele cheio das “imperfeições humanas”) ele passa a se comparar a um “ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado” (HH I, 132): ou seja, por se comparar a Deus, por eleger a figura divina como padrão e patamar de avaliação da moralidade, aquele que, ao contrário do que ocorrera entre os gregos, fora erguido como um espelho idealizado (moralizado e melhorado) de si mesmo, o indivíduo cristão se vê diminuído e desprezível. Além disso, como fundamento da moralidade, Deus passa a ser o critério de igualação dos próprios indivíduos entre si, provocando a mais estranha reação que não poderia se dar a não ser como frustração e mal-estar. A invenção mesmo de Deus como fundamento da moralidade, portanto, é apontada como a causa desse achaque: “é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado”. Além disso, em todas as suas vivências o indivíduo passa a adivinhar a justiça punitiva desse ser idealizado e a reconhecer nelas “a cólera e as ameaças dele, e mesmo de presentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco” (HH I, 132).

Nietzsche, no parágrafo seguinte pretende mostrar que o humano não caiu nessa situação por uma “culpa” ou “pecado”, “mas por uma série de erros da razão” (HH I, 133) que serão desvendados por seu procedimento psico-fisiológico. São dois esses erros, tratados de forma paralela, um coligado ao outro: primeiro erro da razão é ter inventado um ser que age de forma desinteressada, portador de um amor-puro. O segundo erro da razão é a crença de que, associado a esse desinteresse, existe um sentimento desinteressado ao qual chamou de amor. Em outras palavras: não é possível pensar um ser que não seja egoísta porque há sempre uma parte de egoísmo em toda ação do *ego* e ainda quando esse ser se pretende não-egoísta, já

o está sendo, já que querer não querer já é querer, como bem se explicita em *Para a genealogia da moral* (III, 6). “Como poderia o *ego* agir sem *ego*?” pergunta capciosamente Nietzsche. Um *ego* não pode agir sem *ego*: trata-se de um equívoco. Ainda mais (eis o segundo erro), associar um sentimento (o amor) a esse desinteresse é outra claudicação, já que todo amor é um sentimento do indivíduo, ou seja, do *ego* que ama e esse não pode agir a não ser pessoalmente nesse sentimento. Por isso, o que Nietzsche pretende demonstrar é que os fundamentos da moral da compaixão, que anunciam o desinteresse como valor absoluto, repousam sobre uma série de erros que a tornam, pela análise “científica”, um feixe de contradições.

Foi uma “falha do espelho” como uma má-obra do próprio ser humano, “a obra muito imperfeita da imaginação e do juízo humano” que levou à invenção de um Deus idealizado. Foi a imaginação desse ser perfeito e capaz apenas de ações altruístas, destituído de qualquer crueldade e de quaisquer outras características “demasiado humanas”, como ocorrera entre os gregos, que conduziu o ser humano a essa situação de mal-estar. O erro, inclusive, se inicia com a própria ilusão do absoluto altruísmo, já que “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar”, ou seja, não é possível imaginar que alguém faça alguma coisa a não ser em função de uma autofruição.

Esse fora o primeiro e o mais grave erro da razão: inventar para si um conceito totalmente impraticável e elevá-lo a requisito moral supremo. Nietzsche cita o filósofo alemão Georg Christoph Lichtenberg para combater esse que é o princípio mais elevado da moral da compaixão: “É impossível *sentir* pelos outros, como se costuma dizer; sentimos apenas por nós mesmos. A frase soa dura, mas não o é, se for corretamente entendida. Não amamos pai, mãe, esposa ou filho, mas os sentimentos agradáveis que nos causam”¹⁹². Condenando o altruísmo e o amor ao próximo como meras elucubrações da razão, Nietzsche cita nessa mesma passagem, uma frase do moralista francês La Rochefoucault: “Se cremos amar nossa amante por amor a ela, estamos bem iludidos”¹⁹³. O erro da razão a esse respeito está erguido sobre o erro a respeito da própria origem dos sentimentos morais, como a do amor, por exemplo, que não pode existir de forma totalmente desinteressada para Nietzsche já que ele tem como ponto de partida o amor a si

¹⁹² *Vermischte Schiften* (Miscelânea). Göttingen: 1867, 1, 83.

¹⁹³ *Réflexions, sentences et maximes Morales*. Paris:, s. d., máxima 374.

mesmo: só quem ama “*muitíssimo*” a si mesmo poderia ser capaz de amar os outros com a exigência altruísta. E nisso reside a contradição desse sentimento: se amasse a si dessa forma, não seria, em absoluto, altruísta. Ao outro caberia ser não altruísta, mas egoísta o bastante “para sempre aceitar esse sacrifício, esse viver para ele” (HH I, 133), ou seja, só por amor a si mesmo alguém suportaria que o outro se entregasse completamente aos seus serviços e, mais uma vez, isso derrotaria a ilusão do altruísmo. Trata-se de uma requisição de imoralidade por parte da moralidade que a suprimiria. Comparado ao personagem de Cervantes, o ser humano inventou para si uma ilusão e passa a “subestimar a sua valentia” em função desses falsos idealismos que povoam a sua mente: “o metro com que em ambos os casos [o de Dom Quixote e do homem cristão] se mede pertence ao reino das fábulas” (HH I, 133). Toda essa argumentação termina por voltar à tese da completa irresponsabilidade do ser humano no reino da vida: “Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HH I, 133): em outras palavras, ao se convencer da necessidade de seus atos (em detrimento do erro da liberdade de ação), tema já tratado no capítulo primeiro desse trabalho, o humano teria superado a sua culpa e todo tipo de mal-estar desapareceria. A tese da completa irresponsabilidade torna-se assim, indispensável antídoto contra o erro da razão que se chama altruísmo e é tratada de forma a constituir a pedra de toque que conduz à supressão da moral compassiva.

Todo sentimento de autodesprezo, portanto, é apontado por Nietzsche como um resultado fastidioso dos erros da razão, que somam a invenção idealizada de um ser supremo¹⁹⁴ e a crença falsa no sentimento de altruísmo. Ora, a função desses erros foi instituir e fortalecer o “instinto *social*”, o gregarismo, como condição ética fundamental. Mas Nietzsche acredita que “o instinto não-egoísta seja um desenvolvimento tardio do instinto social; em todo caso, o contrário não acontece” (KSA 8, 23 [32], de 1876-1877, p. 415). Ou seja, ele não é algo dado no humano e nem sequer é parte da natureza; ao contrário, ele fora criado como um

¹⁹⁴ Note-se que Nietzsche nessas passagens, não questiona a invenção de Deus enquanto tal, mas justamente a sua forma: o problema parece ser não a existência de Deus (assunto ausente nos textos nietzscheanos) mas o erro a seu respeito, o fato de que ele tenha sido inventado não como um espelho daquilo que o ser humano é, mas daquilo que ele, sagazmente definiu como melhor para si, como aquilo que ele deveria se tornar. Esse é o problema da religião cristã e no que ela se distingue completamente da religião grega, por exemplo.

desenvolvimento tardio, como um erro de avaliação e uma falta de “consciência de seu motivo originário”. Para Nietzsche, “o instinto social surge da coerção exercida para que um ser se interesse pelo outro (...), ou do medo com sua intuição de que temos de atuar juntos para não perecer sozinhos”. Ou seja, “todo instinto social é interesseiro na sua origem e foi mal avaliado como *desinteressado* e *não-egoísta*: interessar-se por outros, por uma comunidade, por uma coisa (como a ciência) *aparece* como não-egoísta, porém, no fundo, nunca o foi”¹⁹⁵, afirma Nietzsche, destacando o termo “*aparece*” (*erscheint*), ou seja, dá a impressão enganosa de que é uma coisa quando é outra.

É por essa “interpretação falsa, não científica, de suas ações e sentimentos” (HH I, 134) que o indivíduo provocou em si mesmo esse sentimento de repulsa. Só a superação dessa situação (o que alcançará seu auge no anúncio da morte de Deus, já levemente assinalado nessas passagens) que todo desprezo, remorso e desprazer do humano para consigo mesmo serão superados. É preciso que o humano sinta que “de novo ama a si mesmo”. “Se antes ele acreditava distinguir em todos os acontecimentos avisos, ameaças e toda espécie de sinais da ira divina, agora interpreta suas experiências de modo a lhes introduzir a bondade divina: tal evento lhe parece pleno de amor” (HH I, 134): ou seja, o ser humano, amando a si mesmo, restitui aos seus atos esse mesmo amor. Mas Nietzsche mostra também que o “homem” cristão terá muita dificuldade para experimentar esse sentimento, de forma que o vazio deixado pela ausência do princípio da culpa representado por Deus será logo preenchido pelo sentimento falso de que o amor que ele sente por si é, na verdade, um amor divino.

Essas “aberrações do raciocínio e da imaginação” (HH I, 135), na medida em que são denunciadas pelo procedimento psico-fisiológico, dão vez à supressão desse tipo de culto religioso pernicioso. Mas esse fazer científico foi considerado sempre como sacrilégio, de forma a impedir que as “explicações racionais” desses fenômenos religiosos viessem à tona. Para os ascetas e santos, afirma Nietzsche, a ciência não pode explicar esses fenômenos, eles devem continuar desconhecidos para merecerem a pomposa nomeação de milagrosos: “o inexplicado deve ser

¹⁹⁵ “Vielleicht ist der unegoistische Trieb eine späte Entwicklung des sozialen Triebes; jedenfalls nicht umgekehrt. Der soziale Trieb entsteht aus dem Zwange, welcher ausgeübt wird, sich für ein anderes Wesen zu interessiren (der Slave für seinen Herrn, der Soldat für seinen Führer) oder aus der Furcht, mit ihrer Einsicht, dass wir zusammen wirken müssen, um nicht einzeln zu Grunde zu gehen. (...) Für andere, für eine Gemeinsamkeit, für eine Sache (wie Wissenschaft) sich interessiren *erscheint* dann als unegoistisch, ist es aber im Grunde nicht gewesen.”

totalmente inexplicável; o inexplicável, totalmente antinatural, sobrenatural, milagroso” (HH I, 136). É nisso que Nietzsche vislumbra toda a campanha da moral contra a natureza: explicar naturalmente (o que aqui se define também como cientificamente) os fenômenos morais, como faz Nietzsche nas obras desse período de sua produção, significa destituir-lhes o véu do milagre e da ação sobrenatural, esvaziando-lhes dos sentidos ocultos que os fortificam como erros interpretativos. É essa tentativa, que parte da afirmação da complexidade da natureza, que leva o filósofo alemão a esmiuçar uma análise dos “impulsos da alma dos santos e ascetas” (HH I, 136) a fim de isolá-los e analisá-los a partir do procedimento psicofisiológico. O exame dos parágrafos seguintes é uma rica e curiosa análise dos mecanismos psicológicos que agem nos fundamentos da moralidade ascética, dando origem aos sentimentos de ressentimento, abnegação de si, vaidade e autodesprezo. Todos esses sentimentos são denunciados como alvitre de um “novo gênero de estímulos para a vida” (HH I, 141) idealizados pelos santos e ascetas, um estímulo que traveste toda vaidade pessoal com os magníficos títulos da moralidade, algo que dá aos mesmos um “valor histórico-universal” não pelo que eles são de fato, mas pelo que eles “*significam*” aos olhos dos não-santos. Toda a artimanha do cristianismo seria de revestir esses sentimentos humanos, demasiado humanos de rouparias pomposas. Apenas Cristo teria, segundo Nietzsche, rompido com esse círculo vicioso, por acreditar-se filho de Deus - a maior prova de amor a si mesmo que alguém poderia expressar - algo que lhe tornou “isento de pecado” e que o conduziu à “plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência” (HH I, 144). O fundador do cristianismo, excepcionalmente, é apontado como fundador da inocência – no que Nietzsche distingue o Cristo do cristianismo.

O procedimento nietzscheano, assim, torna claro que o pecado chegou ao mundo por um erro da razão pelo qual o humano se considerou desprezível e mau (muito mais do que é de fato). Essa conclusão faz “os homens e o mundo aparecerem por vezes numa aura de inocência, de forma que o indivíduo se sente profundamente bem. Em meio à natureza, o homem é sempre a criança. Esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso” (HH I, 124). A beleza incontestável dessa passagem revela a consequência desejável que funda o projeto de Nietzsche: ao destituir a ideia de Deus de sua forma perfeita e vingativa que remetia à necessidade de

redenção, o indivíduo não pode mais medir a si mesmo a partir de um ser perfeito e fabuloso que o torna imperfeito e desprezível e é só então que ele pode se reconhecer a partir do contentamento consigo mesmo – “Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo” (GC, 290). E essa alegria consigo só pode ser praticada, bem adverte Nietzsche na abertura desse parágrafo de *A Gaia Ciência*, “por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico”. Ou seja, para que a inocência seja retomada é preciso “‘dar estilo’ a seu caráter”, fazendo do indivíduo uma obra de arte, o resultado de um processo artístico que ao invés de negar as aqui denominadas “fraquezas” humanas, as ajuste ao plano artístico com o fim de fortalecer o indivíduo. A inocência (*Unschuld*) é oposta à necessidade de redenção da culpa (*Schuld*): o indivíduo que não se reconhece mais como culpado frente ao Deus do desinteresse e do amor-puro, e que perdeu a crença mesmo no equívoco desses sentimentos, volta a ser inocente como a criança que vê o mundo sem culpa e ausente de pecado.

Essa ideia de impor estilo ao seu caráter pode ser caracterizada como uma contraposição à teoria schopenhauriana da imutabilidade do caráter, entendida por Nietzsche como mais um dos erros da razão. Todo caráter só pode ser entendido como uma imposição provisória de sentido, como uma criação do instante do indivíduo que carrega em si não traços definitivos da história, mas ajustamentos a cada momento de forma absolutamente mutável e conjuntural:

Que o caráter seja imutável não é uma verdade no sentido estrito; esta frase estimada significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos. Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o outro. (HH I, 41)

Essa condição de constante mutabilidade do caráter de cada indivíduo faz ver que o humano é parte do processo histórico do vir-a-ser e, como tal, nele se efetiva e se constitui como variações as mais diversas. Reconhecendo essa mutabilidade do caráter, a psicologia praticada por Nietzsche mostra que nenhum indivíduo pode ser reconhecido enquanto tal a não ser como expressão momentânea da história de seu desenvolvimento. E nisso ele não é um, mas muitos. Isso explica porque Nietzsche jamais expressa a ideia de identidade

como unidade, mas sempre como pluralidade. É essa uma das muitas constatações que a “história dos sentimentos morais” faz despertar na filosofia nietzscheana. O caráter é meramente um sinal rude da unidade individual, algo que é visto pelo olhar bronco e confuso de um outro e que é enxergado como unidade quando na verdade não passa de um grosseiro arranjo ficcional aparentemente coerente: “As pessoas dizem, como sinal de distinção: ‘Este é um caráter!’ – sim! quando ele mostra uma coerência grosseira, quando a coerência transparece para o olho obtuso! Mas tão logo surge um espírito mais refinado e profundo, e é coerente à sua maneira elevada, os espectadores negam a existência do caráter.” (A, 182)

Como resultado, ainda, Nietzsche faz ver que o cristianismo entende mal o amor ao transformá-lo em mero sintoma dessa culpa aliada ao desprezo de si, como vimos acima. Por isso, ao invés desse sentimento de compaixão, o filósofo fala de um egoísmo vital que se opõe frontalmente à tese schopenhauriana de que “Todo amor é compaixão” (MVR, 66). Para Nietzsche, seria preciso reabilitar o egoísmo não como forma de negação do amor, mas ao contrário, reconhecendo-o como uma “lei da perspectiva” que torna “leve” o peso dos outros: “O egoísmo é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento, segundo a qual o que está próximo parece grande e pesado; e à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho” (GC, 162). Ao contrário do que afirma o autor de *O mundo como vontade e como representação*, o amor não é um stratagema da natureza para alcançar os seus fins, mas um stratagema do próprio cristianismo e da moral da compaixão como um todo. Criando a dor no “homem” e o nojo dele consigo mesmo, a redenção apareceria como o narcótico que alivia mas não cura porque não atacam o mal, mas apenas esse mal-estar (que é apenas um efeito): assim se revela esse stratagema de uma religião que funciona como consolação, por manejar apenas os sintomas. A religião cristã, associada à moral da compaixão, é tratada por Nietzsche como uma arte da narcose e, contrariamente, “quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (HH I, 108) – e não apenas os seus sintomas. E isso é terrível para os metafísicos, “pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos” que, além de terem sido causados por eles mesmos, agora alimentam de forma parasitária a sua própria existência. Essa é a admirável astúcia da moral da compaixão.

2.3 AMIZADE *VERSUS* IGUALDADE

Enquanto na fraternidade e na igualdade o indivíduo é rendido pelo conceito generalista de “homem”, o qual suprime as particularidades do *pathos* em nome da regularidade do *ethos*; na amizade, ao contrário, a diversidade não se apresenta como oposta à singularidade e sequer anula a pluralidade. A nova comunidade de amigos projetada por Nietzsche não é uma comunidade identificatória de homens iguais, ou melhor, de homens *tornados* iguais, mas justamente o contrário, trata-se de um espaço de indivíduos que se presentificam como multiplicidade de forças afirmando-se em si mesmas. Aliás, as metáforas nietzscheanas que ligam a amizade à inimizade, à disputa e ao distanciamento, evocam justamente a contraposição em relação aos ideais da fraternidade e da igualdade, expostos na busca de segurança e lenitivo em meio ao mundo ilógico e inóspito. É o que Nietzsche critica: por medo do indeterminado e do instável que caracterizam a vida, a modernidade tende a tornar tudo o que é distante e desconhecido em familiar, íntimo e doméstico, assentado sobre a previsibilidade promovida pela moral. Para tanto, além de inventar um *outro* que seja previsível sob o *conceito* de um “caráter” ou de uma “personalidade” também inventada, a modernidade inventou para si o ideal de uma forma de sociabilidade que engendra o *outro* como exigência de um agir seguro, doando-lhe unidade e negando o que nele é contingente, plurívoco e polissêmico. Tudo isso não passa, para Nietzsche, de uma ficção derivada da fraqueza e do medo, de uma mentira inventada por aqueles que, covardes, fogem do encontro com o desconhecido e o errático por não suportarem o aberto e o risco que toda relação implica. Em *Humano, Demasiado Humano*, § 32, Nietzsche é explícito a esse respeito:

Nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco.

Ou seja, todas as relações se efetivam com base na “injustiça”, já que ninguém tem condição de afirmar algo sobre os outros, porque os outros nunca são

aquilo que se experimenta deles e segundo, porque o que alguém experimenta do outro está balizado por suas próprias “disposições e oscilações”. O outro como tal é totalmente inacessível. O que alguém tem dele não passa de uma idiossincracia de si mesmo e as ações e avaliações para com ele só podem se dar de forma injusta e ilógica. Na verdade não há como avaliar o outro a não ser reconhecendo isso como interpretação. O que se pode é, sendo-se probo, tomar “consciência” desse limite que é, nas palavras de Nietzsche, “uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência”, já que “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (HH I, 34).

É isso o que há de desarmônico e que exige uma sabedoria trágica: esse “estar consciente” da inverdade e do sem sentido da existência, algo revelado pelo procedimento do *filosofar epocal*: que as construções da metafísica (tal como se apresentam na moral da compaixão) nada mais fizeram do que, baseadas em erros, esconder esse lado caótico da existência, tentando dar conforto e tranquilidade aos indivíduos fracos, incapazes de suportar essa nova “verdade”.

Essa mesma ideia aparece em *Aurora*, 118:

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

O outro, assim, não passa de atritos provocados sobre um indivíduo a partir das inúmeras e conflitivas relações. E então o que se obtém dele é apenas uma construção limitada a partir dessas “fronteiras”, como uma construção de cada indivíduo. O outro não passa de uma *projeção*, portanto.

O que o projeto de uma ética da amizade evoca não é a possibilidade de construção de uma identidade através das relações amiais. Paradoxalmente, o amigo não é o que contribui para o “autoconhecimento”, mas a possibilidade de invenção de si mesmo através da partilha das vivências de cada indivíduo. A amizade é um processo de experimentação que possibilita o cultivo de si enquanto obra de arte. Ela não promove a busca da verdade sobre um *eu* e um *outro* porque isso é impossível. Ao contrário, não se trata da *descoberta* de si, mas da *invenção* de si nas infinitas possibilidades que as vivências deixam vislumbrar. À vida a amizade devolve a sua riqueza e o mundo volta a ser infinito novamente. É isso o

que faz dessa relação um programa aberto, um fluxograma de estados experimentais que apresenta as variáveis possíveis reguladas momentaneamente naquilo que se chama – sempre de forma provisória – de indivíduo, uma metáfora do possível.

A amizade é um *interregno*, um “entre” que caracteriza todas as relações: é o lugar da liberdade plena vivenciada pelo espírito livre como representação do amigo. Como espaço intermediário, a amizade preenche de sentido o entrecruzamento daqueles que subsistem apenas enquanto permanece a relação: já que não há um *eu* e um *outro* como espaços puros de uma subjetividade e de um mundo interior, o que há é a *relação* e é nela que se juntam os indivíduos e por ela eles se *tornam o que são*. A amizade não nasce no interior de um indivíduo mas no espaço intermediário dele com o outro e com as demais coisas. Por isso é ela a virtude da partilha, o lugar intermediário por onde se com-partilha a alegria da existência. É no vínculo mesmo (e não meramente por meio dele) que alguém conquista aquilo que é. E ele depende da anulação da primazia do mundo interior para se efetivar como o lugar do *fora*, da diferença, do outro, da distância, do desagrupamento que implica liberdade, risco, perigo, aventura, ex-posição. Como virtude, a amizade não nasce como lugar seguro e pacífico, mas abala essa perspectiva com o anúncio das forças antagônicas que caracterizam a vida. Por ela o amigo não pode ser entendido como uma posse estável, ele não é “o mais precioso dos bens” como afirmara Xenofonte.

A perspectiva nietzscheana elege a amizade como *virtude aristocrata* contraposta à *virtude social/vulgar* da igualdade (base para o ideal moderno de fraternidade), dado que ela reforça a singularidade do humano e estrutura o seu “si-mesmo” a partir de novos recursos em direção não à afirmação de um sujeito racional sociabilizado, mas, ao contrário, ao seu ocaso. Ao invés de caracterizar-se como espaço de equilíbrio e paz interior universalizadas, a amizade possibilita apenas uma ordenação provisória e a garantia da singularidade e da diferença em cada humano. Nesse sentido, a noção aparece como uma crítica aos grandes valores da ética e da política da modernidade, entre os quais se destaca a noção de igualdade, representada tanto como ideal revolucionário, quanto como motes dos regimes democráticos e socialistas. Contra uma ética humanista que nega e enfraquece o “homem” ao tempo em que propõe o seu melhoramento, Nietzsche projeta uma ética da amizade, centrada na afirmação individual que dispensa

qualquer identidade única – e por isso mesmo está longe de qualquer tipo de individualismo.

A igualdade mesma é apresentada por Nietzsche como um resultado da *décadence*, posto que, ao mesmo tempo em que se assiste a um esfacelamento da noção de amizade como afirmação da vida em sua plenitude e espaço de exercício das virtudes intensificadoras, os valores da vida social moderna provocam uma negação da alteridade a partir da afirmação de um único e unilateral modelo de relação. É preciso recuperar, assim, a importância do *agon* (disputa) como valor que se contrapõe às interpretações unilaterais (tal como a cristã) que se revelam como sintomas da *décadence*.

Sob a influência de Paul Bourget, na sua obra *Ensaio de Psicologia Contemporânea*, Nietzsche explicita no parágrafo 7 d'O *Caso Wagner* como o processo de desorganização provocado pela *décadence* conduz à afirmação da igualdade (“estendendo à teoria política, ‘direitos iguais para todos’”), processo que levaria ao empobrecimento e enfraquecimento da vida. A igualdade é o instinto gregário transformado em moral e em ideal político. Como tal, ele se caracteriza como uma perspectiva deturpadora que concorre para o enfraquecimento da vida justamente porque exige do indivíduo um alto grau “de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, de renúncia de si” (BM, 33). A coletividade do modelo gregário, como medida moral e política, tem levado ao autoaniquilamento do humano, ao servilismo, à automutilação e ao autoescárnio, sendo um dos fermentos da *décadence*. A moral da compaixão, na medida em que se fez guiar por esse espírito gregário acabou se tornando, fundamentalmente, uma moral vulgar, negadora da vida, porque se fez uma moral da “conformidade”, da “conciliação”, da “harmonia”, da “baixeza” e da “igualdade” – aquilo que Nietzsche, nos escritos tardios definirá como moral de rebanho:

O que aqui se julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho (BM, 202).

Nietzsche trata da gregariedade como um “*instinto*” entre outros. O que se critica, portanto, não é a existência da necessidade de união ou de associação dos indivíduos ou demais seres. Isto é parte de um *instinto*. O que se acoima como

negador da vida é o fato desse instinto (o qual revela a fraqueza humana) ter se sobreposto¹⁹⁶ sobre todos os demais (servindo-se do expediente moral) de modo a se tornar o instinto moral por excelência, ele mesmo o “valor dos valores”, acima da vida, levando, sobretudo, à sobrevalorização do agrupamento do tipo gregário. No aforismo acima, Nietzsche explicita essa problemática destacando o fato de que a predominância desse instinto sobre os demais é algo crescente porque sintoma da “assimilação fisiológica” da fraqueza e da doença moral: porque estão enfraquecidos, os homens necessitam cada vez mais de juntar-se coletivamente.

Essa *moral de rebanho* causadora da doença e da degenerescência do animal humano (porque se caracteriza como uma tentativa de *melhoramento*), torna a coletividade o instinto fundamental e o identifica como “objetivo último e sagrado da vida” e, por conseguinte, mais importante elemento na construção da “felicidade”¹⁹⁷, associada à vida no ordenamento moral do aprisco. Conforme o exame crítico realizado por Nietzsche, ao colocar a coletividade como critério único do juízo moral, esta nega a individualidade e a diversidade dos indivíduos, épocas e culturas, em nome de uma felicidade e bem-estar que, ao invés de afirmar a vida, concorre para o seu esgotamento, pois usurpa no indivíduo a capacidade de autoafirmação a partir de um nivelamento pelo mais baixo e andrajoso, em prejuízo dos instintos fortes e saudáveis.

Nietzsche identifica tanto no cristianismo (como marca moral) quanto na democracia (como marca política) a supervalorização da igualdade. Ora, reconhecendo que toda moral é *inventada* sob certas condições (*cf.* GM, Prólogo, 3) nenhum valor pode ser considerado universal, mas resultado do jogo do devir que caracteriza a vontade de poder. Isso está ligado às demandas de determinados *tipos fisiológicos* que interpretam e arrolam a moral num estado momentâneo das forças

¹⁹⁶ Entre os seus “cinco não” apresentados no fragmento póstumo do outono de 1887 (KSA 12, 10 [2], p. 453), Nietzsche anuncia o quinto deles nos seguintes termos: “5) Minha luta contra a supremacia dos instintos de rebanho, após a ciência ter se aliado a eles; contra o ódio íntimo com que é tratada toda espécie de hierarquia e de distanciamento. [*Mein Kampf gegen die Überherrschaft der Heerden-Instinkte, nachdem die Wissenschaft mit ihnen gemeinsame Sache macht; gegen den innerlichen Haß, mit dem alle Art Rangordnung und Distanz behandelt wird*]”.

¹⁹⁷ Se a felicidade do forte é uma derivação de sua própria constituição e se consolida não numa base artificial (reativa), mas justamente na união da alegria com a ação, no sentido de plena realização de todas as suas potencialidades, através de seu sim inicial à vida; no fraco, pelo contrário, chega pela negação da ação, pela apatia frente à vida, pelo repouso e pela paz: “a felicidade, ao nível dos impotentes, os obstruídos, os de sentimentos hostis e venenosos, (...) aparece sob a forma de estupefação, de sonho, de repouso, de paz, numa palavra, sob a forma passiva” (GM, I, 10). No forte, a felicidade deriva da atividade e da auto-afirmação de si. No fraco, da passividade e da coletividade, da negação do outro.

em conflito e resistência. Toda generalização ou universalização dos valores, portanto, é reconhecida como mera falácia. Segundo Nietzsche os moralistas “generalizam onde não se deve generalizar”, porque o “bem-estar geral” por eles vastamente anunciado não passa de um “vomitório” e todas as filosofias morais foram “enfadonhas e soporíferas” tendo os próprios “advogados” da virtude muito contribuído para a negação da virtude (BM, 228). Assim, ao tentar impor a igualdade como valor absoluto, os arautos da cultura ocidental levaram ao seu enfraquecimento e decadência, porque através dela interditaram as manifestações de elevação e superioridade dos indivíduos, supervalorizando com isso a baixeza e o nivelamento cultural: “o que é justo para um não pode absolutamente ser justo para outro, que a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados” (BM, 228).

Tanto o cristianismo quanto a democracia moderna simplificam e reduzem a realidade, acreditando na possibilidade de captar o *ser* do mundo e do humano, ambos retiram os seus fundamentos dessa falácia e inauguram o longo processo de generalização de valores provindos da invenção dos conceitos que possibilitam um acordo gregário entre os homens servindo-se de um *nivelamento*, impedindo o crescimento, o reconhecimento das especificidades e da multiplicidade de forças. Em toda a história ocidental, a linguagem conceitual e a sua crença numa ontologia ingênua que afirma o *ser* por medo do *dever*, esteve a serviço da negação da amizade em nome da hipertrofia da igualdade. As forças que se confrontam no mundo do *dever* impedem a constituição de todo e qualquer *ser* e com isso representam meras hierarquias provisórias que atuam como diferentes conjugações em diferentes *tipos* fisiológicos. Ora, para Nietzsche é preciso aceitar que há diferentes morais e virtudes, ou seja, se reconhecemos que há diferenças de força entre os indivíduos e que não há uma constituição única de *ser* para o mundo, é preciso reconhecer que existe uma hierarquia “entre moral e moral” (BM, 228), as quais passam a ser julgadas pelo efeito de afirmação ou negação da vida. Cristianismo e democracia, arautos da compaixão, por estarem atrelados à crença no *ser*, usam a afirmação da igualdade como princípio moral unívoco e com isso caracterizam-se como negação da vida ascendente. Ao pretender negar a existência de qualquer hierarquia entre os indivíduos, recusando os privilégios em função dos direitos iguais, substituindo a dor e o sofrimento pela piedade, a diferença individual pela igualdade coletiva perante a lei e perante Deus, a veneração pela compaixão

ao invés da valorização da veneração, a igualdade pretendida e promovida pelo Cristianismo e pela democracia tornam-se instrumentos de degeneração da vida ascendente. É assim que Nietzsche transforma a capacidade de lidar com o desigual ou, ao inverso, a afirmação da igualdade, como critério de avaliação de uma moralidade, conforme se lê no § 37 (Incursões de um extemporâneo), do *Crepúsculo dos ídolos*, demonstrando como essa concepção, nascida nos escritos do segundo período, permanece decisiva na formulação de sua filosofia tardia: “As épocas fortes, as culturas nobres veem na compaixão, no ‘amor ao próximo’, na falta de si próprio e de amor próprio, algo desprezível. As épocas têm de ser medidas segundo as suas forças positivas”.

Como modelo sob o qual a igualdade atinge seu auge, o socialismo reza a fórmula “*Ni Dieu, ni maitre*” (BM 202) e assim, mesmo se declarando contrário à religião cristã e negando-a, acaba segundo Nietzsche, reproduzindo politicamente a mesma fórmula moral do Cristianismo, mudando levemente apenas o tom: se no cristianismo Deus aparece como pastor de um rebanho meão e heterônimo, o pensamento socialista prega uma sociedade de rebanho como algo *autônomo*, um rebanho sem pastor, que se guia a si mesmo, rumo ao seu fim – a felicidade geral. Isso faz do socialismo, para Nietzsche, também um fator de diminuição, mediocrização e desvalorização do humano – o contrário daquilo que o próprio socialismo pretende – já que ele continua refém da noção de construção de uma igualdade niveladora, que busca o bem-estar de todos a partir da vulgarização dos valores e generalização igualitarista dos direitos. Símbolo máximo da *décadence* o socialismo representa o uso mais exacerbado já feito da noção de igualdade.

A igualdade é geralmente contraposta à noção de *hierarquia*, mas, a partir de seus estudos genealógicos, Nietzsche defende que a hierarquia e a apropriação, o exercício violento do poder e a imposição de sentido sempre fizeram parte da constituição dos valores morais. Por isso, o conceito de igualdade esconde muita violência e crueldade, ou seja, imposição de um sentido único, geração mesmo de uma hierarquia de poder. Obedecer e mandar são partes constitutivas da existência, mas “o fator gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança”, em detrimento da arte de mandar. O fato é que os que mandam, cada vez em menor número, ou desaparecerão ou sofrerão com a ilusão de que também, ao mandar, estão submetidos a ordens mais antigas e elevadas, passando a reproduzir assim o

modo-de-pensar-do-rebanho, “aparecendo como ‘primeiros servidores do povo’¹⁹⁸ ou ‘instrumentos do bem comum’”. Para Nietzsche a democracia, por temor ao espírito de comando, apenas “substitui os comandantes pela soma acumulada de homens de rebanho sagazes”. As constituições representativas não fazem mais que substituir o indivíduo comandante por uma coletividade comandante e, neste sentido, continuam reféns da necessidade de obedecer, ou seja, a igualdade mal disfarça a sua base hierárquica. Nota-se com isso como Nietzsche usa o conceito de *décadence* tal como esse é esboçado por Paul Bourget no seu *Essais sobre Baudelaire*: a desorganização da hierarquia (entendida por Nietzsche como uma característica básica de tudo o que existe, formada por estágios momentâneos de comando e obediência que se intercalam no gerenciamento das forças) é o sintoma infeliz da ascensão da igualdade como valor supremo da moral ocidental.

Se, de um lado, tem-se a constatação de que a obediência é parte da hierarquia e é preciso que esta seja reconhecida como uma condição humana – e não negada em nome da igualdade do rebanho – o problema apontado por Nietzsche está no fato de que o instinto de comando é condenado e suprimido. O reconhecimento da hierarquia como característica básica da existência é parte constitutiva da vida e passa pelo reconhecimento da impossibilidade de que haja qualquer posição única de comando que possa ser captado como definitivo: a hierarquia é o conceito-chave para o reconhecimento da característica provisória do *devoir* em suas conjugações momentâneas e nunca definitivas. Aceitar a hierarquia entre os indivíduos e entre as morais, assim, é denunciar a expansão do instinto gregário que pretende construir uma igualdade forjada – tal como ocorre no cristianismo e na democracia – e resgatar o instinto de comando como fator de elevação do *tipo* “homem”.

Os juízos de valor derivados do projeto moral cristão tal como se apresentam no movimento democrático, se instalam de tal forma e com tal força na sociedade ocidental, segundo Nietzsche, que temos um verdadeiro “levante de escravos e mendacidade de escravos (contra os valores aristocráticos do mundo antigo)” (KSA 12, 2 [128], de 1885-1886, p. 127), fato que concorre para a negação da amizade como algo indesejável e perigoso. É esse levante, justamente, a construção de

¹⁹⁸ Nietzsche faz aqui uma menção à frase de Frederico, o Grande: “um príncipe é o primeiro servidor e o primeiro magistrado do Estado”. A crítica a essa ideia aparece em Assim Falou Zaratustra, Da Virtude Amesquinadora, 2: “Eu sirvo, tu serves, nós servimos’ – assim reza aqui também a hipocrisia dos que dominam – e aí quando o primeiro senhor é somente o primeiro servidor!”.

juízos de valor que não passam de resposta da fraqueza (da maioria) à força dos indivíduos aristocráticos (de alguns), provocando uma “subversão na ordem dos valores” dando início à longa agonia da *décadence*, que é a representação da negação da hierarquia em nome da igualdade, a busca da “paz do rebanho” e, enfim, a anastrosia moral dos valores, de forma a fazer ascender em primeiro plano o doente, o fraco, o antinatural, o decadente. Em outras palavras: a fraqueza que quer se impor como virtude; o fraco que pretende fixar o seu “ser assim” como virtude para todos, levando à degeneração das forças ascendentes.

Como se sentem incapazes de enfrentar a vida de forma análoga à atitude dos outros indivíduos, amedrontados devido à sua debilidade, os fracos se refugiam em oficinas escuras para fabricar novas leis – de autoproteção – que fazem valer como verdade absoluta, dando origem à organização gregária como virtude predominante. O conteúdo, a matéria-prima desta inversão dos valores, segundo Nietzsche, é fornecida pelo racionalismo e pelo cristianismo, com suas ideias metafísicas balizadoras da moral de rebanho.

É nesse terreno undante que a amizade aparece como uma relação privilegiada na qual o “homem seletto procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela” (BM, 26). O indivíduo experimentado consigo mesmo tende a se sentir como exceção frente à regra que estabelece as virtudes da compaixão como bem-estar social. O “homem seletto”, por isso, distancia-se de todas as relações sociais vigentes e em sua solidão, tenta estabelecer um “castelo” para si mesmo e cercar-se de amigos. Ele sabe que “toda companhia é má, exceto a companhia dos iguais” (BM, 26) e por isso empenha-se em cultivar relações que promovam a liberdade, a afirmação de si mesmo e a leveza. Ora, Nietzsche promove assim uma transfiguração da ideia de igualdade para designar não mais a anulação do indivíduo em sua multiplicidade, mas a garantia da hierarquia dos instintos (em sentido fisiológico) e dos seus pares: iguais são os que se reconhecem hierarquizados em relação à maioria, são os que alimentam em si o “*pathos da distância*”, que se reconhecem como resultados de uma cultura nobre, de uma moral de senhores, conforme a perquirição apresentada no proeminente § 260 de *Além de Bem e Mal*, o qual consolida muitas das teses antecipadas em *Humano, Demasiado Humano* ao contrapor a moral da compaixão a uma moral da veneração. Nessa passagem, enquanto a primeira é apresentada

como uma moral da utilidade e da pobreza, a segunda é caracterizada como uma moral da exuberância, do luxo e da celebração da vida porque está pautada em relações que buscam a “glorificação de si” e não a negação e “uma radical hostilidade e ironia face à ‘abnegação’ (*Selbstlosigkeit*)” (BM, 260).

Essa vivência hierárquica que reconhece a luta e a apropriação dos diferentes (e não a paz entre iguais) não pode ser vista a não ser a partir da noção de inocência e irresponsabilidade. Para os indivíduos experimentados na solidão e na amizade, o mundo não é mais do que “irresponsabilidade e inocência” (título do § 107 de HH I), já que no reino da necessidade não há mais espaço para a liberdade e, portanto, também não para a responsabilidade [*Verantwortlichkeit*]. Tudo volta a ser inocente e justo, porque “quem compreendeu a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça” (§ 105). O procedimento científico usado por Nietzsche faz o indivíduo retornar à sua condição existencial representada pela imagem da criança inocente no jogo de *Aion* e nos auspícios da justiça trágica: não pode ser punido ou responsabilizado aquele que não é livre para escolher! Nesse contexto, as relações que ele estabelece são reguladas pela inocência e pela tentativa de afirmação de si mesmo.

Essa inocência é apresentada por Nietzsche como algo que é preciso preparar, como uma possibilidade que exige indivíduos em “condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo)” (BM, 259) e jamais como “*princípio básico da sociedade*” ao preço de que ele leve à dissolução e à *décadence*. Em busca da nobreza e da aristocracia Nietzsche se encontra com a vida em uma forma relacional que não tende à passividade, à pobreza ou ao pacifismo inocente, como a moral da compaixão por ele identificada: “Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (...)” (BM, 259). É esse tipo de relação característica da vida que ocorre entre aqueles indivíduos nobres no qual a vida se apresenta com sua força. Por isso, mesmo nas relações de amizade, o que se efetiva não é a pureza e a generosidade, mas, como se verá mais à frente, a disputa, o dissenso e a inimizade. Isso porque, mesmo nesses estados desejados por Nietzsche como

celebração da amizade (em seu “jardim” ou em seu “castelo”), o que se encontrar não é outra coisa senão essa vida pululante:

Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã -, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder. (BM, 259)

Esse indivíduo que vive em condições de abundância de vida é o “homem do experimento”, advento da nova sabedoria (os novos filósofos), o qual sofre as dores do parto como “a borboleta [que] quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade” (HH I, 107). Esse novo indivíduo reconhece, com dor, essa nova realidade e se empenha na busca da verdadeira sabedoria que ultrapassa a moral porque tem como premissa a afirmação existencial: “nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar de moral em sábia*”. Esse é o “sol de um novo evangelho” que ilumina o escuro que persiste na alma humana para mostrar que “tudo é necessidade”¹⁹⁹, assim como “tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”. Como estratégia, a ciência conduz o conhecimento para a compreensão da sabedoria trágica que vê no mundo não mais do que o fluxo necessário que precisa ser, como matéria artística, moldado através da meta do novo humano que se faz de si mesmo e do mundo uma obra de arte. Como a vida é luta e apropriação, o espaço da amizade não pode ser considerado a não ser sob essa perspectiva.

2.4 O AMOR A SI COMO RESTITUIÇÃO DA INOCÊNCIA

A tarefa inteira de *A Gaia Ciência* poderia ser explicada como parte do processo de re-interpretação do mundo e do próprio ser humano a partir desse projeto de retirar de sobre ele o véu da má-aparência e da má-consciência, fazendo com que ele possa ser reconhecido e reconhecer a si mesmo como algo a ser

¹⁹⁹ O debate entre liberdade e necessidade está presente em várias passagens dos textos desse período, por exemplo em HH I 18, 39, 106 e 107; em OS, 50; em AS 9, 12, 28 e 81; além de A 27, 112 e 128.

admirado e amado pelo que é e constantemente *se torna*. É bem possível, nesse sentido, afirmar que essa obra, aditada a *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*, é um projeto filosófico-antropológico (cf. SCHADT, 1998, p. 339) embasado numa re-interpretação da existência, no sentido de projetar um caminho novo para a própria ética em sua tarefa de cultivo da saúde e da vitalidade do humano. Opondo-se à afirmação metafísica, esse modelo filosófico propõe levar a cabo a tarefa de “naturalização” do conceito de humanidade e afirmá-lo como possibilidade (no jogo entre *o que nós somos* e *o que nós podemos nos tornar* – negação da tarefa ética dos imperativos que ditam *o que nós devemos nos tornar*). É essa a *Wissenschaft* proposta por Nietzsche e só assim pode ser interpretada, como abertura para as possibilidades de compreensão da humanidade e do mundo: “o que ele [Nietzsche] chama de Gaia Ciência é o que ele chama, entende e pratica como filosofia” (SCHADT, 1998, p. 340).

Culpado sobre si mesmo e sentindo-se desprezível o humano vê tudo o que o cerca como defeito e distorção. Mas a saída apresentada pela metafísica é a crença na sua suprema diferença em relação aos outros animais – justamente o fato de possuir razão, segundo o projeto filosófico, e ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, segundo a concepção judaico-cristã. Essa é a grande mentira sobre o próprio “homem” que Nietzsche pretende deflagrar. Esse é o seu projeto filosófico e nele o perspectivismo é a pedra de toque, porque caracteriza-se como abertura de possibilidades para a compreensão da realidade a partir de uma interpretação daquilo que o indivíduo *pode se tornar* e também das capacidades que nele há para que *se torne aquilo que ele é*. É para isso que se faz necessário o cumprimento da tarefa de anulação das aleivasas interpretações que enganaram o indivíduo a respeito de seu valor e de suas possibilidades, principalmente no que diz respeito à má aparência que cobriu o rosto do humano.

É só o olhar para si mesmo e para o mundo com vários olhos que abre o humano para ver a si mesmo como fonte do conhecimento, aprendendo “como usar várias perspectivas a serviço do conhecimento”: “*Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‘Erkennen’*” afirma Nietzsche no parágrafo 13 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*. Se “existe apenas um olhar perspectivo” e apenas um “conhecer perspectivo”, é preciso que se empenhe na tarefa do conhecimento o máximo possível de impulsos, o máximo possível de “olhos” para que se aproxime de algum “conceito” (*Begriff*). Ao contrário, aqueles

que pretendem uma ciência ou uma filosofia (um conhecimento, de forma geral) como posse de um sentido absoluto sobre o Ser das coisas, comete apenas um gesto de *castração* do intelecto. A moral da compaixão, na medida em que evoca apenas o instinto da piedade e do desprezo, em detrimento da alegria e do egoísmo, acaba por gerar um enfraquecimento e um empobrecimento naquilo que o “homem” vê em si mesmo e transforma em conhecimento.

Mas que tipo de indivíduo resulta desse processo de destituição do véu da má aparência? Como o humano pode ser tornar belo novamente? Para Nietzsche é impossível a compreensão do ser humano enquanto um sujeito pré-determinado, substancial, situado para além e acima de suas relações no mundo. Cada indivíduo, assim como cada coisa, só é como *provisória organização* no jogo ocasional da existência e se dá de acordo com as relações (fricções, atritos, lutas, disputas) que estabelece no mundo. Nesse jogo o humano se transfigura novamente em criança.

Ora, essas disputas acontecem no terreno “obscuro” das vivências mais próprias e incomunicáveis. Nesse abismo caracterizado como jogo inocente dos impulsos, a consciência organiza de forma limitada aquilo que é a estrutura do labirinto que caracteriza cada indivíduo na luta permanente e no combate constate contra si mesmo e contra seus impulsos. É esse o sentido expresso também no fragmento 333, de *A Gaia Ciência*, intitulado O que significa conhecer, iniciado com uma referência a Spinoza (*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*) no qual Nietzsche esboça a sua noção do conhecimento como uma mera junção de impulsos: o que é conhecer, pergunta o filósofo, senão

um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar e maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades dele surgindo aqui e ali um meiotermo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário ao impulso; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos [*Verhalten der Triebe*] entre si. (GC, 333)

A atividade racional humana é apresentada, portanto, como algo absolutamente limitado e apenas um apêndice, um resultado conciliatório que esquece as marcas da longa e dura luta que os impulsos empreenderam para

que esse resultado fosse alcançado. Isso faz do pensador um indivíduo cansado: “é a exaustão do campo de batalha” que o abate e faz avaliar erroneamente a “natureza do pensamento”, achando que aquilo que se apresenta à consciência é “o pensamento em absoluto”, quando ele é meramente um reflexo fraco do âmbito impulsivo que permanece distante da luz do intelecto. É essa a afirmação inscrita no fragmento 335 de *A Gaia Ciência*, quando Nietzsche, ao comentar o limite da consciência [*Gewissen*] no estabelecimento da moralidade, afirma: “Seu julgamento ‘isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências [*Erfahrungen*] e inexperiências; ‘como surgiu isso?’, você tem de perguntar, e ainda: ‘O que me impele realmente a dar ouvidos a isso?’” (GC, 335). Enfim, a pergunta sobre “como surgiram uma vez os juízos morais” conduz à crítica à noção de consciência já que “toda a ação é incognoscível” remonta ao combate ocasional dos impulsos que guiam as valorações.

Há em Nietzsche uma negação da possibilidade de “autoconhecimento” no sentido de estabelecimento de uma autoconsciência sobre si mesmo: o *conhece-te a ti mesmo*, portanto, na medida em que está marcado pelo limite racional que induz à crença na unidade do sujeito, é substituída pelo *torna-te ti mesmo* ou pelo *conquista-te a ti mesmo*, como expressão da observação assídua que faz ver que “Cada qual é o mais distante de si mesmo” (GC, 335) por ser caracterizado de múltiplos e êmulos impulsos. Contrastam assim, o *Ser* do “conhece-te a ti mesmo” com o *Devir* do “torna-te ti mesmo”. E o indivíduo que resulta dos processos de análise que levam à supressão dos fundamentos metafísicos da moral da compaixão, é aquele que, ao invés de deleitar-se com as normas e valores estabelecidos, tem coragem suficiente de criar a si mesmo: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”. Para isso, é preciso ser “*físico*”, ou seja, deixar todos os “ideais e valorações [que] foram construídos com base na *ignorância* da física ou em *contradição* a ela”. A “física” conduz o humano à retidão [*Redlichkeit*] consigo mesmo: reconhecer que é meramente fruto do jogo do acaso e que, por isso, todas as regras estabelecidas são resultados de um jogo anterior dos impulsos (desvelados pela física) que precisa ser conhecido para que ele seja realmente “livre” em relação aos ideais. A conquista de si mesmo por parte de cada indivíduo, portanto, é uma tentativa (ainda que inglória) de desenhar um cartum de si mesmo. E o resultado não será mais do que o desenho de um labirinto. Falando aos amigos (“Sim, meus amigos”), esse parágrafo

surpreendente de *A Gaia Ciência* (335) termina com uma saudação à ciência que faz o indivíduo exercer em relação a si essa retidão que o distancia dos idealismos da moral da compaixão. Como criador de si mesmo, ele não se deixa igualar pelo altruísmo, mas cultiva e admira em si o seu egoísmo: “pois egoísmo é sentir o seu próprio juízo como lei universal”, ou seja, mesmo o imperativo categórico kantiano está carregado desse valor por ela execrado.

Como animal capaz de conhecer, o que se espera do “homem” é a proibidade consigo mesmo, reconhecendo o limite desses valores ideais que o constituíram a partir da consciência, um mero efeito timorato daquilo que temos de mais poderoso e decisivo e que não pode ser captado pela razão consciente. Assim, o que se entende como sujeito ou como indivíduo - no sentido ontológico - não passa da interpretação de uma característica privilegiada pelo intérprete e tomada como identidade própria: uma única qualidade que se apresenta num indivíduo como conciliação dos opostos é tomada como se fosse o indivíduo mesmo e a partir dela suas ações são julgadas e punidas. Por isso, “(...) as palavras ‘Conhece-te a ti mesmo’ são [se tornam], na boca de um deus e dirigidas aos homens, quase uma maldade” (GC, 335). Isso é enganoso porque cada indivíduo não é mais do que resultado das relações entre os impulsos, uma criação de si mesmo a partir das variações constantes que ele vivencia ao acaso, elas mesmas caracterizadas pelas flutuações de momento e pelas indeterminações de sentido que caracterizam o mundo como devir.

Assim como não se poderia mais falar de “coisas”, é também necessário suprimir a ideia de “pessoa” ou mesmo de “indivíduo” (no sentido de um ser único) já que o humano é uma configuração momentânea dos impulsos que o integram ao devir. Esses “impulsos” são parte do imenso jogo de conexões e múltiplas aparências que estão na raiz da conjunção de forças que formam aquilo que se constitui provisoriamente como indivíduo – e que não pode ser entendido a não ser como reunião múltipla de forças indeterminadas. Não há mais pessoas como egos idênticos a si mesmos, mas apenas “máscaras e máscaras de máscaras”, para usar a expressão de LINGIS (1998, p. 153). Pessoas são máscaras de poder que se apresentam no teatro do mundo como meras aparências resultantes do jogo de forças constituinte²⁰⁰, sem Deus e sem o *eu* transcendental. Sendo assim, as

²⁰⁰ Ela é a metáfora mais expressiva para dizer o que Nietzsche pretende a respeito do “eu” e seu uso remete tanto à tradição religiosa dos gregos, quanto artística italiana, já que na Renascença italiana

peças são “profundas”, porque se reconhecem para além da ficção das essências: “Tudo o que é profundo ama a máscara” (BM, 40). Para desvelar essas máscaras, apenas o procedimento experimental pode servir de instrumento e o que ele revela é nada mais do que a ausência de uma unidade originária detrás de cada disfarce. O que é máscara é dissimulação e aparência na medida em que não encobre nenhuma realidade última e unitária. Como resultado do jogo de forças, pessoas são múltiplas configurações, têm muitas formas, muitos *telos* e variadas características, cujas premissas se revelam como realidade possível. Está aí a proibição indispensável ao indivíduo consigo mesmo e o caminho para o seu autoconhecimento: ao reconhecer a característica perspectiva de toda a realidade, ele se reconhece como parte desse jogo inocente que o torna o artista de si mesmo, já que a máscara é o artefato manufaturado por cada indivíduo para sua apresentação no mundo. A máscara é a obra de arte que cada um faz para si com o fim de se apresentar frente ao outro.

É isso o que Heráclito descobriu, segundo Nietzsche, quando olhou para si mesmo, conforme se depreende da leitura do texto juvenil *A filosofia na época trágica dos gregos*. E o que viu Heráclito, quando não viu a identidade essencial, foram somente as propriedades acidentais que fazem dele uma máscara. É isso o que Nietzsche propõe como única perspectiva que deveria “chegar ao futuro”: se não há senão máscaras, o instrumento da interpretação ganha legitimidade porque o indivíduo se faz como obra de arte e não mais como único conceito *a priori* como definitivo. No mundo do devir, cada interpretação é uma recriação, doação de novo significado no inesgotável conflito dos impulsos, relevo de nova característica - em outras palavras, intensificação de possibilidades e, enfim, ativação da vontade de poder.

Como se observou no primeiro capítulo, Nietzsche repudia a noção de “homem” como uma eterna unidade e verdade e tenta reabilitá-lo a partir de novos patamares, para o que empenha sua naturalização moral. O que brota daí são as possibilidades de nascimento do “novo humano”, aquele que supera o “homem” sendo tal, que se eleva acima do “homem” sendo humano e que ganha expressão

as máscaras eram usadas em bailes de fantasia durante todo o século XIV. Já na Grécia do século V a. C. a máscara aparece como elemento cênico no teatro grego. Utensílio de festa, a máscara esconde outra máscara e seu uso é privilégio dos homens nobres e alegres, aqueles que “se entrevistaram com sua alma [See/e], num íntimo diálogo e disputa” (BM 289).

tardia no *Übermensch*²⁰¹. É esse o produto mais acabado do processo de desvelamento do “caráter perspectivo da existência” e de suas “infinitas possibilidades de interpretação” (GC, 374):

O que mais fundamentalmente me separa dos metafísicos é o seguinte: não lhes concedo que o “eu” seja aquilo que pensa: sobretudo sustento que o *eu ele mesmo seja uma construção do pensamento* do mesmo tipo de “matéria”, “coisa”, “substância”, “indivíduo”, “fim”, “número”: por isso somente uma *ficção reguladora* com a ajuda da qual se introduz e se projeta uma espécie de permanência, em consequência “algo de conhecível” num mundo do devir²⁰² (KSA 11, 35 [35], de 1885, p. 526)

A proibidade presente em Heráclito, por exemplo, é aquela que vislumbra o devir e conduz a filosofia de Nietzsche à compreensão do próprio “indivíduo” como parte desse processo de mutação constante e à denúncia do *eu* e do *sujeito* como meras “ficções reguladoras”, ou seja, uma tentativa de encontrar algum ponto que regulasse toda a inconstância do devir. O sujeito sempre foi representado como algo fixo, o qual vislumbra o todo e está separado dele, como instância reguladora. Não é isso, absolutamente, o que Nietzsche entende como indivíduo. Para ele, o ser humano se dá como uma conjuntura instável e provisória, assim como todas as outras coisas do mundo. Cada indivíduo seria uma mera soma de todas as interpretações e perspectivas que ele aciona a partir das relações provisórias dos impulsos, instintos e afetos. O “eu” desse indivíduo se apresenta submetido ao *devir* e, como tal, permanece inalcançável a não ser como um acordo fraco e abreviado.

2.4.1 O “caso Heráclito”: uma investigação de si mesmo

²⁰¹ Como não é um Ser, mas um tornar-se, ou seja, um devir o *Übermensch* representa a postulação de uma antropologia ao mesmo tempo perspectiva e de uma superação-antropológica resultada do procedimento experimental, porque dele não se pode dizer nada além de uma projeção, de um constante tornar-se e nunca de um definitivo ser. É importante notar que mesmo a formulação desse conceito na filosofia nietzscheana é fiel a essa perspectiva ao não apresentá-lo jamais de forma acabada e completamente definida, mas sempre como algo a ser adivinhado e buscado. Se o reconhecimento do ser como “rígido, acabado, constante” (FT, 42) seria resultado da fraqueza daqueles que não têm capacidade e coragem de celebrar o devir, daqueles que preferem a ficção de uma segurança a não ter segurança alguma, o *Übermensch* representa uma superioridade apta a reconhecer-se como parte desse jogo.

²⁰² “Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‘Ich’ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Konstruktion des Denkens, von gleichem Range, wie ‘Stoff’ ‘Ding’ ‘Substanz’ ‘Individuum’ ‘Zweck’ ‘Zahl’: also nur als regulative Fiktion, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‘Erkennbarkeit’ in eine Welt des Werdens hineingelegt, hineingedichtet wird.”

É no segundo volume de *Humano, Demasiado Humano* que aparece uma das formulações mais capitais para a compreensão do “indivíduo” nietzscheano, esboçado como partícipe do *devir* e, portanto, herdeiro da interpretação heraclítica:

A autoobservação direta de nós mesmos não basta para conhecermos: precisamos da história, pois de nós flui a torrente de ondas do passado; e nós mesmos não somos nada senão o que experimentamos deste fluxo a cada instante. Mesmo aqui onde pretendemos mergulhar no rio de nossa essência aparentemente mais própria e pessoal, a proposição de Heráclito permanece válida: não se entra duas vezes no mesmo rio. (OS, 223)

O fragmento deixa claro a ligação do pensamento sobre o humano (esse andarilho que se experimenta no fluxo do *devir* heraclítico) e sobre o mundo (instância absolutamente não-teleológica que carrega o presente como resultado do que já foi, ou seja, sem que qualquer “mapa” possa ser traçado de forma premeditada e aprioristicamente). Esse viajante (o título do aforismo é *Para onde temos que viajar*) é o indivíduo que não se deixa prender a nada de absoluto e que viaja sem meta pelo *devir* da existência. Figura enigmática de um indivíduo que se reconhece em sua participação no *vir-a-ser*, parte dele e não além dele. Mergulhado em si mesmo, o que esse indivíduo encontra não é nada além do que ele encontra no mundo: o ininterrupto fluir de todas as coisas. Desprendido, ele precisa viajar por vários lugares para “descobrir as peripécias deste ego deveniente e transformado” que o torna aquilo que ele é. Viajar é percorrer várias perspectivas e não se deixar aprisionar a um sentido único. O “espírito livre” aí esboçado é aquele que adquiriu autoconhecimento a partir da referência “histórica” dessas viagens que se confundem entre o interno e o externo (e que anulam as oposições), já que são dois lados de um mesmo. O fim do aforismo, em uma variante anterior presente numa carta a Ernest Schmeitzner, de 14 de março de 1875 (KSB, 5, p. 32), mas retirada na versão definitiva do fragmento, afirma: “E nós mesmos nos parecemos a um espelho e um rio que se refletem mutuamente”. Curioso, o desfecho da reflexão reconduz ao princípio de que o humano e o mundo refletem-se mutuamente no jogo do *devir*. Com a tocha na mão, esse viajante de si mesmo, deixa-se surpreender nas menores e mais corriqueiras formações vitais: “Quem quer ver-se a si mesmo tal como é, deve saber surpreender a si mesmo, tocha em mãos.” (A, 316)

A afirmação de Nietzsche sobre a impossibilidade da coisa-em-si, está intimamente ligada a essa afirmação da impossibilidade de um “eu interno”, pelo que se depreende de sua análise do “caso Heráclito”, presente na obra *A filosofia na época trágica dos gregos*²⁰³. O uso estratégico desse texto justifica-se pela importância do pré-socrático Heráclito de Éfeso na formulação das teses nietzscheanas em torno do devir, móbil relevante para a compreensão das ideias

²⁰³ As origens da formação filosófica de Nietzsche estão intrinsecamente ligadas à leitura cuidadosa dos filósofos pré-socráticos, tal como demonstram os seus textos iniciais. Influenciado pela leitura de *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lange, em 1866, Nietzsche começa a se interessar primeiramente por Demócrito, tido como aquele que inicialmente se impôs a tarefa de filosofar de forma mais naturalista, fazendo-se representante de um tipo de pensamento que vai abandonando gradativamente as explicações mitológicas em busca de uma visão mais “científica” da realidade. Essa associação a Demócrito é curiosa, já que ele representa o antípoda de Platão (materialismo x idealismo: Demócrito assinala a integridade do corpo e não deprecia a carne em sequer trabalha com o dualismo corpo e alma). Ainda que Demócrito represente cerca de vinte por cento de todos os fragmentos póstumos dos pré-socráticos, o seu nome simplesmente não é citado por Platão em nenhuma de suas obras, ainda que sua atividade tenha coincidido temporalmente (427-347 a. C.), como nos mostra ONFRAY (2008, p. 62). Sobre a relação entre Nietzsche e Lange ver: Salaquarda *Nietzsche und Lange* (Nietzsche-Studien 7, 1978); Satck, *Lange and Nietzsche* (Berlin-New York: de Gruyter, 1983, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 10); além de Montinari, *Nietzsche, Che cosa há veramente detto* (vol. LV, Roma). Outra obra que teria servido de referência na relação entre Nietzsche e Heráclito é a conferência de Hermann Hemholtz, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, citada por Lange em seu livro. O interesse por esses homens de exceção cresce progressivamente até que no inverno de 1869-70, os filósofos pré-platônicos são anunciados como tema das lições do jovem professor de Bâle; e em 1872 - depois da publicação d’*O Nascimento da Tragédia* e de uma certa fase de interesse prevalentemente artístico, em detrimento do filosófico (influência de sua amizade com Richard Wagner) – Nietzsche inicia a redação de suas lições inacabadas sobre os *Die Vorplatonischen Philosophen* e que viriam a figurar posteriormente sob o título de *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Para uma análise das diferenças na construção dos dois textos ver: “*Lições sobre os filósofos pré-platônicos*” e *A filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo*, de Marcelo Lion Villela Souto, publicado nos Cadernos Nietzsche, n. 13; ou ao texto introdutório de Paolo D’Iorio (que serviu de fonte do artigo supracitado) publicado na edição francesa das *Lições* (Paris: L’Éclat, 1994). A ideia de Nietzsche é esboçar a silhueta dos filósofos antigos: “de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de personalidade que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar”, escreve Nietzsche, pelo seu característico interesse “psicológico” no prefácio à obra; ou ainda, “escolheram-se as doutrinas em que ressoa com maior força a personalidade de cada filósofo”, no segundo prefácio. Essa perspectiva faz do texto, menos um estudo sistemático sobre os filósofos gregos e mais uma incorporação de opiniões e paralelos entre os antigos e os contemporâneos, dentro do espírito ao qual Nietzsche se consagrava nesse momento, a *Kultur de Bayreuth*, tentando formular a síntese (depois tida como impossível) entre a paixão pela natureza e por certo materialismo a la Lange e o valor artístico da metafísica. Assim, as lições que formam *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (título que aparece pela primeira vez no Fragmento Póstumo de 1872-1873, KSA 7, 19[214], p. 485) foram pronunciadas primeiramente no verão de 1872 e reprisadas no verão de 1873 (quando se encontravam entre os alunos os amigos Gersdorff e de Paul Rée). No inverno de 1875 Nietzsche recomeça o curso, mas não o finaliza devido aos problemas de saúde que lhe afastam do magistério, o que se repete no verão de 1876. (cf. Curt Paul Janz, 1974). Em abril de 1873 Nietzsche e Rohde chegam a Bayreuth para passar a Páscoa portanto o manuscrito que seria, ainda que incompleto, presenteado a Wagner em ocasião de seu aniversário. O estilo inacabado do opúsculo também se revela no fato de Nietzsche ter selecionado alguns dos filósofos pré-socráticos e não todos. Ao que consta, para preparar o seu texto Nietzsche baseou-se em fontes secundárias da doxografia que surge dos estudos filológicos no século XIX. Para uma análise mais aprofundada das lições de Nietzsche sobre os pré-platônicos, cf. D’IORIO (1994).

formuladas em torno daquilo que caracteriza a concepção nietzscheana de mundo e de indivíduo.

Tanto o mundo em geral quanto o eu em particular são inadmissíveis quando se compreende a proposição do devir como característica da existência. Aliás, para Nietzsche, é desse primeiro engano a respeito da existência de um *eu* que deriva a fraude da existência de coisas no mundo exterior, já que o indivíduo projeta no exterior o codilho inicial a respeito de si mesmo. Isso significa que o próprio autoconhecimento é a causa da enganação, já que para conhecer algo, o intelecto humano precisa falsificar a si mesmo e tecer a rede de aleives que subsistem sob as categorias e os conceitos da ontologia tradicional. Eis mais um dos erros fundamentais da razão sobre o qual se ergueu toda a metafísica vigente. O gesto radical de Nietzsche é reconhecer que os meios com os quais esse indivíduo conhece o mundo já são falsos enquanto premissas e, por isso, tudo o que cria é também falsidade. Com isso o filósofo delata o engano do *ser* ao tempo em que só reconhece o devir.

É essa concepção heraclítica de devir que se faz capital para a crítica esboçada por Nietzsche aos conceitos categoriais tidos por mera falsificação. O devir nega qualquer processo de individualização enquanto “significação *objetiva*” e não enquanto “fenômeno”. Cada coisa tal como aparece no mundo dos fenômenos não é mais do que um movimento do devir, um *quantum*, um núcleo de organização provisória do grande fluxo. A crença na existência de um *eu* torna-se um manto que obscurece o olhar sobre o mundo. E a capacidade racional de pensamento é o motivo da falsificação e do embuste que tem levado o humano às ficções e aos ideais, inclusive a respeito de si mesmo. Em outras palavras, o ego é uma mera falsificação gramatical.

O indivíduo, enquanto se apresenta como vontade de poder, vigora como junção do declínio e da exuberância providos por Ártemis, a deusa heraclítica. O humano que surge é o do arco retesado. O da luz que deriva da atividade dinâmica, desse abrir e fechar, ir e vir, criar e destruir, dizer e ocultar, encobrir e desvelar - arco e lira nas mãos lunares da irmã gêmea de Apolo; jogo de opostos que representa a possibilidade do *surgimento* da força, figura da exteriorização que leva à existência de todos os seres como um e outro - ao mesmo tempo - hirtos no ambiente do provisório, esse rincão do vago e do elusivo.

“Quantas pessoas sabem observar? E, entre as poucas que sabem – quantas observam a si mesmas?”, pergunta Nietzsche no início do parágrafo 335 de *A Gaia Ciência*. Heráclito é o protótipo do indivíduo que investiga a si mesmo. Ao tratar do pré-socrático, Nietzsche relata a experiência do filósofo grego quando, ao ver a si mesmo, o que ele vê o toma por inteiro porque aí sua sabedoria se revela pela capacidade de vislumbrar as conexões plurais e caóticas presentes em si mesmo como *parte* do *devenir*. Ainda que, nesse texto, o protótipo da análise seja ainda a metafísica intuitiva do artista, já ali a visão do *cosmos* leva Heráclito à visão de si mesmo como fenômeno cósmico, fato destacado com obstinação por Nietzsche nessa obra. A filosofia afirmativa do pré-socrático está baseada a um tempo no “conhecimento” de si e na busca do equilíbrio (no que o filósofo se aproxima das máximas delficas “*Conhece-te a ti mesmo*” e “*Nada em excesso*”). Mas essas máximas somente podem ser entendidas a partir do alcance da verdadeira sabedoria (a concepção da inexistência do *ser*). A busca de Heráclito por si mesmo (fr. 101) ou por seu caráter próprio (o *dáimon* do fr. 119), ou mesmo a sua insistência pela obediência à lei (fr. 249), só podem ser entendidas como concordância com o *devenir* que faz e caracteriza o mundo e ao mesmo tempo faz e caracteriza o próprio indivíduo (a alma mesmo é descrita como feita de fogo e assim deve ser mantida; *cf.* fr. 36, 118, 117 e 45). Essa relação de interdependência e interconexão entre o indivíduo e o mundo (e não, como o fez Platão ou mesmo os idealistas e transcendentalistas posteriormente) é a base da concepção ética de Heráclito e pode ser apontada como o principal eco heraclítico na filosofia nietzscheana.

O destaque dado por Nietzsche a esse aspecto da filosofia de Heráclito o contrapõe à tradição que interpretara o grego como um filósofo da natureza, equiparando o seu *fogo* à *água* de Tales e ao *ar* de Anaximandro. Obviamente o princípio da natureza está presente no pensamento heraclítico, mas ele representa a característica de todo o devenida que se desenrola na fluidez, no curso circular de todas as coisas: “Porém, enquanto os milesianos e, de modo ainda mais rigoroso, o seu opositor Parmênides procuram uma intuição objetiva do Ser e dissolvem o mundo humano na imagem da natureza, em Heráclito o *coração humano* [grifo meu] constitui o centro emocional e apaixonado para onde convergem os raios de todas as forças da natureza” (JAEGGER, 2001, p. 223). Ou seja, o centro gravitacional da filosofia heraclítica detectado por Nietzsche é o coração humano em sua condição de interdependência e submersão no acontecer cósmico e é nele que Nietzsche

lobriga os impulsos conflitantes. O ser humano ligado ao mundo é parte do jogo perspectivo que se reconhece também a si a partir e como perspectiva. Todas as atitudes humanas seriam efeitos do grande *devenir* oculto no jogo dos contrários.

É aí que se encontra o cerne da filosofia heraclítica revelada nesse oráculo: “investiguei-me a mim mesmo” (fr. 101). Seu pensamento, marca a volta da filosofia sobre o humano e pode ser caracterizado como uma antropologia filosófica, em relação às filosofias anteriores. E talvez se caracterize como a primeira grande “intuição” sobre o humano, em toda a sua arcana profundidade. Por isso, o seu *Logos* não é, como em Parmênides, um “pensamento conceitual”: nele o pensamento está intimamente ligado à vida, a palavra está vinculada à ação – o *Logos* a um princípio artístico. Para Nietzsche, essa perspectiva é a expressão da transposição dos limites do sujeito por relativizar a importância da consciência (*pequena razão*) e representar um saber trágico ligado à *grande razão*.

Nesse movimento, o “eu interno” desvelado como *devenir*, apresenta-se como máscara (superfície e aparência) e procede do desvelamento do mundo segundo a mesma constituição, negando a existência do ser em geral e afirmando unicamente o *devenir* de todas as coisas. O saber, a palavra, o indivíduo que a diz e os objetos ditos formam uma mesma e múltipla complexidade de sentidos, num movimento indeterminável e instável, continuamente renovado e vivamente espontâneo, carregado de contradições e mudanças. E já que nem a inteligência isolada pode captar a verdade, nem a verdade existe como algo fixo, então só o diálogo múltiplice e as várias relações pode colaborar para que cada indivíduo *se torne aquilo que ele é*.

2.4.2 *Wie man wird, was man ist: a conquista de si mesmo*

Pelas considerações precedentes, nota-se como se deve interpretar a frase que dá subtítulo ao livro autobiográfico de Nietzsche: “como se chega a ser o que se é”. Essa assertiva pode ser considerada um dos dísticos principais da filosofia nietzscheana, já que desde muito cedo e de forma transversal em sua obra podemos encontrar inúmeras citações a esse respeito. Em uma carta ao seu amigo Erwin Rohde, datada de 03 de novembro de 1867 (KSB 2, p. 57) Nietzsche já expressa sua preocupação com essa ideia de tornar-se o que se é, inspirado (perante uma pequena alteração) pelas “solenes palavras” dóricas do poeta grego

Píndaro, lido por Nietzsche desde os dias escolares de Pforta, em suas Odes: “*genoi´ hoios essi mathon* [aprenda a ser o que você é]” (PÍNDARO, 2006)²⁰⁴.

Num fragmento de outubro-dezembro de 1876 a concepção de que cada indivíduo deve se “tornar aquilo que é”, aparece com força, associada à ideia de indivíduos fortes e privilegiados que continuam sendo a maioria – o que denota o seu sentido como crítica da gregariedade: “Torna-te aquele que és’: esse é um grito que *sempre* é permitido apenas para poucos homens, e que continua sendo supérfluo para poucos dentre eles²⁰⁵” (KSA 8, 19 [40], p. 340).

Como expressão de um *tornar-se* e não de um *ser*, a enigmática assertiva *Wie man wird, was man ist* só pode ser compreendida a partir da experiência heraclítica também presente na terceira *Consideração Extemporânea*, que expressa a necessidade de afastamento da massa porque ela arranca de cada indivíduo a possibilidade de ser si mesmo (cf. Co. Ext., 1). “*Sei du selbst*” é a expressão precisa da experiência vivida pelo filósofo de Éfeso em sua solidão recuperada também no parágrafo 270 da *Gaia Ciência*: “O que diz sua consciência? – ‘Torne-se aquilo que você é’²⁰⁶. Ou antes, no § 366 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*: “as naturezas ativas e exitosas não agem segundo a máxima ‘conhece-te a ti mesmo’, mas como se tivessem como ordem: ‘queira-te a ti mesmo, assim *torne-se* a ti mesmo”. Tarefa constante que o destino teria dado aos ativos enquanto os “inativos e contemplativos” enganam-se ao pensarem que alcançaram de uma vez por todas, de forma definitiva, aquilo que são.

Na série de poemas que abrem *A Gaia Ciência*, intitulados *Brincadeira, astúcia e vingança*, podemos ler no número 7: “*Vademecum – Vadetecum!* Atraem-lhe meu jeito e minha língua,/ Você me segue, vem atrás de mim?! Siga apenas a si mesmo fielmente: -/ Assim me seguirá – com vagar! com vagar!” Nietzsche explicita, portanto, nessa passagem, a missão de seu “discípulo”: para segui-lo (*vademecum*) o melhor é que cada um siga apenas a si mesmo

²⁰⁴ Píndaro faz parte dos poetas gregos lidos por Nietzsche desde 1869, como demonstram as várias citações anotadas em fragmentos póstumos desse período e dos primeiros anos de 1870; as reiteradas citações feitas n’ *O Nascimento da Tragédia*; no elogio-quase-lamento aos gregos no parágrafo 261 de *Humano, Demasiado Humano*; além da referência se encontrar no primeiro parágrafo do *Anticristo*, ligada à crítica à noção moderna de felicidade e ao convite inicial do texto: “Olhem-nos nos olhos.” As *Odes* também estão ligadas à produção dos *Ditirambos Dionisíacos*, de 1883.

²⁰⁵ “Junge Leute klagen oft, dass sie keine Erfahrungen gemacht haben, während sie gerade daran leiden, zu viele gemacht zu haben: es ist der Gipfel der modernen Gedankenlosigkeit.”

²⁰⁶ A mesma concepção aparece em GC, 335 e ZA, IV, I.

(*vadete cum*), seja fiel apenas a si mesmo, já que essa é a atitude esperada do indivíduo forte. Em outra passagem (GC, 99) essa mesma ideia reaparece: inspirado por um verso retirado *d'Os sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe, acrescentado à segunda edição, de 1775, como epígrafe à última parte do romance, Nietzsche escreve, no fragmento em que critica Wagner abertamente por seu “ódio à ciência” e à vida e apresenta a fórmula oposta, de um amor a si como afirmação da vida – aquilo que ele não vislumbra em Wagner, o símbolo da doença da cultura: (...) essa vida que grita para cada um de nós: “Seja um homem e não siga a mim – mas a si próprio! A si próprio!”. Também nossa vida deve ter razão frente a nós mesmos! Também nós devemos crescer e medrar a partir de nós mesmos, livres e sem medo, em inocente amor de si!”

Os indivíduos do devir são os únicos capazes de retomar a experiência heraclítica do reconhecimento de si mesmo: “Eu me busco a mim mesmo”²⁰⁷, expressa Heráclito no fragmento 101. O que busca em si mesmo Heráclito não é o encontro de um “eu” enquanto investigação psicológica da alma humana. O que o pensador de Éfeso buscaria senão a própria investigação que reconhece em si não a autoconsciência como segurança que permite o relacionamento subjetivo com o mundo (essa relação psicológica do humano consigo mesmo é tida por Heidegger como um fenômeno tipicamente moderno), mas a efetivação do *devir*? A tradução do fragmento de Heráclito não comporta o sentido porque acomoda apenas uma concepção moderna totalmente desconhecida nos primórdios do pensamento grego, justamente a noção de um *ego*. O que Heráclito buscou em si mesmo não foi a singularidade e a particularidade de um ser que se reconhece como isolado de todos os outros. “O pensador buscou a si mesmo como indivíduo humano. Ele se buscou como homem a caminho da questão: a que pertence o homem, como homem? Qual é o lugar do homem em meio aos entes; de onde se determina a localidade do lugar humano?” (HEIDEGGER, 1998, p. 321). Concorda-se nesse ponto com Heidegger porque a busca heraclítica não é uma busca interior no sentido psicológico, mas justamente o contrário: trata-se de uma busca para fora, para o exterior, pelo aspecto, pelo ambiente que o faz quem é. Ele não se reconhece a não ser assim, não como um *ser* dado e pronto, mas se fazendo e a-se-fazer: “A psicologia deve supor, já de antemão, que o seu objeto está dado,

²⁰⁷ Cf. também “é dado a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar” (frag. 116)

que o lugar de sua essência está constituído, ou que é indiferente no âmbito do questionamento psicológico”, afirma Heidegger. Não é esse, em absoluto, o interesse de Heráclito. Esse “conhecer a si mesmo”, também presente no fragmento 116, é uma busca pelo “recolhimento” do humano no traço primordial da vida (a “coletividade originária”), o qual não pode ser captado como conceito²⁰⁸.

É este propriamente o sentido buscado por Nietzsche (*was man ist*). O que Nietzsche busca em si é também a negação desta psicologia subjetiva. O que ele pratica como psicologia é a re-abertura para o sentido originário da pergunta sobre o humano enquanto indivíduo, em seu sentido de pertença ao mundo e constante e ininterrupta relação. Aquele que se faz no jogo do devir, que se quer a si mesmo e cada vez mais e em cujo horizonte se prenuncia a condição humana não como essência racional, mas como característica marcada pela vontade de poder: é no jogo das forças característico da vontade de poder que o humano nietzscheano deve ser buscado, pois é aí que ele se apresenta para si mesmo não como “o animal que se constata em sua essência metafísica” como quer Heidegger (1998, p. 235), mas como aquele que se reconhece sem essência, no sentido de lobrigar a si como submetido ao devir, fazendo-se e a-se-fazer a um tempo. O próprio mascarado.

Observa-se, portanto, como a experiência de Heráclito, descrita por Nietzsche de forma tão entusiasmada na *Filosofia na Idade Trágica dos gregos* se constitui como a base primeira do pensamento sobre o mundo e sobre a condição humana. Resgatando esse pensamento nos termos da vontade de poder, o filósofo alemão anula a possibilidade de estabelecimento da noção de um sujeito: se cada coisa é a soma de seus efeitos, então cada ser humano é a soma dos efeitos advindos das relações estabelecidas com os outros seres humanos e com todos os demais seres do mundo, no campo histórico da viagem (*cf.* OS, 223). É isso o que ganha expressão, ademais, na *Genealogia da moral*: “Não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM, I, 13). Não há um sujeito que pensa e um sujeito que faz: ambos são o mesmo (uma falsificação) revelado na ação que caracteriza o devir. É isso o que se busca quando se pretende alcançar/conquistar a si mesmo.

²⁰⁸ Heidegger defende que a interpretação de logos como conceito não pode ser feita em Heráclito, senão tardiamente apenas com Platão.

O “eu” não é algo que está escondido por detrás de uma ação, mas algo que só poderia ser pensado como criação no processo de interpretação de características reveladas nos impulsos revelados na própria ação. O pensamento como uma esfera isolada e anterior à ação é uma ficção que cria o “eu” como um artigo de fé estável, mote da articulação das massas sociais, já que o ambiente gregário se alimenta dessa ficção e com ela nivela as possibilidades de apresentação dos indivíduos, tornando-os “cognoscíveis”, previsíveis e revelados numa certa estabilidade e unidade pessoal fundadora da noção de igualdade. Nota-se assim, de que forma a crítica à noção de *eu* e de *sujeito* é eficaz no sentido de destituir a moralidade de seu fundamento principal, qual seja, a noção de igualdade: ao mostrar de que forma a ideia de um *eu* fixo não passa de uma ficção, Nietzsche destrói a base lapidar da noção de igualdade.

Presumíveis e pretensamente permanentes, os indivíduos dão lugar ao “homem” em sentido genérico e são resultado dos processos educacionais que comunicam a cada membro do rebanho aquilo que ele é, ao tempo em que, com isso, retira-lhe a própria possibilidade de criar-se a si mesmo. É o domínio do “dever ser” que interrompe a fluidez do “devir” que é também um tornar-se, um *se tornar aquilo que se é*. Por isso Heráclito se contrapôs como máscara, ao domínio da massa. Contra ela Nietzsche esboça os critérios de uma “nova humanidade”, formada por homens “novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos” (GC, 335). Pode-se afirmar que toda a “composição sinfônica” de *Assim Falou Zaratustra* reitera a tarefa heraclítica de criar-se a si mesmo: quem deseja ser o que é, são os homens capazes de suportar o devir com alegria. Essa é a retidão exigida dos grandes homens, ao preço alto de se tornarem indesejáveis aos olhos da massa moralizada seguidora da moral da compaixão.

Como tarefa dos grandes homens, *chegar a ser o que se é* implicaria o reconhecimento de que aquilo que é no momento presente não passaria de uma falsificação e de um mero esboço fraco da intensidade de apresentação, já que cada indivíduo carrega em si uma realidade aberta pelas várias possibilidades do jogo de *Aion*. O *tornar-se o que se é* deve ser entendido como “atualização” (ato e não potência; ação e não reação; tempo presente e não passado), ou seja, como força agindo, exteriorizando-se no determinado momento de sua captura. Nesse sentido *tornar-se o que se é* não passaria de um jogo de Nietzsche para a afirmação do que é criado no presente do devir – nem previamente dado e nem posteriormente

projetado. Esse “eu”, como afirma NEHAMAS (2002, p. 210) não é nem a “plasmação de capacidades inertes” e nem o “desmascaramento de algo que já está aí”. Permanecem as máscaras depois das afirmações porque não há possibilidades prévias e estáticas concernentes às coisas e às pessoas. Elas só “são” como forças em movimento de se fazer, seres tornando-se, como se revela pelo verbo alemão *Werden*, também usada para “devir”: um tornar-se. O devir é a própria instância instauradora da realidade e não o ser, como algo antecipado e estático. O devir engendra como provisoriedade e articulação de relações que se estabelecem não como pressupostos ideais, mas como exterioridade real.

Essa capacidade de reconhecer-se como parte do jogo do devir e de se autoafirmar é o que distingue e transparece a nobreza de um ser humano: “o que mede a nobreza de um homem não é o poder exercido sobre outro homem, sobre organizações ou estruturas institucionais; o que mede a nobreza de um homem é, antes, o poder pelo qual ele modela e amolda um tipo humano, o poder de sua própria dignidade, sua própria distinção, sua própria diferença, o poder de fazer de sua própria vida algo distinto” (LINGIS, 1998, p. 164). É assim que alguém se torna uma obra de arte. Em outras palavras, o que distingue um indivíduo é o poder por ele estabelecido sobre si mesmo, o que requer a conquista de si. Isso explica a insistência de Nietzsche sobre a questão do “domínio de si”, da “conquista de si”, de “tornar-se o que se é”, fazendo de si mesmo um experimento. Um processo que começa com a solidão e se efetiva nas relações que contribuem para o crescimento de sua força. Enquanto o sentimento característico dos fracos é o rancor que lhes induz à impotência e ao enfraquecimento do poder, o indivíduo forte que se conquistou a si mesmo tem como característica a afirmação do poder sobre si. Rancorosos e enfraquecidos os fracos não suportam a si mesmos e por isso, negam-se e desprezam-se (e, como foi visto, só por isso amam-se de um amor piedoso que é antes comiseração que amor) e não são capazes de estabelecer relações saudáveis. Neles a amizade, por exemplo, se transforma num jogo possessivo de apropriações e tentativas de assimilação. Vivem aterrorizados frente ao devir e escondidos sob a pretensa segurança dos conceitos. Introversos em sua culpa, vivem o pânico de si mesmos. E tentam compensar a sua impotência com o sentimento de vingança. Esse é o sentimento de nojo do homem consigo mesmo que, segundo Nietzsche toma conta da Europa, o sentimento de negação e fuga de si mesmo, ao invés de conquista de si:

Onde se poderia escapar a ele, àquele olhar velado que nos deixa uma profunda tristeza, àquele olhar voltado para trás do homem deformado na origem, que revela como tal homem fala consigo mesmo – àquele olhar que é um suspiro! “Quisera ser alguma outra pessoa” assim suspira esse olhar: “mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E, no entanto – *estou farto de mim!*” (GM, III, 14).

Por isso, desse terreno de negatividade interior, o mundo exterior só pode brotar como algo a ser negado, posto que é interpretado como horror e como castigo. Aquilo que o indivíduo sente a respeito de si mesmo é a premissa para o estabelecimento de sua interpretação do mundo. É isso o que Nietzsche explicita na continuação do mesmo parágrafo de *Para a genealogia da moral*:

Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofrendores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*.

O indivíduo de Nietzsche e o mundo no qual ele se acha jogado e jogando, são marcados pela instabilidade e pela inconstância. Essa é a porta aberta pelo artista e pela criança a todos os seres para a renovação perpétua, pelo constante devir que nega, por conseguinte, qualquer previsibilidade de pensamento, qualquer verdade absoluta e duradoura, qualquer fonte de segurança conceitual. Isso se dá a tal ponto de transformar alguma sensação de segurança e equilíbrio em algo falso, posto que não passaria de um artefato criado para estabelecer bases seguras aos que temem a mudança.

O ser negado por Nietzsche não é o ser a-histórico, a-temporal e estático da ontologia. Isso significa que não se autoriza qualquer pretensão de usar a expressão nietzscheana *Wie man wird, was man ist* como tradução de um desejo de estabelecer uma identidade ou unidade elementar de qualquer indivíduo ou coisa. A inconstância do devir possibilita o alcance de si mesmo apenas como multiplicidade. Qualquer unidade só pode ser entendida como multiplicidade, como organização provisória disso que é múltiplo e que, apenas pelo mecanismo da interpretação, poderia se tornar uno. Só assim o sujeito pode ser entendido e admitido: como uma invenção que admite diversos atributos, o que se contrapõe ao conceito mesmo de sujeito, ou seja, a admissão da hipótese do sujeito uno e indivisível pressuporia uma

instância ou entidade fora da vida para a avaliação superior, o que também não ocorre em Nietzsche.

Mas o que torna múltiplo esse indivíduo? Desde sua constituição, o ser humano é caracterizado por atos, pensamentos e desejos. Esses só podem ser entendidos como formulações de forças (na perspectiva da vontade de poder) e, portanto, nas relações efetivadas na sua constituição. Segundo Nietzsche esses movimentos são impossíveis de serem dissociados entre si, de outros atos, de outros indivíduos ou mesmo de outros pensamentos, desejos ou ações. A força que cria o “eu” é ao mesmo tempo sua forma e seu conteúdo: é impossível separar a força e o objeto resultado da força porque a força só é força exteriorizando-se. A fluidez relacional é a única possibilidade para compreensão de um “eu” e das suas expressões no pensamento e na vontade, algo impossível de ser isolado e de se tornar independente de todas as relações (de distanciamento e aproximação) as quais se formam e se misturam nas vivências. O pensamento e a vontade, em outras palavras, não podem ser tomados como “episódios distintos daquilo que encarnam” (NEHAMAS, 2002, p. 214). Qualquer tentativa de separar o conteúdo do pensamento do ato mesmo de pensar enquanto as qualidades desse conteúdo, levaria necessariamente ao fracasso, posto que é impossível estabelecer as regras dos atos mentais de forma independente desses conteúdos. É isso o que pretende a fé no sujeito e é isso que a torna inviável e lesiva à vida. Para Nietzsche aquilo que se chama de pensamento é um movimento de força mental indissociável de seu conteúdo. Talvez isso explique porque sua própria filosofia se deixa manchar de sangue, ou seja, está carregada da intensidade de vida de seu criador. Para Nietzsche pensar algo é sempre parte constitutiva do ato mesmo de pensar: é impossível pensar sem que seja em algo.

A posição de Nietzsche está delimitada pelo fato de que nenhuma vontade pode existir a não ser como vontade de si mesma, a não ser ao preço de transformá-la numa mera ficção. O próprio pensamento é um “fluxo contínuo” e não algo isolado e individual:

Nossa imprecisa observação habitual toma um grupo de fenômenos como um e o chama um fato: entre este e outro fato pensa que haja um espaço vazio, *isola* todo o resto. Mas em verdade todo nosso atuar e conhecer não é nenhuma sucessão de fatos e intervalos vazios, senão um fluxo contínuo. Então a crença na liberdade da vontade é precisamente incompatível com a representação de uma fluência contínua, uniforme, indivisa, indivisível: pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; é um *atomismo* no

domínio do querer e do conhecer. Precisamente do mesmo modo que entendemos inexatamente de caracteres, assim fazemos com os fatos: falamos de caracteres idênticos, de fatos idênticos: *não há nem um nem outro.* (AS, 11)

Nada pode ser separado e ou isolado como idêntico porque tudo está submetido ao jogo do devir, o que implica a compreensão da existência como marcada pela complexidade e pelo afluência da sensação, do pensamento e da busca de domínio. Essas três instâncias formam a realidade de forma integral e absolutamente indissociáveis. Significaria dizer que todos os atos de um indivíduo (e assim também um caráter individual) não são mais do que um fluxo de relações e condições que ele estabelece com as outras forças ao seu redor, às quais ele se encontra altercado. O comportamento e as ações que formam esse indivíduo são *sequelas* dessas relações tangíveis no horizonte complexo de cada um, sobre o qual quase nada se pode delimitar racionalmente, posto que apenas uma ínfima parte delas nos chega à consciência, esse lugar modesto alçado a residência nobre e inabalável da própria identidade humana. Essa consciência fraca e diminuta é incapaz de captar a complexidade da existência e inábil para coligir em totalidade os aspectos variantes e contraditórios das experiências vividas. Qualquer noção de causa e efeito, ação ou reação (exemplos dessa tentativa de isolar os fatos da existência e os caracteres dos indivíduos), não são nada mais do que limitadas representações do jogo complexo da vida, desvinculados dos indivíduos e dos processos como a sugerir uma independência mendaz e lesiva ao fenômeno mesmo da vida.

Ora, tornar-se o outro através da anulação de si é o mecanismo fundante, identificado por Nietzsche na moral da compaixão a qual, a partir do amor altruísta, pretende negar a individualidade e particularidade de cada indivíduo em função da sua subsunção na multidão gregária através da partilha e da simpatia provocada pela dor. Tendo como premissa o experimento da solidão, a amizade faz ver na afirmação de si mesmo (uma espécie de egoísmo saudável), o antídoto contra o gregarismo e o altruísmo por reconhecer que não há nenhuma unidade individual porque o próprio indivíduo, assim como todas as coisas, só se efetiva enquanto relação, ou seja, pelos efeitos de outros indivíduos e do mundo em geral. Isso porque, como evoca o fragmento 2 [85], de 1885-1886 (KSA 12, p. 104), “as propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras ‘coisas’: se abstrairmos as

outras ‘coisas’, uma coisa deixa de ter propriedades, ou seja, *não há uma coisa sem as outras*, o que significa que não há uma ‘coisa em si’²⁰⁹. Assim, também não há um indivíduo a não ser pelas relações que ele estabelece com os outros. Eis o significado da aparente tensão do projeto ético de Nietzsche: de um lado a afirmação de si é o critério da atividade relacional; de outro, não há relação sem que haja afirmação de si. Ora, o paradoxo é solucionado num mesmo movimento: tanto o indivíduo se afirma na relação de amizade quanto a relação se afirma a partir do indivíduo. Em outras palavras: enquanto as relações sociais em geral exigem que o indivíduo anule a si mesmo, fazendo com que ele seja enfraquecido e suas características vitais atrofiadas, a amizade é a única relação na qual essa energia é potencializada criteriosamente, já que sem isso não haveria sequer um “indivíduo”.

Como não há um indivíduo no sentido de uma unidade fixa, mas “*apenas como organização e conjunto*” (KSA 12, 2 [87], de 1885-1886, p. 104) ele representa também uma “forma de dominação que *significa* um único, mas que não é única”, ou seja, aparece como único apenas pela ação do poder que angaria sentidos momentâneos e provisórios. Assim também o outro com o qual o indivíduo se relaciona não aparece como único e fixo – sequer o “homem” em geral, afirma Nietzsche nesse mesmo fragmento, poderia reivindicar o poder de *saber* ou “*decidir* se isso ou aquilo é real” já que ele mesmo permanece desconhecido para si mesmo. O indivíduo e o outro são, em outras palavras, não mais do que acréscimos fictícios ficticiamente elaborados como “fermento para predicados diferentes”. Só na sua ação (que é sempre ação sobre outra ação, força em contraste com outra força) é que uma coisa e um indivíduo se apresentam de forma latente, destituídos de qualquer propriedade única. No fim, por erros de avaliação, “*tomamos a soma de suas propriedades x como causa da propriedade x: o que é completamente tolo e louco!*” Vale observar que no fim desse fragmento Nietzsche aproxima justamente o indivíduo e a coisa como resultados desse mesmo processo: “o sujeito’ ou a ‘coisa’”, escreve, para ressaltar que nem há “sujeito” que pensa a “coisa” e nem há “coisa” enquanto tal (KSA 12, 2 [87], de 1885-1886, p. 104).

Fica inviabilizada, assim, a noção mesma de um sujeito independente que age de forma livre: todas as ações são resultados dos prélios característicos à

²⁰⁹ “Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ‘Dinge’: denkt man andere ‘Dinge’ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften d.h. es giebt kein Ding ohne andere Dinge d.h. es giebt kein ‘Ding an sich’.”

própria existência. A força, a tensão, a resistência, a sequência dos atos... enfim, “cada coisa é a soma de seus efeitos”²¹⁰ (KSA 13, 14 [98], de 1888, p. 274) ou “uma soma de suas excitações sobre nós”²¹¹ (KSA 9, 10 [100], de 1880-1881, p. 437). E esse fato em nada contribui para a dissolução mesmo da ideia de realidade (*Realität*): “o fato de que uma coisa se dissolva numa soma de relações não prova nada contra a sua realidade”²¹² (KSA 9, 13 [11], de 1881, p. 620). A vontade de poder é o nome dado por Nietzsche a esse fluxo contínuo da vida e justamente por isso é vedada qualquer interpretação metafísica a seu respeito.

Cada coisa, como mera soma de seus efeitos, torna-se não mais do que um sintoma: cada coisa pensada, assim como cada coisa em geral não pode ser entendida a não ser como uma soma de impressões, qualidades e características por ela estabelecidas e efetivas. “Cada sujeito está constituído não simplesmente pelo fato de que pense, deseje ou atue, mas também, precisamente, pelo que pensa, deseja ou faz. E uma vez que aceitamos conteúdos, aceitamos conflitos. O que pensamos, desejamos e fazemos rara vez constitui uma amálgama coerente” (NEHAMAS, 2002, p. 215). Isso porque as forças que se exteriorizam são muitas vezes contraditórias, resistentes entre si e ao mesmo tempo incoerentes e desconexas, razão pela qual jamais poderiam gerar alguma entidade una, estável ou segura. Como se verá adiante, a amizade, enquanto espaço de relações, só pode ser compreendida nesse processo de entrecruzamento das contradições das forças.

Como falar em identidade de seres e indivíduos se eles são apenas constituições derivadas ao azar? É preciso lançar mão agora da preciosa noção de hierarquia para entender o que é unidade: deve-se entender essa unidade individual como necessária e não suficiente, como uma organização dessas forças de forma hierárquica. O corpo, mesmo o corpo político, é uma organização de várias partes em conflito e resistência (*cf.* ZA, I, 4). As partes, por dominarem, assumem o comando e passam a caracterizar um determinado indivíduo e a definir as suas ações. Portanto, além do jogo de identificação exterior do indivíduo como máscara, ocorre um jogo interno de estabelecimento das forças pelo comando. O pretense “eu” só pode ser entendido como o resultado dessa disputa interna e como expressão de uma força que se impõe e se converte na característica – provisória, já

²¹⁰ “Ein ‘Ding’ ist eine Summe seiner Wirkungen”.

²¹¹ “Eine Summe von Erregungen in uns”

²¹² “Daß ein Ding in eine Summe von Relationen sich auflöst, beweist nichts gegen seine Realität.”

que o jogo implica uma constante instabilidade nessa hierarquia - de um indivíduo. Como se trata de forças em contraste e sem qualquer perspectiva de coerência ou estabilidade, esses traços do “eu” se tornam variáveis e incompatíveis entre si e nas relações que estabelecem com os outros. Qualquer identidade de um indivíduo consigo mesmo ou por um outro, pode sofrer significativas alterações quanto à constituição e de acordo com os novos interesses que se interpõem no jogo. Por isso Nietzsche considera a busca pela coerência individual e da previsibilidade de cada um como característica dos homens fracos.

Toda a afirmação da vontade de poder é concebida pelo filósofo não como uma busca pela unidade em si mesma, mas antes, como resultado das relações que as coisas e seres estabeleceram com outras forças e poderes. Toda formulação de ser, portanto, só pode ser entendida como formulação de um poder, o qual só se faz na exteriorização e na relação com outros poderes e como resultado do jogo hierárquico dessas forças.

O estabelecimento da hierarquia e da liderança coloca o problema do critério: no caso da moralidade, o critério passa a sofrer uma avaliação. Nietzsche quer estar além desse juízo, e estabelecer o critério da vida e da fluidez que a caracteriza, já que dentro de um mesmo indivíduo existem várias forças concorrentes pelo papel de liderança. Como avaliar esse traço característico a não ser afirmando a sua legitimidade dentro do jogo da vida e se perguntando, em seguida se ele contribui para a intensificação da força de criar-se a si mesmo ou o contrário, leva ao definhamento da vida?

Tornar-se o que se é passa a ser a abertura para as possibilidades da vida, num presente contínuo do devir em relação ao que se *foi* e aberto às possibilidades instauradas no agora em relação ao vir-a-ser. O que se é só pode ser entendido sob esse critério heraclítico de um olhar justo em relação ao passado e vibrante em relação ao futuro. Por isso, o “eu” para Nietzsche não pode ser entendido a não ser a partir das conexões e relações que balizam os acontecimentos, rupturas, continuidades e passagens que marcam o fenômeno da vida e fazem de si mesmo uma personagem, uma máscara. O “eu” assim entendido, implica o reconhecimento corporal e a negação dos dualismos que marcaram a antropologia ocidental. “Dizes ‘eu’ e estás orgulhoso dessa palavra”, ironiza Zaratustra (*Dos desprezadores do corpo*) afirmando que o corpo não *diz* o “eu”, mas *o faz*, ou seja, que a instância “eu”, *alma* e *sujeito* são meras *sequelas* do corpo, essa *grande razão*.

O “eu” feito pelo corpo está ao mesmo tempo ocultado e iludido por detrás da máscara, mas nela também liberado e dissolvido na catártica tarefa de esconder-se a si mesmo para então, justamente, revelar-se completamente. O “eu” se torna um ser em meio ao não-ser²¹³, um velar e desvelar, confundido nas cercanias do próprio destino existencial e abrigado sob o imenso e caótico mundo da fluidez de sentidos. É esse, inclusive, o confessado “eu” *nietzscheano* apresentado no primeiro parágrafo do Prefácio de 1886 ao volume II de *Humano, Demasiado Humano*: “Meus escritos não falam mais que de minhas vitórias: ‘eu’ estou neles com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus* [meu próprio eu, eu mesmo] e ainda, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum* [meu eu mais íntimo]”. Não mais um “eu” em condição de essência, mas de relação com as suas vivências e “viagens”. Um “eu” histórico, não cultuado como expressão superlativa de sua manifestação “pós”-moderna no fenômeno do individualismo.

Vivenciado e construído a partir da história e do corpo, esse “eu” se revela não como *essência*, mas como *máscara*. Ela leva à dúvida a respeito das grandes verdades, mote para o desvendamento crítico que revela “uma caverna por detrás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” (BM, 289). O que se reconhece com esse método é que toda filosofia é uma “fachada” e ela mesmo uma máscara que tenta ofuscar o fato de ser justamente aquilo que toda filosofia é: uma interpretação. Os homens nobres (no § 289 descritos como os eremitas, ou seja, os homens da solidão) são os que usam as palavras como máscara e reconhecem essa atividade como legítima. Seu “eu” também se desvela como tal, porque não passa de uma palavra para algo que não pode ser dito.

A máscara é um símbolo da hermenêutica (disciplina da qual Nietzsche pode ser citado como um dos precursores) porque ela traduz uma realidade sem fundamento e sem essência, um culto à aparência e à superfície de todas as coisas. Ao mesmo tempo em que Nietzsche faz ver que tudo é máscara, aclamando antiplatonicamente o mundo das aparências para desintegrar o dualismo corpo-

²¹³ Cf. HERÁCLITO, Frag. 49. (Col. Os Pensadores): “Descemos e não descemos num mesmo rio, nós mesmos somos e não somos”. A expressão heraclitiana refere-se à instabilidade do que é e ao mero equilíbrio momentâneo de forças opostas que possibilitam que algo seja aquilo que é. Qualquer ideia de estabilidade só poderá ser compreendida, nesse sentido, como resultado do próprio movimento de mudança característico da vida e da natureza como um todo.

alma, seu procedimento também revela que todas as verdades e as suas traduções conceituais não passam de máscaras. O “eu” também é entendido como parte desse jogo de mascaramento cuja manifestação alcança seu ápice nas relações sociais e na moralidade que os transpassa. O “eu” que se revela é o “eu” da ambiguidade promovida pelo esconder da identidade do portador e pela anulação completa de sua unidade. E assim, o próprio “eu” se torna uma obra-de-arte.

2.4.3 O indivíduo como obra de arte

A desagregação dos impulsos e sua desorganização dentro de um indivíduo, na medida em que ele se submete aos juízos exteriores e não a si mesmo, levam ao adoecimento e enfraquecimento da vontade, tornado-a débil. Esse processo conduz à dissolução da provisória organização de forças que se estabelece para que um indivíduo possa ser reconhecido como tal – resultado de uma diminuição momentânea das tensões dentro de um número máximo de forças. “Avistar essas forças e fraquezas” e dar-lhes desenhos artísticos (GC, 290) é a tarefa dos grandes homens, os que dão a si mesmos os contornos com alegrias, deixando-se render pelos “constrangimentos do estilo”. Nos fracos, entretanto, isso não ocorre: eles que não são “nada senhores de si”, vivem insatisfeitos e inconformados e nisso promovem o enfraquecimento:

Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios. (GC, 290)

Em outras palavras, aquele que colhe todas as tendências contraditórias e, ao invés de dominá-las, tenta convertê-las em forças unificadas e unificantes (unidade como negação da multiplicidade) acaba levando ao adoecimento da vontade. Esse seria, para Nietzsche, nesse momento de ruptura com o antigo amigo, o exemplo de Wagner. O seu antípoda exemplo seria Goethe, aquele que criou a si mesmo, que “não se descolou da vida, ele se inseriu nela; ele não se desanimou e tomou tanto quanto possível para si, sobre si, em si. (...) Ele disciplinou-se para a completude, ele *criou a si mesmo...* (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 49). Goethe é o exemplo do indivíduo que se faz uma obra de arte porque “controlava a si mesmo e

venerava a si mesmo”. Essa é a fórmula do criador, que também é representada pela máscara de Dioniso: “eu a batizei com o nome de Dioniso” - assim encerra Nietzsche esse parágrafo.

Em *Aurora*, § 548, lê-se:

E, assim, o mais belo continue a se dar na escuridão, afundando, apenas nascido, na noite eterna – ou seja, o espetáculo daquela força que um gênio não emprega *em obras*, mas *em si como obra*, isto é, na sua própria domaçaõ, na depuraçaõ de sua fantasia, na escolha e ordenaçãõ do afluxo de tarefas e ideias.

Ou seja, a força de alguém está na capacidade de criar-se a si mesmo. Essa conquista de si se dá pela via artística, como criação. Ela é o contrário da “fuga de si” (título do parágrafo seguinte, de número 549, de *Aurora*). Os fracos, escreve Nietzsche, “esses homens de convulsões intelectuais, impacientes e sombrios consigo mesmos”, eles “anseiam pela dissolução num ‘fora de si’; se, com tal sede, o indivíduo é cristão, ele objetiva dissolver-se em Deus, ‘tornar-se um com Ele’”. A fé, tradução agostiniana do amor a Deus, é um exemplo (usado por Nietzsche nessa passagem) para explicar a necessidade de fuga de si mesmo.

Criar-se a si mesmo tornando-se uma obra de arte passa a ser um exercício de desenvolvimento da capacidade de impor certo acordo sobre o desequilíbrio provocado pela multiplicidade de forças que se lançam sobre o indivíduo e o procedimento (ou mesmo o antídoto) contra uma completa derrocada frente ao sentimento existencial provocado pelo crepúsculo do sujeito. Na moral da compaixão, segundo Nietzsche, o indivíduo não é considerado a partir dessa característica artística, porque na pregação do altruísmo e na radical condenação do egoísmo se manifesta uma “divisão do ser” e um “sacrifício” de si mesmo em função de um outro, fazendo com que “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum* [aquele que não se pode dividir sem que perca a essência], mas como *dividuum* [o que é composto e não possui característica individual].” (HH I, 57). A moral é um processo de *décadence* da vontade como desorganização das forças que formam provisoriamente aquilo que se chama de “homem”.

É assim que o ser humano se torna um jardineiro de si mesmo, na medida em que aprende a lidar (e não simplesmente a negar) com esses impulsos: “Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos

sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa lata” (A, 560).

É importante notar a íntima relação entre fisiologia, psicologia e ética articuladas em torno do conceito de *décadence*: o “homem” decadente é aquele que não impõe sobre si mesmo as forças de criação. A noção de *décadence*, ligada à desagregação e a certa desordem na hierarquia da vida é um dos conceitos mais ricos e mais frequentes na crítica de Nietzsche à cultura ocidental. O termo foi colhido por Nietzsche, a partir de 1883, na obra de Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine*. Para o autor francês, o conceito está ligado à desagregação dos instintos artísticos e à desorganização social, mote da análise de um período do século XIX analisado nessa obra. Literalmente é assim que Bourget define o conceito de *décadence* - texto citado por Nietzsche no parágrafo 7 do *Caso Wagner*.

se designa voluntariamente o estado de uma sociedade que produz um demasiado número de indivíduos próprios ao trabalho da vida comum. Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, ela se organiza em uma federação de organismos menores, que se organizam eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e, para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é preciso que as células que os compõem funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam igualmente de subordinar sua energia ao organismo total e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto. O organismo social não escapa a essa lei. Ele entra em *décadence* assim que a vida individual é exagerada sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a *décadence* desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de *décadence* é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. Os exemplos abundam na literatura atual, corroborando essa hipótese e justificando essa analogia. (BOURGET, 1993, p. 14)

O termo *decadence* (*sic*) foi usado pela primeira vez por Nietzsche no final de 1876 ao verão de 1877 (KSA 8, 23 [140], p. 453), a partir da crítica de Nietzsche ao *Dom Quixote*, de Cervantes, tido pelo filósofo como representação da “*décadence* da cultura espanhola”. Assim, se é correto afirmar que o termo é usado desde muito cedo por Nietzsche (e talvez isso remeta à historiografia, a partir do uso

do conceito como móvel de análise da história do ocidente²¹⁴), é verdade também que ele adquire amplexidade enquanto conceito apenas no último período de sua produção, justamente ligado à reflexão tardia sobre o rompimento com Richard Wagner.

A obra *Nietzsche contra Wagner, dossiê de um psicólogo* (parte constituinte de *O Caso Wagner*) é um ajuntamento de trechos e aforismos de várias outras obras nietzscheanas, escritas entre os últimos anos da década de 1870 e o início da década de 1880. Nessa obra é curioso notar que não há nenhuma citação do conceito de *décadence*: malgrado o título faça referência à análise psicológica, método herdado de Bourget, a ausência comprova justamente a defluência da leitura dos *Essais* de Bourget na formulação do conceito a partir do final dos anos 1880. Resta claro que os reflexos dessa influência são sentidos, mormente na teorização do primeiro opúsculo, *O Caso Wagner*, quando Nietzsche anuncia Wagner como o mais acabado representante da modernidade, e essa o mais acabado tempo da *décadence*: o caso Wagner permite “um diagnóstico da alma moderna” (CW, Epílogo) porque “Wagner resume a modernidade” (CW, Prólogo).

Nietzsche usa o termo numa perspectiva fisiológica e histórico-social, para nomear o período ocidental marcado pelo socratismo e pelo cristianismo e também, por isso, pelo movimento moderno (também identificado com a estética wagneriana²¹⁵). Sendo assim, não se trata de um *momento*, mas de um *processo* caracterizado pela negação – e, portanto, de niilismo, que é caracterizado pelo

²¹⁴ Conforme já mostramos em outro trabalho (*Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século*; 2008, p. 107-127) o uso da palavra *décadence* não é nenhuma novidade no cenário ocidental e talvez nenhuma outra remeta tão fortemente à caracterização da cultura latina quanto ela. Seus primeiros registros estão ligados à queda do Império Romano, provocado pela anarquia militar que tomou conta de seu exército. A etimologia da palavra revela que ela tem expressão no latim *cadere* (cair) e no francês *déchéance* (degradação). Esse teor está presente nos discursos de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), principalmente no *O tempora, O mores* (“que tempos os nossos, e que costumes”). Montesquieu também faz uso desse conceito para analisar os motivos da queda do Império, entre as quais estaria certo multiculturalismo, a desorganização econômica e a contestação das leis. Depois de Bourget e de Nietzsche, o termo ainda fora usado nesse sentido histórico por Spengler, no consagrado estudo sobre o fracasso da civilização ocidental, *O declínio do ocidente*, cuja influência se estende de Thomas Mann e Emil Cioran e Martin Heidegger. Nietzsche, ao se associar ao conceito de Paul Bourget, recorre a uma tradição antiga de interpretação da *décadence* como um fenômeno ocidental, tanto do ponto de vista histórico quanto literário, revelador de um processo de declínio provocado pela desorganização hierárquica das forças.

²¹⁵ “Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’, em termos morais – estendendo à teoria política, ‘direitos iguais para todos’” (CW, 1, 7)

filósofo como a “lógica da *décadence*” (KSA 13, 14 [86], de 1888, p. 264). Um processo de negação e de adoecimento em que a vida sofre de uma desorganização generalizada, tal como se apresenta em termos artísticos no drama wagneriano: “a vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas menores formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento *ou* inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, postiço, um artefato” (CW, 1, 7). Essa negação das forças interiores logo se reproduz na esfera dos valores como negação do *devoir* e imposição de uma interpretação pretensamente hegemônica, a qual carrega em seu bojo a “negação da vida” (AC, 7) como manifestação a mais infausta.

As afirmações de Nietzsche a respeito da arte de Wagner partem de uma constatação: a arte decadente do músico é uma consequência das “calamidades fisiológicas” - traduzidas pela expressão “*histerismo* enquanto música” (CW, 7) - as quais são características do “homem” Wagner, ele mesmo tido como um “comediante”, no sentido de um “homem” não artístico no qual age uma personalidade desintegrada, sem nenhuma força organizativa interna consistente. *Décadent* Wagner é o “mestre do hipnotismo” (CW, 8), um “sedutor em grande estilo”, aquele que vestiu a música com o instinto niilista (budista) e lisonjeou o cristianismo e todas as demais manifestações da *décadence* (cf. CW, Pós-escrito). Por isso, o primeiro movimento da *décadence* é a negação de si mesmo: “desvencilhar-se de si mesmo” (CW, Epílogo) passa a ser a característica geral desse sentimento que faz com que o indivíduo se perca de si mesmo no todo caótico, sem ter capacidade de *criar-se* a si mesmo. Essa negação de si mesmo é similar ao rompimento da organização hierárquica do todo em função de igualar as partes. É isso o que faz o “homem” *Wagner um doente* que faz uma *música doente*: ele não é sadio o bastante para fazer uma música *sã* (CW, 5): “*Wagner est une névrose*”, “o artista moderno *par excellence*, o Cagliostro da modernidade”.

Segundo Nietzsche o “homem”-doente transforma a música numa mera “retórica teatral” (CW, 8) por introduzir racionalidade demais (principalmente a partir do desenvolvimento de um *motivo* ou *tema* – o *Leitmotiv*, tido como elemento estrutural na ópera wagneriana, muitas vezes ligado a outra característica romântica, o nacionalismo) e intuição de menos. Wagner teme em si mesmo os impulsos criativos que caracterizam o fluxo da vida e, por uma incapacidade fisiológica de

conviver com os próprios instintos e ao mesmo tempo, por falta do instinto musical, ele treslouca a música em sinal de expressão, carregada de ideias e de sugestões, aumentando “desmesuradamente a capacidade de expressão da música” (CW 8) para que ela dissesse em artifícios mil aquilo que ele era incapaz de fazê-la dizer por si mesmo.

Assim é que a falta de senso artístico do “homem” Wagner consigo mesmo faz dele mais um “ator” do que um músico, um “homem” da mentira e da histeria. Sua obra é a exteriorização da sua fraqueza e desorganização interna. Ao anunciar um capítulo do *Caso Wagner* nunca escrito, o qual chamaria de “Estética da fisiologia”, Nietzsche afirma a intensa ligação da crise fisiológica do artista Wagner como causa da degenerescência da arte wagneriana: a intenção de Nietzsche seria “mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente uma forma de histerismo)” (CW, 7). O “defeito fisiológico” da “instabilidade da sua ótica” seria um exemplo de como esses *defeitos* progridem até uma completa “crise do gosto”. É isso o que faz dele um “*perfeito*, um típico *décadent*” e não um artista como Goethe havia sido apontado, por exemplo. É esse instinto *décadent* que passa a produzir música em busca do “efeito” que encante e enfeite as multidões modernas. Esse “latifundiário do som” (CW, 8) revela uma arte e uma moral da *décadence* porque antes a sua fisiologia e psicologia são *décadents*.

É isso o que Nietzsche expressa em *Ecce Homo*, ao apontar o processo de moralidade como resultado de um processo interior de invenção de um *eu* ao qual se proibiu os instintos e impulsos e, assim, ao proibir, a moral deixa desorganizados e produz a *décadence* como efeito do medo de dominar:

Ensinou-se a desprezar os instintos primordiais da vida; inventou-se enganadoramente uma ‘alma’, um ‘espírito’, para se desonrar o corpo; ensinou-se a divisar no pressuposto da vida, na sexualidade, algo de impuro; procurou-se na mais profunda necessidade de crescimento, no *forte* amor de si (- a palavra já em si é insultuosa) o princípio mau; e, pelo contrário, no sinal típico da decadência e da contradição dos instintos, no ‘interesse’, na perda da base de apoio, na ‘despersonalização’ e ‘no amor ao próximo’ (- raiva pelo próximo!), vê-se o *mais alto* valor, que digo?, o *valor em si!*... Como? Estaria a própria humanidade em *décadence*? Sempre o esteve? – Certo é que se lhes *ensinaram* apenas valores de *décadence* como valores supremos. (EH, *Por que sou um destino*, 7).

Como processo, a *décadence* não deve e não pode ser evitada: “o fenômeno da *décadence* é tão necessário como qualquer elevação e avanço da vida: não está

a nosso alcance *suprimi-lo*²¹⁶ (KSA, 13, 14 [75], de 1888, p. 255). Isto significa que ela deve ser considerada como um movimento necessário que revela a própria fragilidade, já que, operando a inversão dos valores e dando “honras morais” (BM, 201) aos preceitos úteis ao rebanho e nefastos à vida - listados por Nietzsche como: “o espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão” (BM, 199) - ela também deixa transparecer a necessidade da transvaloração desses valores, tal é o anúncio de Nietzsche como horizonte de seu projeto filosófico.

A música de Wagner se torna, assim um narcótico para a dor dos homens doentes que o cercam em busca de lenitivo: o “homem”-Wagner-doente reúne e oferece a sua arte como remédio para o “homem”-moderno-decadente, também ele incapaz de lidar com esses impulsos artísticos proibidos pela moral. Como não consegue derrotá-los e não implementa nenhuma estratégia de domínio, essas forças se desorganizam e passam a gerar frustração, medo e doença: “anelam por Wagner como se fora um narcótico – esquecem-se de si, livram-se de si por um instante...” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 3).

Todas essas forças somam-se em pensamentos, desejos e ações para tornar este *si mesmo* e alcançar aquilo que se é. Esse ajuntamento de forças, pensamentos e vontades é o que forma cada *eu*, como uma fusão mais ou menos coerente e provisória, sempre passível de novas mudanças. Fazendo-se em suas próprias ações, como resultado do que fora no passado, esse *eu* não pode ser aceito como algo finalmente alcançado, mas apenas como obra de arte. *Tornar-se o que se é*, é um *slogan* artístico de afirmação da ausência de meta e de gozo com o devir, porque o processo artístico é radicalmente anti-teleológico. Como a própria vida é caracterizada por Nietzsche como devir constante, então estar vivo é estar jogado nesse emaranhado criativo de fazer-se e desfazer-se constantemente.

Tornar-se o que se é implica suportar o devir como característica artística da vida (a sabedoria trágica) expressa na metáfora da árvore que lança suas raízes para o fundo em constante transformação, mas que se abre para alto sob o risco dos raios e trovões, nesse constante ir para o alto, nesse ininterrupto gesto de elevar-se às alturas, reconhecendo isso como uma “fatalidade”:

²¹⁶ “Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand sie *abzuschaffen*.”

Somos confundidos com outros – nós mesmos crescemos, mudamos continuamente, largamos a velha casca, trocamos de pele a cada primavera, tornamo-nos cada vez mais jovens, mais futuros, mais elevados, mais fortes, impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade – no mal - , enquanto abraçamos cada vez mais carinhosamente e mais amplamente o céu, absorvendo cada vez mais avidamente a sua luz com todos os nossos ramos e folhas. Crescemos como árvores – algo difícil de entender, como toda a vida! (GC, 371)

Agregar em si mesmo todos os pensamentos, vontades e ações que brotam desordenadamente como os galhos de uma árvore, nas relações atrituosas que se estabelecem no mundo da vida é a capacidade do humano artístico. Esse humano é passível de diferentes interpretações, tornando-se não um ser previsível, mas justamente, contraditório. Conviver com essa flexibilidade, aceitar-se como tal, é o resultado desse alcance de “hábitos breves” (GC, 295) que fazem parte da constituição do indivíduo. Essas práticas lacônicas que fazem sentido e explicam provisoriamente, dando alegria intensa até que sejam substituídos por algo novo. Essa é a situação dos homens artísticos, aqueles que odeiam o duradouro: “odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que os hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única.” (GC, 295). Moradas fixas, empregos diurnos, relações demoradas, saúde estável... tudo isso não impõe risco nenhum e por isso torna a vida insípida e fecha as portas para a realização da vontade. Esses são desejos dos homens medíocres, não dos homens artísticos.

O “eu” *artístico* é o que capta a visão trágica do mundo e com ela tem acesso à verdade do devir, tão-próximo da experiência heraclítica. Se há algum culto à genialidade em Nietzsche ele se dá na perspectiva da afirmação dessa intuição da verdade sobre o mundo e sua transformação em atividade artística, aquela que produz interpretações. O indivíduo nietzscheano está, portanto, estendido de forma ambígua entre o criador e o não-criador, aquele que inventa e aquele que repete, aquele que comanda e aquele que obedece.

Como criador de si mesmo, ele adquire uma tarefa cósmica, como aquele que “vê” a situação do mundo e capta a sua característica originária. Se na primeira fase do pensamento de Nietzsche encontramos a imagem do “homem” como um ser metafísico universal captando a essência cósmica do mundo (representação do

gênio, contraposto à crítica cultural esboçada por Nietzsche nesse momento, principalmente na segunda e na terceira *Extemporânea*), nesse segundo período de sua obra, o filósofo retoma a noção de criador para expressar o contraponto do forte ao fraco. O que faz a grandeza do primeiro é sua capacidade de abertura para o jogo do devir que o torna ao mesmo tempo o que “vê” e o que “vive” no mundo como obra-de-arte e torna toda a vida um fazer artístico interpretativo.

Do experimentador chega-se ao criador. A característica do criador é que ele aceita a noção de tempo como devir com alegria e seu pertencer ao mundo é visto como uma dádiva e não um castigo. Por isso ele é o que ri com sua própria finitude: submetido ao tempo, ele se descobre como partícipe de todas as coisas que morrem. Esse é o princípio básico da pertença ao mundo da vida: nada mais expressivo para entender o que vive do que justamente a ideia da morte – é porque morre, porque se descobre como ser finito, que o humano se reconhece como participante do reino da vida e idêntico a ele e nele se vê capaz de autossuperação e ultrapassamento. Se Deus representava a eternidade e estava elevado para além do tempo, para onde também os homens eram conduzidos, a sua morte evoca a morte do próprio humano e de todos os outros seres vivos. O que morre, vive conjuntamente e, portanto, participa da mesma energia originária do devir (que é, sobretudo, a união da criação e da destruição, antagonismos tantas vezes recusados por Nietzsche). É com essa verdade que lida o criador (ZA, VI, 125), em sua tarefa de autossuperação em torno das possibilidades da existência. Submetido e partícipe do jogo temporal do devir, o criador se torna o menino do jogo heraclítico. Ao desaparecerem os idealismos e as substâncias extramundanas o humano se reconhece como idêntico à terra, à qual deve fidelidade. Reintegrado à terra e a si mesmo o criador redime a instância terrena e corporal, antes desvalorizada como secundária e agora afirmada como única instância da existência. Dizer que todos os seres vivos e todas as coisas existentes são iguais em sua pertença à terra é dizer que elas são iguais em sua dessemelhança, já que são todos consequência dessa energia primeira, aparência e formas de existência derivadas da terra, da qual todas as coisas aparecem, vêm-a-ser, revelam-se. A terra é a *poiesis*, o princípio criador, não apenas um elemento material, mas sobretudo o princípio mesmo donde surgem todas as coisas, o movimento de produção e reprodução do múltiplo, o próprio poder criador, portanto (cf. FINK, 1989, p. 91). Por isso só o criador pode captar, por sua proximidade, o sentido exato de sua pertença.

O contrário do criador é o espírito da vingança e da igualdade (representados por Nietzsche nos movimentos históricos da Revolução Francesa, socialismo, democracia e cristianismo). Isso porque o criador é o que vê a desigualdade, a hierarquia e a nobreza. A igualdade é a vontade de poder dos fracos, que buscam em sua mediocridade a redenção do seu fracasso frente à trágica experiência da vida. O criador é aquele que afirma a vida, que quer separar-se, ser mais. Assim, a vontade de poder é a característica máxima da vida criadora e ao pensar o humano como criador, Nietzsche novamente se volta à avaliação da vida como um todo: tudo é vontade de poder.

Essa é a tarefa anunciada como necessária superação do homem: o “homem” assim como é entendido até então, precisa ser superado. Na segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*, no capítulo intitulado “*Do superar a si mesmo*”, Nietzsche associa a vontade de poder à autossuperação: trata de criticar a tentativa de captar o tempo do devir através do pensamento, dos conceitos. Fica evidente a partir da leitura desse texto, a conexão entre uma visão cósmica e humana da vontade de poder. O criador é o que se supera (“Vê”, disse, ‘eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*’) porque está integrado de forma afirmativa à vida mesma, que tem como característica a vontade de ascensão e de crescimento – atividade sempre aberta: “Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único de que ela não quer prescindir” (Z, *Do superar a si mesmo*). Luta constante, antagonismo de forças, disputas, vontade de domínio, vontade de poder. Esse movimento não é condição para alcance de um lugar fixo para o desfrute de alguma estabilidade de caráter²¹⁷, que se estabelece no jogo de *Aion*: “Em verdade eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos”. O criador, afinal, é apresentado como aquele que descobriu as raízes mais profundas de todos os valores, em suas contrariedades: “Assim, o mais alto mal faz parte do mais alto bem: mas é este o criador”. “Que se despedace o que há para

²¹⁷ Como, por exemplo pretende, segundo a interpretação de Nietzsche, a vontade de viver schopenhaueriana: “o que existe, como poderia ainda querer existência!” (ZA, *Do superar a si mesmo*). Ou seja, no caso da vontade de viver existe uma finalidade que, ao ser alcançada, distende o movimento de busca e cria satisfação; a vontade de poder, como característica da vida, não tem finalidade.

despedaçar”, grita o profeta do eterno retorno [*ewige Wiederkumf*²¹⁸], porque “há muitas casas por construir”.

2.5 AMIZADE, UM JOGO DE MÁSCARAS

Por prescindir do conceito de “sujeito” e de “eu” nos termos apresentados até aqui, nota-se como Nietzsche, ao projetar uma ética da amizade se contrapõe ao discurso tradicional que afiança a amizade como um sentimento baseado na reciprocidade e correspondência entre os indivíduos. Em *Assim falou Zaratustra* (*Prólogo*, 4), o autor explicita esta impossibilidade de reciprocidade na amizade mostrando que a troca intercambiável exige sujeitos iguais, algo impossível, já que os amigos são reconhecidos como profundamente diferentes e desiguais – tanto em relação a si mesmos quanto em relação aos demais: não é possível encontrar reciprocidade porque a amizade, sendo um afeto, é caracterizada pela desmedida e pela falta de parâmetro para qualquer avaliação de grau ou equilíbrio e o próprio “homem” não passa de uma “transição”, um “ocaso”, um “poente”, uma “ponte” e não uma “meta”. Ao declarar o seu amor, Zaratustra o faz aos que se reconhecem como tal, provisórios em direção ao além-do-humano (algo ainda a se fazer) e não aos seres fixados (a imagem do “homem”).

Para Nietzsche, como não há um *ser* do “homem” afixado enquanto característica universal ou mesmo individual, a amizade deve ser pensada desde a assimetria e não da reciprocidade, ainda que ela implique doação e entrega. Sendo ela uma relação assimétrica, aquele que dá não sabe a medida do que faz e com isso quebra as regras da reciprocidade. A doação deixa de ser símbolo de compaixão, para se tornar símbolo de abundância e riqueza. Nietzsche, assim, se opõe tanto à noção aristotélica de equilíbrio e medida como requisitos da virtude,

²¹⁸ A expressão em alemão tem um caráter religioso, já que *Wiederkumft* remete a regresso, voltar de novo, ou seja, a uma “segunda vinda” de Jesus, segundo a crença católica expressa, principalmente nos textos do Apóstolo Paulo. Mas para falar de regresso como “volta atrás” Nietzsche recorre a outra palavra alemã, *Rückkehr*, como ocorre em HH I, 109 e A, 298, entre outros. Assim, o eterno retorno seria uma “eterna Segunda vinda”, ou seja, algo estreitamente contrário à noção de história no sentido cristão, que remete à segunda vinda de Cristo como uma meta que colocaria fim à história, no sentido de uma redenção final. Essa meta, enquanto finalidade, passou a ser a noção principal do processo de vivências, um aprisionamento do tempo presente a esse futuro metafísico, com a consequente condenação do passado como culpa a ser redimida no futuro. Nietzsche expressa esse conceito como uma eterna segunda vinda, ou seja, como contraposição à meta: não há fim da história já que tudo é fatalidade, acaso, Aion... O eterno retorno é a expressão da ausência de um “deus no qual desaguar” (GC 287), ou no qual fazer desaguar todas as ações humanas. Agora o que vale é o que está intrínseco a essas vivências humanas.

quanto ao cálculo e às estimativas de troca e comércio da amizade marcadamente modernos. Ao contrário, guiada pelo interesse e pelo egoísmo, ela implica diálogo e comunhão de interesses na gratuidade e na abundância de dois personagens que se encontram na magnificência e riqueza de si mesmos. E é assim que ela se torna uma partilha de semelhanças entre personagens que se reconhecem não como identidades, mas, sendo máscaras, como iguais no processo de experimentação daquilo que cada um é no movimento presente, o único tempo do *devenir* que lhes possibilita o encontro. Por isso, não se pode confundi-la com solidariedade e companheirismo (o companheiro é o membro de um mesmo grupo – o que o liga não é algo que esteja nele, mas no grupo; esses são os representantes típicos do rebanho e da gregriedade) ou mesmo com coleguismo (ligado ao ambiente pretensamente virtuoso do mundo do trabalho, tema largamente criticado por Nietzsche).

Aceitar uma amizade entre sujeitos seria aceitar a existência de um “ponto estável externo” (KSA 11, 40 [20], de 1885, p. 637), dependente de uma referência metafísica criadora da órbita da consciência, perpetradora do sujeito pensante (a razão depende da existência do sujeito pensante porque se manifesta nele) e, conseqüentemente, engendradora das noções de *verdade* e *falsidade*, *realidade* e *irrealidade*, *essência* e *aparência*, *causa* e *efeito*: “no fundo já é a própria crença em causa e efeito, em *conditio* e *conditionatum* apenas um caso individual da primeira e mais genérica crença, da nossa crença inicial em sujeito e predicado”²¹⁹ (KSA 12, 4 [8], de 1886-1887, p. 181).

Como foi exposto anteriormente, produzido como conceito, o sujeito não passa de “uma coisa como todas as demais: uma simplificação para designar como tal a *força* que propõe, inventa, pensa, diferenciando-se do próprio supor, inventar, pensar mesmo”²²⁰ (KSA 12, 2 [152], de 1885-1886, p. 141). Como conceito, a noção de sujeito é algo vivo e se acaso fosse admitido na relação de amizade, faria desta um sistema prisional de indivíduos previsíveis e opacos. Ao invés da anemia de relações predispostas antecipadamente a partir de ideais metafísicos, o modelo de amizade proposto por Nietzsche está próximo do jogo criativo que faz do próprio

²¹⁹ “(...) ja im Grunde ist selbst schon der Glaube an Ursache und Wirkung, an *conditio* und *conditionatum* nur ein Einzelfall des ersten und allgemeinen Glaubens, unsres Urglaubens an Subjekt und Prädikat”.

²²⁰ “Ein ‘Ding’, wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die Kraft, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschiede von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst.”

humano uma obra de arte.

Provém claro porque “a amizade pode ser considerada como uma das metáforas com as quais Nietzsche se refere à temática da constituição da subjetividade” (CRAGNOLINI, p. 2), já que, reconhecida no jogo de amor e ódio, prazer e desprazer, conforto e disputa, segurança e justa, risco e cuidado, perigo e denodo, igualdade e diferença, etc., ela revela a constituição de personagens avessos à tradicional composição dos sujeitos e se torna espaço privilegiado para entender a ideia de *relação*, a qual supõe que nos constituímos no entrecruzamento das forças, neste nós-outros que provém de toda assimilação apropriadora. Ao contrário de um sujeito fundado em sua interioridade, de forma vertical, seja pela consciência racional seja pela revelação divina, ou mesmo de “alguém” constituído a partir do reconhecimento da vontade metafísica, Nietzsche estabelece o parâmetro da articulação e do entrecruzamento de vivências e experiências, contatos e frequentações entre personagens completamente disformes porque provisórios. Aí o indivíduo se constitui como experiência de conjugações várias e múltiplas, intersecção de forças e interrupção de sentidos que só podem ocorrer no constante jogo entre um *eu* e um *outro* ficcionais. Não há mais sujeito e objeto, mas relações integradoras de pertença e abertura, formadas nas roturas e interstícios deixados como marcas que possibilitam um entendimento sobre a constituição daquilo que Nietzsche mesmo anuncia como o *si mesmo*, tão bem representado pela noção de máscara, a qual, por não esconder nenhum “rosto verdadeiro” encobre o que já se mostra encoberto, inaugura e possibilita o fingimento, nega a verdade como critério das relações e confunde a intimidade com a distância, formulando as alternativas de um jogo constante de riscos e perigos, oscilações e tensões frequentes e constituintes, enfim, a “superação alegre dos antagonismos e não a sua supressão” (OS, 75)²²¹.

Retira-se, assim, da amizade, qualquer missão de tornar mais virtuoso o indivíduo humano nos moldes inventados pela moral socrático-cristã: como não há um requisito suprasensível que bosqueje previamente a imagem do amigo enquanto

²²¹ Ver entre os Ditirambos de Dioniso o texto *Entre Aves de Rapina*: “Jüngst noch der Einsiedler [grifo meu] ohne Gott,/ der Zweisiedler [grifo meu] mit dem Teufel,/ der scharlachne Prinz jedes Übermuths!” ... (Ainda há pouco o eremita sem Deus, convivendo com o Demônio, escarlate príncipe de toda altivez!...) O texto aponta para a experiência da solidão justamente na perspectiva de um ser duplicado: Zaratustra, em todo este poema, é apresentado como um “duplo em si mesmo”, a um tempo o que se conhece a si e o que se perde de si: “duplo no próprio saber,/ entre cem espelhos,/ falso ante si mesmo, / entre cem recordações/ incerto (...)” .

sujeito racional, desmantela-se a ilusão da liberdade de ação e, em consequência, a condenação e a culpa do indivíduo pelo fato de ele “ser o que é” (GM, I, 13). Na amizade, buscar *ser o que se é* deixa de ser uma tentativa de melhoramento e domesticação, fuga ou purificação (em busca de um ideal que o indivíduo *deveria ser*), para ser um exercício constante de confusão [*Verwechselung*] entre a intimidade e o distanciamento de devenientes submetidos ao jogo de forças característico da vontade de poder. Para Nietzsche, qualquer tentativa de *correção* do ser humano tem como resultado o seu enfraquecimento e adoecimento. Amizade é antes de tudo aceitação da singularidade de cada indivíduo e de sua entrega à fluidez da efetividade, através do *amor fati*²²², como tirocínio da grande saúde. Esse jogo de forças instaura dominações e nega o processo de homogeneização frequentemente associado a relações inter-pessoais que impõem uma adequação do “eu” ao “tu”. Não há adequação porque este tipo de amizade implica justamente a aceitação da vontade de poder como divisa e motor das relações.

Além desse personagem enfraquecido porque fiel de um conceito vazio de “sujeito”, outra característica nociva do valor moral da igualdade diz respeito ao processo por ela implementado de anulação do desigual como indesejável. Esse sentido está exposto na citação do louco no fragmento 125 de *A Gaia Ciência*: a figura do louco é justamente o não-igual e do indesejado porque a notícia que ele porta é desestabilizadora e perigosa. Taxado como louco, ele passa a ser indesejado não porque de fato ele seja um “homem perturbado”, mas porque a notícia que ele anuncia é perturbadora da ordem moral vigente. Se a diferença implica riscos e perigos, a igualdade (figura dos homens do mercado) dá segurança no intercâmbio de subjetividades prefixadas. A loucura é a des-posseção de si mesmo, a completa e mais radical crítica ao sujeito moderno, a máscara de apresentação do além-do-humano. É a imagem daquele que não quer preservar-se a si mesmo, mas é capaz de desintegrar-se na constância do devir – contrário do proprietário e do “homem” do mercado, que quer proteger-se das intempéries por temer a derrocada de si mesmo. Os “homens” amados por Zaratustra não têm nada dos proprietários nobiliárquicos de bens ou honras (medidas pelo critério gregário da acedência e do consentimento geral), mas ao contrário, são estranhos de si mesmos

²²² EH, Porque sou tão esperto, 10: “que não se quer nada de outro modo, nem para adiante, nem para trás, em toda a eternidade”.

e desapropriados de seu próprio “eu”, totalmente avessos a qualquer tentativa de conservação de si como algo fixo:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-humano: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e não um *acabamento*. Eu só amo aqueles que sabem viver como que se extinguindo, porque são esses os que atravessam de um para outro lado. (ZA, Prólogo, § 4).

Os que se extinguem por não preferirem simplesmente se conservar, por trocarem a segurança do que é genérico pelo instável revelado pelo próprio, são os que se *tornam* (ou *se deixam tornar*) na passagem, pela recusa do arremate, que também é fenecimento. As ideias de um sujeito fixo e também de um “homem” moralizado se apresentam como nocivas aos novos valores baseados na afirmação da vida porque o que é fixo não atravessa de “um para outro lado”, ou seja, não se faz na passagem mas se avalia como meta e acabamento, portanto, como produto final, fim em si mesmo. Por essa tese Nietzsche se contrapõe ao antropocentrismo presente no socratismo e no cristianismo, além da própria modernidade kantiana, em cuja visão o “homem” é tido como fim, como parte do “Reino dos Fins”. Essas correntes da igualdade, para Nietzsche, acabaram impedindo a auto-superação do “homem” e interromperam o processo de elevação da cultura, mantendo a moral nas rédeas do que é pretensamente conhecido como similar, por medo do imprevisto e do desigual.

Está posto assim o tema fecundo da pluralidade de afetos que caracterizam a constituição oblíqua e transversal do indivíduo nietzscheano: aí o amor implica o ódio porque o filósofo se coloca em posição antagônica à visão cristã do amor ao próximo, o qual implica uma aproximação, assimilação e aceitação total do outro, enquanto na amizade nietzscheana requer também “desprezo e rechaço”.²²³ Qualquer união, por mais necessária que seja, está debelada pela vontade de poder e, como tal, submetida às rupturas e extrusões que constituem o fenômeno da vida. Se unidades se formam, é verdade também que elas estão sujeitas ao risco contínuo das desagregações, trazendo sempre novidades. O contrário seria a manutenção estática de relações frias e meramente convencionais, cheias de falsa cortesia e branda civilidade e que mais não fazem que impedir o crescimento e o

²²³ Cf. fragmento póstumo do verão de 1883 (KSA 10, 12 [1], p. 383).

fortalecimento da vida. Negar ou anular as rupturas e provisoriidades é negligenciar a possibilidade de crescimento do *outro* e de *si mesmo*, a partir de novas configurações de força e permanecer num diálogo de mortos, conforme se lê em OS, 242. É pela amizade que se constitui o terreno intermediário de uma momentânea segurança, antes de uma próxima evasão, de uma nova partida. Como tal, os amigos não podem ser considerados como garantidores da própria identidade ou mesmo como conservação de si, ao contrário, eles são justamente a prova de que o “eu” não pode ser visto a não ser como uma constante mudança e transformação. A amizade, ela mesma, só pode ser entendida como encontro temporário, o instante eterno que se deseja intenso e que faz de cada um, dois e nunca uno. O amigo é, antes de tudo o mascarado.

3 PRIMEIRO DISPOSITIVO DO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE: A LIBERDADE DO ESPÍRITO

O projeto nietzscheano de uma ética da amizade está amparado em dois dispositivos: a liberdade do espírito e a partilha da alegria. A noção de liberdade de espírito (tema desse capítulo²²⁴) encerra algumas das virtudes que dão corpo ao projeto nietzscheano de uma ética da amizade: a coragem do desprendimento, a simplicidade que possibilita o nomadismo do andarilho e a resistência do inimigo. Dessa forma, a efetividade desse projeto encontra n’*A Gaia Ciência* sua expressão sintetizada no anúncio de quatro virtudes cujo serviço possibilita uma interpretação do plano esboçado por Nietzsche para uma “moral do futuro”. A base desse esboço, cujo uso aqui se dará de forma didática, é a tentativa de recuperação do valor da amizade, contrapondo a cultura moderna à cultura grega, já que a primeira estaria marcada pelo ideal da compaixão e a segunda, pelo exercício da amizade. Essa afirmação não é apenas uma sinopse, mas uma composição que resulta da estratégia empreendida em torno dos argumentos de crítica à compaixão enquanto ideal vigente na moralidade, vindo a percutir nas mais variadas facetas da cultura. Como tal, ela reúne as características necessárias ao humano como indivíduo preparatório, aquele que “quer ajudar” sem “perder-se do *próprio* caminho e acudir ao próximo”:

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja necessidade²²⁵ compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança comum – os seus *amigos*: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: - eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres [*muthiger, aushaltender, einfacher, fröhlicher*]! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria [*die Mitfreude*]! (GC, 338)

Esse elucidativo parágrafo explicita os pontos-chaves que ajudam a compreender o projeto nietzscheano de uma ética da amizade: (1) só se ajuda aquele com o qual se partilha as mesmas vivências e esses são os amigos; (2) isso porque só se ajuda o outro como se ajuda a si mesmo, ou seja, só alguém com o qual se partilha as mesmas vivências é conhecido em suas dores e esperanças e então, o que se faz, está baseado naquilo que se faz a si mesmo, da forma como se

²²⁴ A partilha da alegria será tema do próximo capítulo.

²²⁵ Como fizemos a respeito do poema *Heraclitismus*, também aqui traduzimos *Noth* por necessidade e não por miséria.

deseja ajudar a si mesmo; (3) sendo assim, nota-se como essa partilha depende da afirmação de si mesmo; (4) ao outro se quer dar as virtudes que ajudam a fortalecer a vida, a incrementar as forças vitais; (5) essas virtudes são quatro: a coragem, a resistência, a simplicidade e a alegria; (6) elas são contrárias à moral da compaixão porque estão embasadas numa partilha da alegria (*Mitfreude*), enquanto aquela está erguida sobre a partilha da dor.

Como valor, as quatro virtudes apresentadas acima (coragem, resistência, simplicidade e alegria) servem de base para o projeto de uma ética da amizade e ao mesmo tempo são por ela promovidos, ou seja, por estarem nela embasadas, a amizade se apresenta como o espaço no qual elas são cultivadas.

Esse mesmo tom aparece em *Aurora*, 556, na qual se lê: “As quatro boas. – *Honestos* [*Redlich*] conosco mesmos e quem mais é nosso amigo; *valentes* [*tapfer*] contra o inimigo; *generosos* [*grossmüthig*] para com os vencidos; *cortesês* [*höflich*] – sempre: assim nos querem as quatro virtudes cardeais”. Com uma pequena variação, nota-se que Nietzsche recupera as mesmas virtudes: a retidão consigo mesmo aparece como a primeira delas, seguida pela coragem, a generosidade (que poderia ser aproximada à ideia de simplicidade, já que generoso é aquele que dá porque não precisa e porque não pretende manter posses) e cortesia, que torna leve (e alegre) todo ser humano.

É bom notar que a honestidade – ou retidão, como poderia ser melhor traduzida a expressão *Redlichkeit* - é tida por Nietzsche como uma virtude nova que ainda está “*em devir*”, já que nasce de uma coragem de afirmação de si mesmo que fora negada pela moralidade da compaixão, a qual, ao buscar a verdade (como autoconhecimento) acabou por se tornar um processo de obnubilação do próprio humano:

Nesse nível de veracidade [*Stufe der Wahrhaftigkeit*] acham-se ainda muitas pessoas de valor: sentindo-se desinteressadas, parece-lhes permitido não se preocupar muito com a verdade [*Wahrheit*]. Observe-se que a retidão [*Redlichkeit*] não aparece entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs: é uma das mais novas virtudes, ainda pouco amadurecida, frequentemente confundida e desconhecida, e que mal tem consciência de si – algo em devir, que podemos promover ou inibir, conforme entendemos. (A, 456)

Esses indivíduos da retidão são apresentados como os dignos de serem amigos, e aqueles de quem se deve aproximar, como Nietzsche explicita no § 482 de *Aurora*, intitulado *Procurar sua companhia*, no qual escreve:

Então procuramos demais, ao buscar a companhia de homens que se tornaram brandos, saborosos e nutritivos, como castanhas que foram postas e tiradas a tempo do fogo? Que pouco esperam da vida, tomando-a, isto sim, como um presente não merecido, que os pássaros e as abelhas lhes tivessem trazido? Que são orgulhosos demais para sentir-se recompensados? E sérios demais em sua paixão do conhecimento e da retidão, para ter tempo e solicitude para a fama? – Chamaremos tais homens de filósofos; e eles próprios acharão ainda um nome mais modesto (A, 482).

Esse nome mais modesto possivelmente possa ser simplesmente amigo - amigo do conhecimento, aquele que tem paixão pelo conhecimento e do qual se deve aproximar, dada a sua retidão para consigo, a sua leveza frente à vida, a sua simplicidade (a vida lhes deu tudo o que necessitam) e seu desprendimento frente aos outros, a sua recusa da fama e da aprovação dos demais. É a companhia desses espécimes virtuosos que Nietzsche anuncia como motivo de busca.

Ao se falar em virtude, entretanto, deve-se levar em conta que elas são, em Nietzsche, resultado da realização do jogo de forças que faz cada indivíduo no seio do *devoir*, compreendido como vontade de poder. Estão ligadas ao *pathos* de cada indivíduo e não ao *ethos* da prática moralizante. Como não há distinção entre um agente e a sua ação, não há também qualquer possibilidade de se falar, em termos nietzscheanos, em eficácia ou aptidão para agir por parte do ser humano ou mesmo a realização de sua natureza excelente, o que implicaria a retomada da versão grega que entendeu a *areté* como desabrochar das faculdades racionais em função da realização do bem moral e do melhoramento do indivíduo, tendo como critério a vida gregária. Não é esse o sentido dado por Nietzsche à noção de virtude: nem há nela qualquer noção de realização de alguma natureza humana, nem ela objetiva alguma noção pré-estabelecida de *bem* (em distinção do mal) e muito menos se poderia pensar numa busca da perfeição ou excelência do “homem” através do bom uso da razão. Nietzsche não pensa a virtude como guia da ação ou ordenamento do *pathos* pela via do *ethos*, muito menos na tradicional questão da sua aquisição e melhoramento. Para o filósofo, esse tipo de compreensão da moralidade não passa de uma inversão de perspectiva por parte dos *décadents*, aqueles que travestiram a sua fraqueza com a pomposa noção de virtude. Porque não souberam lidar com as forças antagônicas e ilógicas da natureza e de si mesmo, os arautos da moral da compaixão passaram a representar de forma absoluta e universal a ideia de bem - e também o seu contrário, a ideia de mal, derivada a partir da noção de vício.

Em sua fraqueza o “homem compassivo” busca uma redenção, através do ascetismo, fazendo com que o alcance da virtude represente um caminho para a obtenção da remissão do pecado e ascensão a uma realidade de sossego e felicidade da alma. Nietzsche critica esta perspectiva ao denunciar o engodo do pecado e da culpa como instrumentos utilizados pelo asceta para dominar e diminuir o indivíduo – os quais, portanto, não passam de uma mentira e dispensam o indivíduo da necessidade de redenção. Enquanto “o asceta faz da virtude uma necessidade” (GC, 76) já que, como pecador, ele necessita da virtude para se tornar bom, o indivíduo nobre abole esta noção e faz da virtude um caminho para a autoafirmação. A virtude não representa, a partir daí, nenhum caminho redentor, mas ao contrário, trata-se da capacidade de um indivíduo aceitar o jogo de forças característico da existência: virtude se torna a habilidade de dizer *sim* à vida, aceitando-a a partir de todos os seus pressupostos.

Nietzsche reconhece que a virtude não está na capacidade de anular o contraste e exterminar os instintos, afetos e paixões egoístas (como quiseram os arautos da compaixão), mas em *canalizá-los* para que sirvam ao fortalecimento da vida. Por outro lado, o projeto de uma ética da amizade não pleiteia uma entrega incondicional aos instintos e afetos, mas, através do reconhecimento de sua característica relacional (como jogo de forças e manifestação da própria vontade de poder no nível corporal não enquanto entes ou essências, mas enquanto eventos), estabelecer a possibilidade de expandir as forças e assim exercer influência e domínio sobre eles, preponderando sobre os impulsos que poderiam ser prejudiciais à vida – própria e de outrem. É preciso saber “usar” os instintos mais fortes para que a vida, valor do valores, seja intensificada. Negá-los é uma forma de mostrar fraqueza frente a eles – e é nisso precisamente que a moral da compaixão se torna uma moral negadora da vida: “A *intolerância da moral* é uma expressão da *fraqueza* do ser humano: ele teme a sua própria ‘imoralidade’, ele precisa *renegar* os seus instintos mais fortes, pois ainda não sabe usá-los...”²²⁶ (KSA 12, 10 [206], de 1887, p. 582).

É preciso, então, para bem compreender a noção de virtude distinguir entre *dominar* e *anular*: a capacidade de domínio dos instintos está ligada ao autodomínio,

²²⁶ “Die Intoleranz der Moral ist ein Ausdruck von der Schwäche des Menschen: er fürchtet sich vor seiner ‘Unmoralität’, er muß seine stärksten Triebe verneinen, weil er sie noch nicht zu benutzen weiß...”

do indivíduo que se torna forte pela sua constante capacidade de canalização de seus impulsos e não pela sua anulação. A moral da compaixão apequena o indivíduo com as suas pretensas “virtudes” porque estas tentam suplantar os instintos presentes no corpo em função da elevação da alma. Dividido, o indivíduo se torna doente porque, ao invés da virtude ajudá-lo a fortalecer a energia vital, ela tenta enfraquecê-la. O projeto de uma ética da amizade, ao contrário, pretende o resgate do sentido antropológico do *Mensch*, de tal forma que por ela o indivíduo saiba conviver, integrar e organizar os instintos, afetos e paixões, em operações de afirmação da riqueza de possibilidades que formam o fenômeno da vida. É a isso que Nietzsche chama de “falta de razão” necessária nas relações de amizade: “Às vezes, em nosso relacionamento com outra pessoa, o justo equilíbrio da amizade é restaurado se pomos em nosso prato da balança uma pitada de falta de razão.” (HH I, 305). Trata-se de um caminho pelo qual a vontade se torna legisladora e o humano (em sentido antropológico) passe a conquistar sua soberania frente à própria moral, para além do limite da consciência racional. Este exercício fortalece o corpo (a força se exterioriza sempre a partir da resistência que exige mais força) e abre caminho para o advento do *além-do-humano*:

O domínio sobre as paixões, *não* seu enfraquecimento ou extermínio! Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: ele é, porém, forte o suficiente, de modo que *faz* desses monstros seus animais domésticos... (KSA 13, 16 [7], de 1888, p. 485)²²⁷.

Quanto mais forte se tornar o indivíduo, mais liberdade poderá dar aos seus instintos e esta capacidade de exteriorização (liberdade) torna-se uma característica constituinte de sua força. Complementariamente, quanto mais liberdade der às suas paixões, mais forte se tornará com esse exercício. É justamente nesse sentido que se falará, portanto, de virtude em Nietzsche: como processo de afirmação da vida em sua plenitude, o que implica o reconhecimento da própria moralidade como abertura para o jogo de forças que também a caracteriza.

Por isso, as quatro virtudes elencadas no fragmento supracitado, de *A Gaia Ciência*, se caracterizam justamente por essa abertura ao jogo característico da

²²⁷ “Die Herrschaft über die Leidenschaften, *nicht* deren Schwächung oder Ausrottung! Je größer die Herren-Kraft unseres Willens ist, so viel mehr Freiheit darf den Leidenschaften gegeben werden. Der große Mensch ist groß durch den Freiheits-Spielraum seiner Begierden: er aber ist stark genug, daß er aus diesen Unthieren seine Hausthiere macht...”

vida: coragem, resistência, simplicidade e alegria são condições para, como se pretende mostrar nesse capítulo, o fortalecimento da energia vital em cada indivíduo – e é esse o critério para o seu estabelecimento enquanto virtude e para a elevação da amizade como sentimento supremo.

Constituindo-se como valor supremo de um projeto ético entendido como processo e criação de condições para o fortalecimento da vida, a amizade, será apresentada nesse capítulo a partir de três proposições basilares: (a) o amigo é associado ao espírito livre como o personagem do grande desprendimento requisitado peremptoriamente como parte do processo de construção de uma nova moral; (b) a amizade não busca nenhum ideal de permanência, ao contrário, está erguida sobre a perspectiva de um constante nomadismo que prescinde da opulência representada pela posse da verdade absoluta; (c) a amizade implica o reconhecimento da inimizade e do jogo de disputas que caracterizam a vida e as relações em geral. Assim, o amigo deve ser reconhecido como: o espírito livre, o andarilho e o inimigo. Ao espírito livre será associada, de forma didático-estratégica, a virtude da *coragem*; ao andarilho, a *simplicidade*; e ao inimigo, a *resistência*. A última das virtudes elencadas acima será tratada no último capítulo, dado que ela serve de remate das práticas virtuosas do indivíduo nobre.

Essa enumeração está amparada no valor doado por Nietzsche à amizade. Portanto, antes de se analisar as virtudes, faz-se necessário considerar a supremacia da amizade como valor soberano capaz de possibilitar (enquanto projeto) a ascensão de uma nova moralidade.

3.1 NOBREZA E RARIDADE: *EM HONRA DA AMIZADE*

Ao contrário do que se almejou na tradição pós-ciceroniana e mesmo pós-aristotélica, Nietzsche expõe a amizade como virtude suprema, não mais a partir de uma hiperbolização e generalização de um conceito tido como ideal e puro, ou mesmo de uma procura de íntima subjetividade entre dois seres ou espaço de prática dos valores requeridos pela vida em rebanho. Nietzsche se contrapõe à tradição dos discursos da amizade, aos quais interpõe a sua crítica radical por serem parte do processo de *décadence* instalado na cultura ocidental. A sua “teoria” da amizade está ligada ao diagnóstico da hegemonia da fraqueza e empobrecimento

da vida social entregando os indivíduos a uma monotonia que ganhou contornos de *civilidade*²²⁸ e a uma pusilanimidade social rotulada de virtude.

Como foi visto no segundo capítulo deste trabalho, Nietzsche está empenhado no resgate da noção de amizade contrapondo-a à fraterna igualdade entre os indivíduos, assim como identificada no *Prólogo* de *Assim Falou Zaratustra* (“Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais” [V]). É para a massa que ele leva a sua mensagem sem ser entendido, até descobrir que sua missão é “desgarrar muitos do rebanho” (IX) com o fim de formar uma sociedade de “companheiros” desgarrados: “o criador procura companheiros, não procura cadáveres, rebanhos, nem crentes; procura colaboradores que inscrevam valores novos ou tábuas novas” (IX). Esses são os amigos, em busca dos quais Zaratustra dirige o seu canto: “entoarei o meu cântico aos solitários e aos que se encontram juntos na solidão” (IX). É na solidão que o profeta, ele mesmo experimentado no ermo montanhoso, encontra os amigos que se distanciam da coletividade do rebanho para estabelecer as novas estimativas de valor. São esses que sofreram as “transformações” e ousam criar novos valores. Ora, “conquistar o direito de criar novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitoso. Para ele, isso é uma verdadeira rapina e próprio de um animal rapace” (ZA, I, *Das Três transformações*).

Essas assertivas, recorrentes em *Assim Falou Zaratustra*, nascem do diagnóstico de que a compaixão não passou de um erro moral cujo resultado é a negação do indivíduo e da vida como tal, como se viu no capítulo anterior. A partir dessa noção, a amizade aparece como um antídoto tanto à visão cristã do amor ao próximo quanto à *décadence* da modernidade. A amizade, em Nietzsche, se caracteriza pela rejeição dos valores da família e das instituições da época, todas representantes, no olhar do filósofo, do “filisteísmo cultural” (DS/Co. Ext. I, 2), marcado pela total carência de gosto artístico ou intelectual e pela ascensão dos interesses e aspirações da plebe. Opondo a cultura hodierna e a cultura grega (tal como se efetiva no texto *Nós filólogos*), Nietzsche resgata a importância da amizade na cultura helênica em contraposição à cultura moderna, baseada na igualdade e na fraternidade. Como entre os gregos, segundo Nietzsche, a amizade prescinde da metáfora consangüínea e da anulação do indivíduo porque implica justamente o

²²⁸ Termo usado a partir do século XVI para definir o tipo de comportamento ajustado e sancionado socialmente e que no século XVIII será substituído pelo termo civilização.

reconhecimento da pluralidade, da alteridade, da diferença e da hierarquia que deveriam brotar na vida social saudável e que, ao contrário, são amolgadas pelo ideal da compaixão.

Essa ideia de “restauração da cultura” a partir do cultivo de si promovido na amizade aparece em *Ecce Homo*, no qual o autor comenta a terceira e a quarta das *Considerações Extemporâneas*, quando ainda identificava em Schopenhauer e em Wagner dois tipos de indivíduos que cultivaram a si mesmos em contraposição aos valores culturais de sua época:

Na *terceira e quarta Extemporâneas*, enquanto indícios de um conceito *mais elevado* de cultura, do restabelecimento do conceito de “cultura”, opõem-se duas figuras do mais duro *egoísmo*, *autodisciplina*, tipos *extemporâneos par excellence*, cheios de soberano desprezo perante tudo o que à sua volta se chama “Reich”, “cultura”, “cristianismo”, “Bismarck”, “êxito” – Schopenhauer e Wagner ou, numa palavra, Nietzsche. (EH, *As considerações Extemporâneas*, 1)

Ao resumir “numa palavra, Nietzsche” os dois tipos, o filósofo alemão explicita o processo de amadurecimento de si mesmo pela doença representada por Schopenhauer e Wagner e sua descrição, como confessa mais adiante, no § 3 do mesmo escrito, não é mais do que uma tentativa de esboçar “dois tipos famosos e não de todo fixados” e no fundo, olhando a partir da distância do tempo, afirma Nietzsche: “não pretendo negar que, no fundo, apenas acerca de mim falam”. Ou seja, o ponto central é a possibilidade de experimentação consigo mesmo que esses escritos possibilitaram, já que esse “egoísmo” e “autodisciplina” são as características básicas da cultura.

Por isso, não se trata de usar a amizade para estabelecer a possibilidade de um vínculo de simpatia universal entre os indivíduos e povos ou mesmo de estabelecer baldrame aos ideais do humanismo corrente. Ao contrário, como valor supremo, a amizade está embasada sobre a noção de indivíduos solitários e na experimentação e conquista de si mesmo. “Existem demasiadas profundidades para todos os solitários. Por isso aspiram a um amigo e à sua altura” (ZA, I, *Do Amigo*): em sua solidão, o indivíduo necessita de amigos para partilhar a adquirida alegria consigo mesmo. A expressão “à sua altura” revela o sentido da amizade desejada: admirar no outro aquilo que se deseja para si mesmo, sendo o amigo um espelho, um reflexo das qualidades que se tem em si mesmo. O amigo seria aquele que ajudaria a ver a força própria do indivíduo. Mas é também aquele que impele à

disputa, à guerra: “se se quiser ter um amigo, é preciso também guerrear por ele; e para guerrear é mister poder ser inimigo”. O amigo esconde o inimigo, ele “deve ser uma seta”, um impulso, uma resistência que empurre para o alto, para o além-de-si-mesmo. Não cabe, portanto, na amizade, qualquer sentimento de compaixão, submissão ou tirania. Se alguém é escravo, diz Zaratustra, “não pode ser amigo”. Se alguém é tirano, “não pode ter amigos”. É preciso que haja certa “igualdade” (em sentido transfigurado) de forças para que as relações de amizade sejam possíveis: nem tirano e nem escravo, o amigo é o que se reconhece como “igual” no sentido de certa coincidência de forças vitais e formas de seu cultivo.

A ética da compaixão diluiu o sentido da amizade como mero entorpecimento em relação ao sofrimento e à incapacidade de se sentir só. Ao invés do amigo, o convite da moral compassiva passa a ser dirigido ao *próximo* e ao *inimigo*. No parágrafo 216 de *Além de Bem e mal* Nietzsche ironiza o sentido desse amor aos inimigos, dando-lhe uma acepção de dissimulado desprezo. O próximo obliterou o amigo: se a amizade é característica dos fortes, a compaixão é o seu contrário, a característica dos que se sentem iguais na fraqueza e não na força. O amigo é o que desconhece o próximo para se apresentar, paradoxalmente, como elevado, acima, distante: “tal espécie de homem se orgulha justamente de *não* ser feito para a compaixão” (BM, 260). Em seu projeto de uma ética da amizade Nietzsche faz uma anástrofe dos valores morais que fundam a moral da compaixão porque ela estaria baseada numa *submissão* ao outro disfarçada pela noção de *próximo*. Ao invés de igualdade, para Nietzsche o que a moral da compaixão explicita é a inferioridade dos indivíduos uns em relação aos outros e na sua relação com o mundo.

Para o filósofo, a amizade é compreendida como uma virtude do indivíduo nobre porque se dá entre “iguais” (por isso prescinde da compaixão, sentimento de “seres inferiores”): “a capacidade e o dever da longa gratidão e da longa vingança – as duas somente com os iguais –, a finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade, certa necessidade de ter inimigos (...): todas essas são características de uma moral nobre (...)” (BM, 260). É nítido que na base dessa contravenção de Nietzsche em relação aos valores estabelecidos, está uma concepção inversa de bem e mal: o primeiro deixa de ser associado à busca pelo inofensivo e de boa índole para representar o seu contrário. É justamente nas adversidades que a amizade se torna interessante: ao contrário, a relação seria vulgar, porque parte de acordos empobrecedores e “vivências recorrentes”, levando a prescindir da

necessidade de rever estas convenções e pactos. O “refinamento do conceito de amizade” passaria pelo rompimento com o “muitíssimo natural *progressus in simile*, à evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao vulgar!” (BM, 268). Ao contrário desse gregarismo escondido por trás dos idealismos morais da compaixão, Nietzsche utiliza a amizade para denunciar o processo de vulgarização e empobrecimento que foi travestido de melhoramento e de evolução do “homem” transformado em “próximo e semelhante [*Mitmensch und Nächster*]” (GC, 1). Mas o custo já é adiantado pelo filósofo: enquanto os “homens mais semelhantes” estão sempre em vantagem porque se unem e se entendem mais facilmente, “os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós” (BM, 268).

Nietzsche anuncia a amizade como um sentimento elevado, que enobrece a ambas as partes, mesmo sendo algo raro e de difícil alcance (“mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou?” [GC, 14]). O atrofiamento da amizade está ligado à correria e à falta de tempo do mundo moderno para este que é o mais supremo dos sentimentos (GC, 61), tão atoladas que se encontram as pessoas na “pressa do trabalho” (GC, 329) que chegam a sentir remorso do descanso, do lazer e do ócio, lugares privilegiados da amizade. É isso, precisamente, que torna esse sentimento algo tão raro (GC, 329). A hipertrofia do trabalho como virtude da ética cristã é apontada por Nietzsche como um óbice ao exercício da amizade, adiantando nesta crítica a interpretação da dependência do “homem” moderno de sua profissão e do próprio trabalho, como forma de esquecimento de si. Contrapondo a *vita contemplativa* dos gregos à *vita ativa* dos modernos, a amizade só poderia subsistir na primeira, enquanto a segunda está associada ao trabalho, ao barulho e à autoanulação na massa uniforme.

Nietzsche recupera um sentido subversivo para a amizade quando a compreende como algo raro e de difícil alcance e manutenção, já que se constitui como constante experimentação e novos posicionamentos. Essa instabilidade torna a amizade difícil de encontrar (e de suportar), como revela a trajetória de Zarathustra. Aí, segundo Nietzsche, é preciso reconhecer que ela é a difícil arte de suportar-se mutuamente: “então suportemos uns aos outros, assim como suportamos a nós mesmos” (HH I, 376). Como um talento (HH I, 368) a amizade não é algo vulgar ou corriqueiro ou algo que se encontre facilmente, mas um sentimento altivo característico de indivíduos fortes, aqueles que pretendem se evadir das

convenções gregárias: na amizade o indivíduo que crê falidas essas convenções encontra a chance de se fortalecer em sua “transgressão” da moral compassiva. E nesse processo, ao invés de adaptar-se às fórmulas relacionais estabelecidas pela coletividade gregária (que limita o tipo dos relacionamentos, como é o caso do matrimônio, por exemplo), o indivíduo faz da amizade um terreno possível para a construção de formas novas de relacionamentos inter-pessoais, alheios às regras estabelecidas pela moral vigente e abertos ao *pathos*.

Mesmo assentada sobre este terreno difícil e perigoso, Nietzsche não retira da amizade seu caráter positivo: ela está baseada no prazer do “diálogo a dois”, que, ao contrário do discurso dirigido a muitas pessoas (típico das barulhentas alocações modernas guiadas pelo ideal gregário), é uma “conversa perfeita, porque tudo o que uma pessoa diz recebe sua cor definida, seu tom, seu gesto de acompanhamento, em estrita referência àquele com quem fala” (HH I, 374). Na conversa com muitos “o indivíduo é forçado (...) a se recolher em si mesmo, a apresentar os fatos como são” tirando-lhes “o lúdico ar de humanidade que faz da conversa uma das coisas mais agradáveis do mundo”, carregando sua locução de vaidades e autoapresentações, mostrando apenas uma “consciente preocupação de si mesmo” como se sempre se buscasse uma “vitória pública” (HH I, 374). Ao contrário, o diálogo proposto por Nietzsche como forma de expansão da “graça de um espírito” e da finura do gesto humano, está pautado numa conversa que possibilita a expressão da alma, o que só pode fazer efeito sobre um outro com o qual se fala: ou seja, a experiência do diálogo é uma experiência de “*estrita referência* àquele com quem se fala” e isso porque ele implica a permuta de vivências que são o fundo comunicável. Trata-se de uma troca de confidências, pois “a falta de confiança entre amigos é uma falha que não pode ser repreendida sem se tornar incurável” (HH I, 296). Sendo assim, conforme se dirija a esse ou aquele, o indivíduo se expressa de uma ou de outra maneira: “a mesma pessoa tem dez maneiras de exprimir sua alma” (HH I, 374). Isso ocorre porque é na experiência íntima de solidões que se partilha a alegria, fazendo com que a amizade seja anunciada pelo filósofo como algo jubiloso e prazenteiro, que possibilita muitos motivos de riso (BM, 27). É o que faz com que a amizade exija silêncio: “*Silentium*. Dos amigos não se deve falar, sob pena de colocar a perder falando, o sentimento da amizade” (OS, 252). Toda a fala *sobre* o outro se torna um equívoco, porque nada dele se sabe de fato.

Como relação, a amizade é também um espaço de silêncio entre os amigos, porque ela é um espaço de jogo e experimentação que remete a algo que não pode ser dito e que permanece no campo da incompreensão (*missverständnis*) porque justamente continua original e livre da vulgaridade. O que permanece mal-compreendido é o que deve ser cultivado entre os amigos, o que não pode ser alcançado por *todos*: “Mas no que toca aos ‘bons amigos’, sempre muito indolentes e acreditando ter, como amigos, direito à indolência: é bom lhes conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão: - assim temos ainda do que rir (...)” (BM, 27). Nesse segundo capítulo de *Além de Bem e Mal* (intitulado justamente “O Espírito livre”), Nietzsche expressa a sua concepção da amizade como um espaço de experimentação que escapa da vulgaridade daquilo que é dito e compreendido pela via conceitual e racional, estabelecendo a possibilidade de uma nova comunicação, cuja base não são os ideais metafísicos prescritos pela gramática ou pelo dogmatismo, mas pelas reiteradas possibilidades de incompreensão, já que tudo o que é totalmente compreendido, se torna também vulgarizado. A mesma concepção reaparece num fragmento póstumo de 1885-1886 (KSA 12, 1 [182], p. 50), ligado à necessidade de interpretações variadas, ou seja, que haja incompreensão para que haja possibilidade de várias verdades e não apenas uma. Observe-se como o filósofo, nesse sentido, liga mais uma vez o tema da amizade a Heráclito, o “obscuro”, aquele que não se aproxima dos “homens da polis” e prefere o silêncio e a sabedoria das crianças, símbolos da incompreensão e da amizade infantil. “Ele não deseja a altivez do conhecimento lógico, mas melhor do que ela, a compreensão intuitiva da verdade”, escreve Nietzsche no capítulo sobre Heráclito do seu curso sobre os pré-platônicos (FP, 9). Assim, o silêncio ganha status na filosofia nietzscheana pela impossibilidade de que o diálogo se efetive pela via racional. Ele implica as vivências próprias que não podem ser comunicadas, sob o risco de se perderem em sua “veracidade”.

No fragmento 55 do primeiro livro de *A Gaia Ciência*, Nietzsche cita a necessidade de transbordamento de si em relação ao outro como um sentimento raro e nobre daqueles que, por se afirmarem alegremente a si mesmos, transbordam a sua riqueza e a usam como veículo de comunicação com as outras pessoas. Dessa satisfação nasce o sentimento nobre que é exceção no meio da regra moral que empobrece e partilha apenas o sofrimento e a negação de si mesmo: “O que

torna 'nobre'? (...) uma satisfação consigo mesmo que transborda e se comunica a pessoas e coisas. Até agora, então, foi a raridade e a insciência dessa raridade que tornou alguém nobre.” A amizade é o afeto supremo capaz de erguer uma nova moralidade a partir do “habitual, próximo e indispensável, em suma, aquilo que mais conserva a espécie e que constituiu a *regra* na humanidade até agora” e que, ao contrário do esperado “foi injustamente julgado e, no seu conjunto, caluniado, em favor das exceções”. Como campo de florescimento das virtudes que tornam nobre, a amizade parte da “consistência” do benfazejo egoísmo²²⁹, algo habitual mas caluniado como indesejável e nocivo ao valor absoluto do próximo.

A amizade está baseada nesse egoísmo que torna nobre porque nela há uma celebração do caráter particular de cada indivíduo e cujas bases estão em direta contraposição ao “desejo de sofrer” que “incessantemente agita e estimula milhões de jovens europeus, incapazes de suportar o tédio e a si mesmos – compreendo que neles deve existir uma ânsia de sofrer algo, a fim de retirar do sofrimento uma razão provável para agir, para a ação” (GC, 56). Para Nietzsche, a moral da compaixão é a moral do sofrimento porque está embasada na espera da aflição como motivo para combater: ela primeiro cria “um monstro” para depois “combater um monstro”. Como foi visto no capítulo anterior, Nietzsche afirma que é justamente a dificuldade de lidar consigo mesmos que leva os fracos a fundar a moral da compaixão, como um resultado da condenação do egoísmo e da proibição de pensar em si mesmo, em favor de uma abstração ao próximo: “Se tais sequiosos de aflição sentissem dentro de si a força de interiormente fazer bem a si próprios, de fazer violência a si próprios, eles saberiam também criar uma aflição própria, pessoal” (GC, 56). Por não saberem “o que fazer de si mesmos” inventam a dor e a infelicidade alheia como algo monstruoso contra o qual passam a combater e para isso apenas necessitam dos outros “e sempre de mais outros”: para dividir a sua infelicidade consigo mesmos.

Inversamente, a nobreza de espírito cuja força faz raro o indivíduo que se alegra consigo mesmo é a base desse sentimento supremo da amizade, evocado por Nietzsche como “irmão do orgulho” (GC, 61) por si mesmo. Ao mesmo tempo em que está baseado no egoísmo, o sentimento supremo da amizade o supera em nobreza porque sabe que o exercício que vê o outro como objeto desse afeto

²²⁹ “Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se.” (BM, 265)

reverenciado como excelso é um meio de elevação ainda maior: o indivíduo consigo mesmo empreende um embate frutuoso; mas com um outro igual a si, esse sentimento eleva descomedidamente. Ao mesmo tempo, o sentimento raro da amizade só pode ser alimentado a partir da afirmação de si e se eleva acima desse sentimento, provocando seu transbordamento e exuberância de alegria e amor que, como exigência de força, quer se expandir e, por isso, se oferece para ser partilhado com os iguais. Essa é a honra da amizade assim como é encontrada na Antiguidade grega:

Em honra da amizade. Que o sentimento da amizade era visto na Antiguidade como o sentimento supremo, maior até que o decantado orgulho do sábio autossuficiente, algo como o único e ainda mais sagrado irmão desse orgulho – isso é otimamente expresso na história do rei macedônio que, tendo presenteado um talento a um filósofo ateniense que desprezava o mundo, viu-o devolvido por este. “Como?”, disse o rei, “então ele não tem um amigo?” Com isso queria dizer: “Eu reverencio este orgulho do sábio e homem independente, mas teria ainda maior reverência por sua humanidade, se o amigo nele, houvesse triunfado sobre o seu orgulho. O filósofo decaiu a meus olhos, ao mostrar que não conhece um dos dois sentimentos supremos – o maior deles, por sinal!” (GC, 61)

Como sentimento nobre, a amizade possibilita a construção de relações saudáveis e constituídas a partir não da tentativa de negação de si e de apropriação do outro (bases da moral da compaixão), mas de orgulho de si e de necessidade de partilhar essa alegria consigo mesmo com os outros. Mas isso não é nenhuma presunção, ao contrário, “a falta de amigos faz pensar em inveja ou presunção. Há pessoas que devem seus amigos à feliz circunstância de não ter motivo para a inveja.” (HH I, 559) Os amigos fazem o indivíduo prescindir dessa má-Éris que rebaixa a vida social porque, como iguais, eles não têm motivos de alimentar esse tipo de sentimento.

Por isso, como valor do projeto nietzscheano, a amizade tem como um dos principais dispositivos a conquista da liberdade do espírito, o que se reflete em algumas “personagens” que se apresentam como figurações do amigo e representações das virtudes necessárias à amizade, ao tempo em que são “tipos preparatórios” ao “além-do-humano” porque possibilitam a superação do “homem” através da afirmação do indivíduo. “**Espírito livre**”, “**andarilho**” e “**inimigo**” são tipificações das qualidades superiores do indivíduo que faz de si o caminho, a ponte entre o humano e a sua superação: **coragem**, **simplicidade** e **resistência** são os

instrumentos dessa tarefa e os alicerces da moral do futuro que é a moral da *Mitfreude*.

3.2 A CORAGEM DO “ESPÍRITO LIVRE”

Em *A Gaia Ciência*, 275, Nietzsche pergunta e responde a um tempo: “Qual o emblema da liberdade alcançada? – Não mais envergonhar-se de si mesmo”. O símbolo máximo da liberdade está posto, portanto, a partir da afirmação de si mesmo. Ora, essa afirmação está pautada pela necessária coragem de que o indivíduo se torne ele mesmo um experimento. A audácia de ser si mesmo está impregnada, portanto, da coragem primeira de se desvencilhar dos grilhões da moralidade da compaixão. É isso o que faz da coragem a primeira virtude necessária para a amizade e requisito para a liberação do espírito.

Revigorado e higienizado pelo processo da solidão, o amigo desponta como o *espírito livre*, o indivíduo capaz dos perigos do grande experimento. A expressão *espírito livre*, tão relevante nesse segundo período da produção nietzscheana, está ligada a algo inventado como companhia para suportar a solidão (HH I, *Prefácio*, 2). O espírito livre é, assim, aquele que possibilita o exercício solitário e que o torna suportável porque contribui “para manter a alma alegre” em meio aos experimentos consigo mesmo – é nisso que ele se torna uma figuração do amigo.

Como é comum naquilo que se chamaria de “conceito” na obra de Nietzsche, a noção de *espírito livre* não pode ser entendida a não ser de forma polissêmica. Em termos temporais, é possível apontar dois sentidos para o uso da expressão: como algo do passado que deve ser celebrado (BM, 211) e como algo do futuro, que deve ser buscado, preparado e anunciado (BM, 203). Em *Além de bem e mal* proliferam citações que se coadunam a esse último sentido, entre os quais § 2, 42, 43, 44, 61, 203, 210 e 211. Nesses textos o *espírito livre* é associado à preparação de um novo personagem filosófico contraposto ao “livre-pensador”. A expressão *espírito livre* é usada por Nietzsche de forma correlata às noções de *novo filósofo*²³⁰, *homem redentor* e, inclusive, *além-do-humano*, como manifestação da moral do futuro. O novo filósofo é aquele que adquiriu a coragem suficiente para se desprender, se libertar dos valores vigentes e alcançar a sua “liberdade” a partir da superação, no

²³⁰ A expressão aparece em vários pontos da obra nietzscheana (HHI, *Prefácio* 3; GC, *Prefácio* 3), mas em BM proliferam citações (por exemplo: 2, 42, 43, 44, 61, 203, 210, 211) associando-a à preparação de um novo personagem filosófico contraposto ao “livre-pensador”.

plano espiritual (entendido como superação da aristocracia tribal e guerreira do passado, que dá lugar a uma nova nobreza, que transportou a guerra para seu interior). Assim se revela o caráter corajoso do espírito livre que se impõe o grande perigo e o extremo risco (experimentação), já que, por negar o que está estabelecido como valor supremo ele se capacita para enfrentar os grandes obstáculos - já que a *regra* é o seu oposto, o *espírito cativo*. Essa “espiritualização do conflito” representa uma acentuação das resistências entre as diferentes formas de valoração, ao ponto de essa luta se tornar constante e infinita, porque ao contrário do que ocorre na moral da compaixão, os “homens mais espirituais, sendo os mais fortes, encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína” (AC, 57). É da coragem do grande desprendimento que passa pela aceitação/afirmação de si como pluralidade em conflito que deriva a elevação do “homem” rumo ao “além-do-humano”. Isso coloca o “novo tipo” do lado de fora da moral vigente, dos “preconceitos morais” de bem e mal e sua liberdade se estabelece como autônoma coragem em relação aos princípios metafísicos e religiosos dos ideais anteriormente professados. Se o espírito está aprisionado pela metafísica devido ao medo da vida, o espírito livre está liberado pela coragem que nasce da afirmação de si mesmo em sua plenitude de forças.

Como *espírito livre*, o novo humano buscado e desejado é aquele que reconhece, no processo de desvelamento fisio-psicológico, que todos os ideais escondem *interpretações*, enquanto o seu antípoda, o *espírito cativo* (*gebundene Geister*), é aquele que interiorizou a moral como *hábito* movido pelo medo e assim, segue as regras e os “princípios intelectuais” da moral vigente (*cf.* HH I, 225 e 226) porque teme a si mesmo e ao mundo e nelas encontrou apoio e segurança. Preso à verdade enquanto valor metafísico que serve de amparo ao seu receio, o *espírito cativo* não aceita a suspeita e a experimentação (BM, 42), métodos básicos dos *novos filósofos*, que não são fiéis à verdade gregária, mas anunciadores do perspectivismo. O *espírito* livre não acredita mais na verdade de forma dogmática²³¹ porque não precisa dela e por isso se faz um experimentador, o que aprende a buscar de forma corajosa o seu próprio caminho até a verdade e a partir daí tornar-se também um legislador. A sua coragem nasce, portanto, de um processo de

²³¹ Ao criticar a modernidade Nietzsche explicita este ponto comum entre os filósofos modernos, mesmo os que se dizem ateus e negadores dos valores vigentes: todos eles ainda continuam presos e dependentes da noção de verdade (GM III, 24: “esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade*”). Desacreditar da verdade dogmática é uma premissa da liberdade do espírito, portanto e uma característica da coragem como virtude do espírito livre.

afirmação da força própria frente à vida e se dirige em relação ao enfrentamento dos obstáculos vitais.

O novo filósofo, ou o autêntico filósofo, aparece como o representante de uma nova espécie²³²; aquele que se faz *muito livre*²³³ porque elevou ao plano espiritual o conflito que conduz à afirmação da vida, a partir da coragem de divergir da moral vigente. Esses *espíritos livres* de *Além de Bem e mal* são apresentados por Nietzsche no § 44 como os “amigos da verdade” aqueles que romperam com “as duas cantigas e doutrinas mais lembradas” pela moral ocidental: “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem”. Ao romper com essas doutrinas, os *espíritos livres* o fazem porque se experimentaram na solidão e adquiriram nesse processo a coragem como força de autodesprendimento: “somos os amigos natos, jurados e ciumentos da *solidão*, de nossa mais profunda, mais solar e mais noturna solidão – tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres! e também *vocês* seriam algo assim, *vocês* que surgem? *Vocês*, *novos* filósofos?” Os espíritos livres, então, são os filósofos que superaram essa moral da compaixão por se fazerem amigos da solidão – e sobretudo, amigos na solidão.

A conexão entre o espírito livre e o amigo pode ser comprovada, ainda, na substituição feita por Nietzsche, na dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*: “Aos amigos, saudação e dedicatória”²³⁴ (revela uma anotação da primavera-verão de 1877, KSA 8, 22 [2], p. 379). Entretanto, como se sabe, a dedicatória aos amigos é substituída pela expressão *um livro para espíritos livres*, no subtítulo da obra, manifestando a proximidade com a qual Nietzsche pensa o amigo e o espírito livre.

A amizade é uma espécie de invenção de abrigos para o solitário, um lugar de silêncio contra o arrulho da multidão mas também contra o aprofundamento no abismo da própria solidão. Isso explica o tom constante de busca pela amizade, presente em toda a obra de Nietzsche, a exemplo da seguinte passagem:

Mas o que sempre necessitei mais urgentemente para a minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário de *não ver* assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de

²³² Cf. BM, 2: “Para isso será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram”

²³³ Cf. BM, 44: “Após tudo isso ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro”

²³⁴ “Den Freunden Gruss und Widmung”.

superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência. (HH I, *Prólogo*, 1)

Ainda que nunca se efetive de uma forma concreta, a “crença” e o “desejo” da amizade e a “intuição de semelhança”, enquanto necessidade, é o que possibilita certo repouso e calma associada à ideia de restauração das forças. Assim, a amizade não se efetiva a partir do medo, mas justamente da coragem: ela se torna o resultado necessário do aprofundamento destemido.

Pode-se afirmar que acreditar não estar sozinho é mais importante, para Nietzsche do que de fato não estar sozinho. Talvez como possibilidade a amizade se mostre mais valiosa do que como efetividade. Por isso, a invenção desse *espírito livre* é a invenção de um amigo possível e não de um amigo efetivo - esse mesmo impossível. É o que Nietzsche confessa no fragmento a seguir (HH I, *Prólogo*, 2):

Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei pra mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, Demasiado Humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compreensão para os amigos que faltam.

Nietzsche afirma aqui duas questões chaves para a compreensão do tema da amizade em sua obra desse período: que os amigos que ele inventa são um tipo de espíritos livres; e ao mesmo tempo que, enquanto invenção, eles não passam de experimentos do solitário. Esses amigos inventados são “ocasiões” ou “fórmulas” para que Nietzsche mesmo possa se expressar²³⁵: ele os inventa e realça neles o que aí serve de motivo para sua própria autoafirmação. O amigo serve, então, para afirmar-se a si mesmo, para que um torne-se aquilo que ele é. Essa é a função da amizade e da “invenção do amigo”. Para isso Nietzsche os deseja, para ser ele mesmo: “Em termos globais, agarrei pelos cabelos dois tipos famosos e ainda não de todo fixados, como se agarra pelos cabelos uma oportunidade de expressar algo, para assim ter na mão mais um par de fórmulas, de sinais, de meios lingüísticos. (...)”

²³⁵ O mesmo vale para os personagens filosóficos e os demais nomes próprios, empregados por Nietzsche de forma estratégica para expressar o seu próprio pensamento. Num fragmento da primavera-verão de 1878, encontramos uma pista a esse respeito, quando Nietzsche comenta o “retrato” que teria pintado de Wagner: “Meu retrato de Wagner ultrapassa-o, eu havia descrito um *monstro ideal* (...). O verdadeiro Wagner, o verdadeiro Bayreuth, parecia-me a pior e última cópia de uma água-forte em papel barato.” (KSA 8, 27 [44], p. 495).

Agora, ao olhar a partir de alguma distância para aqueles estados de que são testemunho os referidos escritos, não pretendo negar que, no fundo, apenas acerca de mim falam” (EH, *As considerações intempestivas*, § 3). E ainda no final do mesmo parágrafo: “A minha sagacidade consiste em ter sido muitas coisas e em ter estado em muitos lugares para poder chegar a ser um – para conseguir tornar-me um.” O texto comprova a visão da amizade como lugar do cultivo e a importância dos experimentos que o filósofo faz consigo mesmo para fazer nascer da multiplicidade de experiências, a afirmação de uma certa unidade. Assim, os amigos, na medida em que são meras invenções, não passam de símbolos do próprio Nietzsche.

Note-se, além disso, que o fragmento acima apresenta o amigo-espírito livre como o companheiro de alegrias que ajuda a superar a doença e o exílio da solidão e manter “a alma alegre”. Sentindo-se com eles à vontade a tal ponto de se lhes desprender quando houver tédio, os espíritos livres representam “os amigos que faltam” e por isso são buscados e desejados mas que, enquanto tal, aparecem sempre como impossíveis. Como sinal de uma relação impossível, nas palavras de Zaratustra, a amizade desvela os paradoxos do próprio indivíduo como múltiplo e como o terceiro que supera o diálogo solitário que faz o *eu* se duplicar em um *mim*, para aproximar e se distanciar a partir do lugar estranho que ultrapassa cada um dos amigos-solitários:

“Há sempre alguém demais perto de mim” – assim pensa o eremita. “Sempre uma vez um – isso, depois de algum tempo faz dois!” Eu e mim estamos sempre em colóquio por demais acalorado; como poderia suportar-se tal coisa sem um amigo? Sempre, para o eremita, o amigo é o terceiro; e o terceiro é a cortiça que não deixa o colóquio dos dois ir para o fundo. Ah, demasiados fundos existem para todos os eremitas! Por isso eles anseiam tanto por um amigo e sua altura. A nossa fé nos outros revela aquilo que deveríamos acreditar em nós mesmos. O nosso anseio por um amigo é o nosso delator. (ZA, I, *Do amigo*).

Zaratustra é o personagem sem substrato aberto para o acontecimento que junta em si todas as possibilidades. É essa a liberdade mais radical que se expressa na noção de amizade, aquela que rompe a segurança de um *eu* e de um *outro* para experimentar o *talvez* e o *possível*, pelo sentimento aporético do impossível presente no *pathos*. Essa é a máxima coragem do espírito livre como personagem da amizade. Esse sentido é traduzido por ORTEGA nas seguintes palavras:

Essa nova amizade é um impossível, constitui a experiência mesma do impossível. Um impossível que não conduz à paralisia. Ele é movimento do desejo, da ação, da urgência, do *talvez*. A amizade como *talvez* pode ser definida segundo três elementos: inconstância, imprevisibilidade, instabilidade. Os amigos do *talvez* recusariam a dar uma substância, uma essência, a procurar um substrato, uma base direta dessa amizade. O *talvez* aponta também para imprevisibilidade. A amizade assim concebida estaria aberta para o acontecimento, para o novo, para a invenção e para experimentação. Seria uma amizade instável, dinâmica, com relação à definição dos valores. (2000, p. 83).

Ao invés de pensar o possível, tarefa típica do pensamento metafísico que só se deixa guiar pelas estruturas fechadas dos conceitos e ideais, a amizade se caracteriza como pensamento do impossível e, portanto, como o experimento que exige coragem (GC, 51). Segundo Derrida "talvez o impossível seja a única chance possível de qualquer novidade, de qualquer nova filosofia da novidade. Talvez, talvez em verdade, o *talvez* nomeie ainda essa possibilidade. Talvez a amizade, se existe, deva levar em conta isso que parece aqui impossível." (1994, p. 54). Corajosamente, essa nova filosofia que se atreve a pensar o impossível, estabelece a partir daí a grande novidade como grande possibilidade, na inconstância das relações, na imprevisibilidade e instabilidade própria do *pathos*. Sabedoria, então, passa a ser a própria possibilidade de pensamento desse impossível – um pensamento livre das amarras dos ideais e por isso mesmo, símbolo máximo da coragem.

Assim, aberto às possibilidades, a **primeira coragem** do amigo-espírito livre é o rompimento dos grilhões da moral da compaixão: aquilo que se pode chamar de uma **coragem heroica**. É o que transparece em *Humano, Demasiado Humano*, 225: "É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra." Fruto de seu tempo, ele é o extemporâneo porque recusa as premissas morais que são a regra e que geram a escravidão. Ele é aquele que se contrapõe às opiniões e valores da maioria, do rebanho, da multidão e, a partir da experimentação consigo mesmo vivenciada na solidão, opta por si, pela conquista de si e pela experimentação consigo. Ao contrário, o espírito cativo (HH I, 225) porque está marcado pelo medo, segue o hábito coletivo, que tem como base, enquanto estrutura social coletiva, a fé que transforma todo o chamado "bom caráter" em algo adaptado à comunidade. Aí o "homem" não é uma criação, mas uma repetição (*cf.* HH I, 228). Esses espíritos-livres são "aqueles que em todos, incluindo os amigos,

protetores e mestres, veem algo de tirânico, que recusam resolutamente grandes favores²³⁶” (KSA 8, 17 [47], de 1876, p. 305). Em outras palavras, como amigos, eles não são os bajuladores e “não ve[em] em qualquer pessoa um patrão”: isso é típico dos espíritos carcerários que se deixam aprisionar e desejam servir e obedecer por temerem o exercício do poder. A condição para a liberdade espiritual tal como ela se exerce na amizade é esse sentimento de poder enfrentar, guerrear, resistir, vencer e nunca se deixar apropriar, mas ao contrário, exercer o poder que vem de si mesmo. É isso o que significa tratar os outros como tiranos: ver neles sempre motivos para discórdias e guerras, lutas e conflitos, já que elas são premissas para o fortalecimento das forças vitais. Para Nietzsche, a guerra “é a emoção mais intensa que um povo [e um indivíduo] pode procurar para si” (OS, 324)! E é nisso que ela representa, justamente, a possibilidade e o risco. A guerra é o maior teste da coragem.

Como aquele que dissecava as virtudes de seu tempo, o amigo-espírito livre esboça um novo tipo de relação entre a moral e o “homem” para tratar do “problema da hierarquia” (HH I I, *Prefácio*, 3), ou seja, a questão de colocar o “homem” acima da moral/lei ou a lei acima do “homem”. “Jesus disse a seus judeus: ‘A lei era para servos, - amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós, filhos de Deus!’” (BM, 164). Entre iguais a lei não existe para igualar e nivelar comportamentos, mas como expressão da vontade criadora que quer sempre aumentar a força e, por isso, necessita da disputa e da resistência guiada pelo *pathos de distância* (BM, 257). Na amizade, como virtude aristocrata, não se acretita na lei como equiparação, mas como “escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem” (BM, 257). É essa perspectiva que faz do amigo o espírito livre por excelência e o símbolo da grande coragem, já que ele é quem conquistou a lei a seu favor pela ousadia e pelo risco e cuja força e liberdade não se deixa aprisionar e subordinar pelas normas. Ao contrário, é ele que, senhor de si mesmo, impõe sobre a lei as suas próprias valorações e virtudes. Ele vê a moral do “tu deves” como algo submetido ao seu “eu quero” e “eu posso” porque ele é o experimentado, aquele que a vivenciou e, por isso, a superou. É assim que a amizade se consolida como interregno de preparação para a transvaloração de todos os valores, o resultado maduro do processo de cultivo do tipo nobre no amigo

²³⁶ “Viel eher werden die zu Freigeistern, welche in Jedermann, auch in Freunden, Gönnern Lehrern etwas Tyrannisches sehen, welche gross Wohlthaten entschieden ablehnen.”

através da virtude da coragem de ser si mesmo e de fazer do amigo também um inimigo (GC, 169).

Como tal, o espírito livre é saudado como um desses “homens preparatórios” descritos por Nietzsche no parágrafo 283 de *A Gaia Ciência*, no qual se encontra a noção de coragem ligada ao heroísmo que nasce dos indivíduos solitários, resolutos e satisfeitos consigo mesmos. Aí a coragem é apresentada dessa forma: “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é *viver perigosamente!*” Os “conselhos” aí definidos pelo filósofo para que os “homens do conhecimento” abram caminho para um novo tempo inclui morar perto ao Vesúvio, navegar por mares desconhecidos, viver em guerras com os pares e consigo mesmo, viver como salteadores e conquistadores que comandam e possuem todas as coisas ao seu redor. É essa a expressão clara da coragem frente ao perigo da vida que deve ser cultivada como virtude do projeto de uma ética da amizade. Em sua coragem os amigos devem “buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado*” (GC, 283). A mesma noção de que a vida exige coragem heroica para enfrentamento de todas as adversidades aparece no parágrafo 324, intitulado “*In media vita*” no qual Nietzsche escreve: “*A vida como meio de conhecimento*’ – com este princípio no coração pode-se não apenas viver **valentemente** [grifo meu], mas até viver e rir alegremente!” (GC, 324) O riso, afirma o filósofo, deriva da guerra e da vitória que têm como premissas a coragem do enfrentamento da existência. Uma coragem que se pratica “entre quatro paredes” (GC, 368) porque é, antes de tudo, um exercício de cultivo da força individual que “se opõe a Deus e ao mundo”. A oposição corajosa aos valores vigentes é a expressão máxima da coragem do espírito livre, aquele que é contraposto ao “próximo” (GC, 368). Nisso, a exigência da coragem é a vida extemporânea, que torna o amigo um impávido, contra o seu tempo: “Mas nós, os impávidos, nós, os homens mais espirituais dessa época, conhecemos bastante bem nossa vantagem, para, justamente sendo os mais espirituais, vivermos sem temor em relação a esse tempo” (GC, 379).

O extemporâneo é um criador e o seu *pathos* afirmativo nasce da coragem de ser si mesmo e faz com que a “história de cada dia” seja feita ou “de pequenas covardias e preguiças” ou, inversamente, de “valentia e razão criadora” (GC, 308). É esse o critério de distinção dos indivíduos que buscam apenas “ter boa consciência” ao adquirir o louvor dos outros e os demais, os nobres, os “escrutadores das entranhas que tem *ciência no tocante à consciência*” (GC, 308). Ou seja, dos

espíritos livres é cobrada a avaliação crítica daquilo que o vulgo chama de consciência. Para isso a coragem se apresenta como característica do criador, ao contrário da covardia, associada ao preguiçoso, ou seja, àquele que não se empenha em criar. Ao invés de buscar a “boa consciência” derivada da aprovação dos demais no critério da gregariedade, o amigo-espírito livre é aquele que aceita com valentia a tarefa de criador e não se rende a nenhum cansaço frente à vida. Por isso, o que os outros dizem pouco ou nada importa: quando se é valente, nem sequer isso é assunto de interesse (GC, 311).

A valentia é, portanto, a virtude daqueles que procuram o perigo característico da vida, ao invés de se refugiarem nos consolos metafísicos dos ideais. É isso o que Nietzsche escreve em *Humano, Demasiado Humano*, § 308, intitulado “*Como conquistar pessoas corajosas*”: “– Persuadimos pessoas corajosas a determinada ação apresentando-a como mais perigosa do que é de fato”. Em outras palavras, os corajosos jamais fogem do perigo e quanto maior ele se apresenta, mais tentados eles se sentem para enfrentá-lo. O herói, justamente, é aquele que alimenta essa coragem que beira certa ingenuidade frente à vida (HH I, 572) também descrita como uma “virtude quente”:

A coragem como fria e inabalável intrepidez e a coragem como ardente, semicega bravura – ambas são chamadas com o mesmo nome! Mas como são diferentes as virtudes *frias* das virtudes *quentes*! (...) A verdade é que a humanidade achou muito útil a coragem, quente ou fria, e, além disso, suficientemente rara para incluí-la entre as pedras preciosas, em ambas as cores. (A, 277)

Como uma pedra preciosa, a virtude da coragem fora escolhida pela humanidade, mas nem sempre deu os frutos necessários porque há diferença entre as virtudes que são de negação e de afirmação da vida.

Como tal, é preciso incluir a coragem entre as “virtudes futuras” e, ainda mais, como a promotora dessas virtudes. No parágrafo 551 de *Aurora*, a coragem aparece como “coragem do pensar” de forma destemida sobre si mesmo e sobre o mundo. Ela é, como característica do espírito livre, a coragem de pensar para além dos encantamentos que marcaram a reverência e a solenidade nascidas do medo do desconhecido. Ela é a negação da prostração “diante do incompreensível” que fez com que o humano se visse acima de tudo, com certa arrogância: “Haverá um futuro em que essa coragem do pensar terá crescido de tal forma que, como suprema arrogância, sentir-se-á *acima* dos homens e das coisas – em que o sábio, como o

mais corajoso, será aquele que mais verá a si mesmo e a existência abaixo de si?” E Nietzsche conclui: “– Essa espécie de coragem, que não está longe de ser uma extravagante generosidade, *faltou* à humanidade até agora.” (A, 551) O espírito livre, assim, é aquele que adquiriu a sabedoria que faz perder o medo frente ao desconhecido, frente ao grande perigo da existência.

Trata-se daquele que “olha o abismo” e não apenas olha, mas “*deita a mão* ao abismo com garras de águia” para o dominar, para experimentar a plenitude da força. Essa é a descrição de *Assim falou Zaratustra* para os *Homens Superiores*, em cujo parágrafo 4 pode-se ler:

Tendes coragem, meus irmãos? Sois animosos? *Não* a coragem diante de testemunhas, mas a coragem do solitário e da águia, aquela que não tem mais, sequer um Deus para presenciá-la? Não as almas frias, os muares, os cegos, os bêbedos, chamo eu animosos. Ânimo tem quem conhece o medo, mas *vence* o medo; quem vê o abismo, mas com *altivez*. Quem vê o abismo, mas com olhos de águia, quem *deita a mão* ao abismo com garras de águia, esse tem coragem. - -

A coragem, portanto, aparece como a virtude do solitário que não treme frente à ausência de amparo, proteção e providência, daqueles que dispensam testemunhas porque sua virtude basta a si mesmo e não buscam aprovação nenhuma de outrem. Sua virtude é a de quem conhece o medo e, assim, vence o medo: a figura do abismo é retomada nessa passagem para expressar o desconhecido, o aberto, o imenso perspectivo. Conhecer o abismo é, primeiro, reconhecer o lado trágico da existência; segundo, reconhecer a visão perspectiva de todas as verdades. Esse processo de conhecimento é uma luta e uma vitória representadas pelo olhar da águia, que vê acima de tudo, por cima de tudo, para agarrar o abismo. Essa é a coragem do “homem superior”, do que se vê pairando acima de todas as coisas.

É o que Nietzsche escreve em *Ecce Homo*, a respeito de *Além de bem e mal*, como uma “*escola do gentilhomme*, entendido o conceito de maneira mais espiritual e *radical* do que nunca”. Para isso Nietzsche requisita essa grande virtude da coragem: “Importa ter coragem no corpo para simplesmente o suportar, é preciso não ter aprendido o medo...” (EH, *Para além de bem e mal*, 2)

3.3 A SIMPLICIDADE DO ANDARILHO: AMIZADE NÔMADE

O espírito livre se liga à imagem do amigo e ele representa o indivíduo que se desprende corajosamente dos valores correntes e se sobressai e distancia da multidão moralizada pela compaixão. Essa ideia ganha uma segunda expressão na figura filosófica do nomadismo, frequente nas obras do segundo período. O espírito livre se apresenta como aquele que se recusa a estabelecer-se no terreno imutável e fixo das “grandes verdades” que se explicita como espontaneidade frente à vida, liberdade frente às posses, desprendimento frente à necessidade de retenção e segurança na verdade absoluta. É isso o que Nietzsche chama de “nomadismo espiritual”:

Sem dúvida nos cabe chamar-nos com toda seriedade (e sem essa porfia altaneira ou magnânima) “espíritos de curso livre” [*freizügige Geister*] pois sentimos o caminho até a liberdade como o impulso mais forte de nosso espírito e, em contraste com os intelectos atados e firmemente arraigados, vemos quase nosso ideal – para empregar uma expressão modesta e quase depreciativa – em um nomadismo espiritual [*geistigen Nomadenthum*]. (OS, 211)

Usada por Nietzsche nesse fragmento, a expressão nomadismo espiritual ganha legitimidade interpretativa e se mostra rica e frutífera para a compreensão do *espírito livre* inventado como amigo. Trata-se de uma algoritmo apropriado para descrever o “sentimento” do espírito livre como o indivíduo do “grande desprendimento”, aquele que se sobressai da fraqueza e se eleva acima de todas as ideias e opiniões fixas sobre o mundo e sobre si mesmo. Ele é o simples, o andarilho, figura emblemática que dá título à segunda parte do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, aparecido em dezembro de 1879, um ano após a publicação do primeiro volume.

Curiosamente, o capítulo segundo de *Além de Bem e Mal*, intitulado justamente “o espírito livre” inicia-se com um louvor à santa simplicidade: “O *sancta simplicitas!*”²³⁷, na qual Nietzsche fala justamente da “simplicidade e falsificação” (BM, 24) com as quais o humano se ergueu sobre a vida, tornando “tudo claro, livre, leve e simples” à sua volta. A simplicidade é, então, descrita como um “passe livre a tudo o que é superficial” porque todo o conhecimento se ergue sobre o gozo da ignorância que dera aos indivíduos humanos a possibilidade de uma “inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para

²³⁷ Nota do tradutor da obra para o português, retoma a explicação de *Sánchez Pascual* na sua tradução para o espanhol que esclarece que a frase teria sido pronunciada por Juan Hus (1369-1415), o qual, estando sobre a fogueira onde seria queimado exclama a frase ao enxergar uma velha que, movida pelo seu espírito religioso, colocava mais lenha no fogo.

gozar a vida”. Essas são as características do espírito livre e do andarilho como metáforas do conhecimento que se reconhece como “inverdade” porque capta o mundo pela superficialidade, apenas para desfrute. Aí é que Nietzsche vê, inclusive, a própria ciência, segundo ele, erguida sobre a simplificação e a falsificação, como *gaia ciência*, ou seja, não como busca pela posse de uma verdade absoluta, mas como riso: “de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!” (BM, 24).

Enquanto expressão filosófica, o nomadismo se apresenta também como instrumento de crítica às instituições que se estabeleceram a partir da ilusão do fixo e do imutável como mais moral. São essas instituições que se voltam contra o nomadismo: “Estabelecimentos culturais contra o nomadismo”, escreve Nietzsche em setembro-novembro de 1879 (KSA 8, 47 [15], p. 60). Esses “estabelecimentos” são representações daquilo que roubou a simplicidade, a espontaneidade, o caráter próprio da vida. Como construções da fraqueza e do medo que tenta instituir, fixar, determinar e garantir a segurança, esses estabelecimentos se opõem ao sistema nômade de viver, aquele que não precisa de posses, de segurança ou qualquer coisa do gênero, mas se efetiva como simplicidade, sem ornatos ou elementos acrescentados como artefatos, que se reconhece como único e se efetiva em sua solidão, sem luxo, aparato ou ostentação a não ser a ostentação de si mesmo e dos amigos. Não à toa, a imagem da simplicidade do andarilho pode ser referendada a Epicuro e seu jardim da amizade: em *O Andarilho e sua sombra*, § 192, Nietzsche descreve a desejada simplicidade epicurista: “Um pequeno jardim, figos, queijos e mais três ou quatro amigos, essa foi a opulência de Epicuro.” Essa expressão de “opulência” é retomada numa carta a Malwida von Meysenbug, de 4 de agosto de 1877, para definir a experiência de Sorrento: “eu jamais vivi numa tal *opulência* como em Sorrento”²³⁸ (KSB, 5, p. 267). Ou seja, a simplicidade é a virtude do desprendimento e faz parte da experiência da amizade.

Uma primeira concepção dessa simplicidade associada ao andarilho diz respeito ao “**caráter interno do nomadismo**”, ou seja, à afirmação de que cada indivíduo carrega em si mesmo essa concepção de mudança, de errância e

²³⁸ “(...) denken Sie, ich habe in meinem Leben nie so *opulent* gelebt wie in Sorrent.”

vagância. Essa imagem está associada à concepção de devir tal como se apresenta em Heráclito. Veja-se o já citado parágrafo 223, de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, no qual se explicita, de que forma o “heraclitismo” de Nietzsche está ligado à experiência de afirmação de si enquanto parte do fluxo, que é a base da amizade. Para que alguém “conheça a si mesmo” é necessário reconhecer a história que fez com que ele se tornasse aquilo que é. Isso explica, obviamente, a preferência recorrente de Nietzsche pelo lema de Píndaro e não de Sócrates que explicita o “conhecer” a si mesmo ou o “tornar-se” si mesmo. Nele está expressa a noção de fluxo individual, desvelado pela *filosofia histórica* que faz ver a impossibilidade de autoconhecimento a não ser como parte do devir. Como deveniente, o humano só se conhece como “tornar-se histórico” e não como “ser metafísico”. Não sem razão, o título desse aforismo é *Por onde deve-se viajar*, em clara alusão ao nomadismo da filosofia que se pretende histórica. Viajar é uma forma de autoconhecimento: caminhar e andar com seu “eu” a muitos lugares e deixar-se marcar por eles. Em referência ao mito grego de *Io*, vigiada por Argos a mando de Zeus, fundadora viajante da cidade de Menfis, no Egito, Nietzsche escreve:

Quem depois de longa prática nesta arte de viajar se converteu em Argos de cem olhos, terminará por acompanhar a *seu Io* – quer dizer, a seu *ego* – [Nietzsche brinca aqui com a palavra *eu* em italiano] a todas as partes, e por descobrir no Egito e Grécia, Bizâncio e Roma, França e Alemanha, nos tempos dos povos nômades ou sedentários, no Renascimento e na Reforma, nas plantas e nas montanhas, as peripécias deste *ego* deveniente e transformado (OS, 223).

O viajante nômade é o espírito livre e também o indivíduo do experimento que reconhece seu si-próprio como marcado e transformado, criado e alterado pelos lugares e experiências de viagem. A sua simplicidade é a do desprendido, do que prescinde das pretensas seguranças e que se reconhece suficiente a si mesmo. Esse é seu “autoconhecimento” que, olhando esse passado de turismo espiritual, torna-se “omniconhecimento”. Esse é o viajante superior (entre os cinco tipos elencados por Nietzsche em OS, 228): aquele que “age e exprime tudo sem deixar nenhum resto de acontecimento íntimo”, ou seja, aproveita todas as suas vivências e faz delas parte de sua própria autognose e autopoiesis. Como simples, portanto, ele tem o mais rico e abundante: ele tem a si mesmo.

O andarilho como amigo é aquele que sabe extrair o vantajoso e o benéfico das várias vivências, ainda que sob dor e sofrimento. Essas viagens se acumulam nas vivências do andarilho e nas reflexões que ele faz sobre elas, como seus sintomas. Porque é simples, o andarilho se torna poderoso e abastado. O andarilho é aquele que sabe retirar a riqueza dessas experiências: “De andarilhos: alguns sabem extrair muito de pouco, outros poucos sabem extrair pouco de muito. 11. ser (de viagem) *visto*; ver; vivenciar [*erleben*]; assimilar [*einleben*]; exteriorizar o vivido [*herausleben*]: cinco degraus; poucos chegam ao mais alto.”²³⁹ (KSA 8, 28 [19], de 1878, p. 506). Ao mesmo tempo, os cinco graus revelam o caminho do andarilho que vai desde sentir-se parte da viagem de outros (ser visto) até o aproveitamento de suas vivências em termos de autognose (exteriorizar o vivido).

O amigo ganha a expressão de um simples viajante, porque ele é o que está aberto para as “insondáveis atitudes” de cada pessoa, para os riscos que cada outro representa para si mesmo – e mesmo assim não o teme, ao contrário, o busca e celebra ao encontrá-lo. Essa ideia, apropriada por Nietzsche de *Emerson*, está clara no fragmento póstumo do outono de 1878 (KSA 8, 32 [15], p. 562), no qual escreve: “Emerson opina que ‘o valor da vida reside em suas *insondáveis* atitudes; de fato, quando me dirijo a um novo indivíduo, nunca sei o que pode me ocorrer’. Essa é a disposição do viajante.”²⁴⁰

O mundo é o “convento moderno” porque nele o andarilho-espírito livre se sente em casa e vive a sua simplicidade como posse apenas de si mesmo. Mas o indivíduo em busca das vivências, reconhece a riqueza e o tesouro que elas representam para si mesmo, é o que faz do mundo a sua casa, ao contrário dos conventos medievais, nos quais os monges tentavam fugir do mundo. Viajando o indivíduo alcança sua meta, que é a própria ação da viagem e faz acreditar que o mundo é sua casa e esse é o “conforto” encontrado por aqueles que não esperam nada mais da vida do que viver – a *meta* da vida é viver: “Um dia alcançamos nossa *meta* – e referimo-nos com orgulho às longas viagens que para isso empreendemos. Na verdade, não percebemos que viajamos. Mas fomos tão longe por acreditar que em todo lugar nos encontrávamos *em casa*.” (GC, 253) Essa é a característica da

²³⁹ “Von Reisenden: Die Einen wissen aus Wenigem Viel, die Meisten aus Vielem Wenig zu machen. (...) Gesehen (bereist) werden; sehen; erleben; einleben; herausleben — fünf Stufen; wenige kommen zur obersten.”

²⁴⁰ “Emerson meint, „der Werth des Lebens läge in den unergründlichen Fähigkeiten desselben: in der Thatsache, daß ich niemals weiß, wenn ich mich zu einem neuen Individuum wende, was mir widerfahren mag.“ Das ist die Stimmung des Wanderers.”

simplicidade e o seu maior benefício: como não precisa de nada além de si mesmo, o amigo-andarilho sente-se em qualquer lugar como se estivesse em casa, vive cada experiência como sua, roubando dela toda a sua força.

Mas também, inversamente, esse andarilho é aquele que não se sente “*em casa*” em lugar nenhum, ou seja, não encontra calma e nem segurança em nenhum lugar fixo. A viagem é o “grande desprendimento” daqueles que não buscam mais algo fixo: “Alguém empreende viagem, se faz ‘*viajante*’, quando em nenhum lugar está *em casa*. Ou seja: o convento moderno.”²⁴¹ (KSA 8, 40 [20], de 1879, p. 582). Essa falta de casa (segurança, propriedade, família) é retomada por Nietzsche n’*A Gaia Ciência*, no fragmento 240, intitulado “*À beira-mar*”: “Eu jamais construiria uma casa para mim (e é próprio da minha felicidade não possuir uma!). Se tivesse de fazê-lo, porém, eu a construiria, como certos romanos, bem junto ao mar e nele penetrando – eu bem gostaria de partilhar segredos com esse belo monstro.” O mar é uma das figuras de linguagem mais recorrentes nos escritos de 1882 a 1884²⁴² e é o símbolo máximo do devir, do movimento e da mudança incessante. Só perto dele, o andarilho se sente confortado porque só ele é a representação da imagem da mudança que rompe a paralisia de um sentido único e de uma perspectiva que se afirma como verdade absoluta.

Como indivíduo sem casa (portanto, não-proprietário) o andarilho é o indivíduo dos “hábitos breves”, ou seja, de práticas mutantes que não possibilitam a fixação em nada de definitivo. A brevidade da vida lhe confere a riqueza e a abundância das várias vivências que, caso houvesse algo de duradouro, seriam circunscritas a poucas experiências. Nietzsche mesmo, em *A Gaia Ciência*, § 295 se expressa nesses termos:

Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados (...) Assim é com alimentos, pessoas, ideias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida. – Por outro lado, odeio os hábitos *duradouros* (...): por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única.

Essas vivências se apresentam nos mais diversos âmbitos da vida e rompem com determinado mecanismo que dá segurança à moralidade, justamente a ideia de

²⁴¹ “Man wird Reisender „Wanderer“, wenn man nirgends heimisch ist. Also: das moderne Kloster.”

²⁴² Curiosamente, das 121 vezes que o termo *Meer* aparece na obra de Nietzsche, 75 se concentram nesse período.

rotina, como algo que é duradouro e estável. Nietzsche aqui se rebela contra os proprietários, que buscam hábitos duradouros, ou seja, hábitos que permaneçam (o sentido aqui é claramente os costumes que se estabelecem a partir do uso e passam a significar algo derradeiro e fixo, segundo o modelo do *ethos*). O peregrino, ao contrário, é aquele que prefere os hábitos breves porque sabe tornar breves os hábitos, pode se desprender rapidamente daquilo que afixa um sentido único e que torna fixo.

É importante notar como Nietzsche não esquece de mencionar entre essas “brevidades” também as relações interpessoais, deixando transparecer o sentido das rupturas como uma necessidade de não fixação. O andarilho, enquanto amigo, é aquele que sabe se desprender para não se deixar adsorver pelo outro, para continuar sua “viagem” que é o próprio mecanismo de autoafirmação. A viagem é o procedimento daqueles que estão em busca de si e reconhecem nessa busca a própria possibilidade de conquista de si mesmo, ou seja, a peregrinação (como uma atividade sem meta) é a finalidade porque possibilita o “tornar-se”.

Como símbolo do amigo, o andarilho é aquele que aprendeu com a simplicidade a desprender-se para não se transformar num “guardião de castelo”, isto é, num vigia de si mesmo e de suas propriedades. Ele é o que sabe perder-se de si e dos outros - e não teme fazê-lo:

(...) ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar agudo e desconfiado, perene guardião do castelo que se transformou. Sim, ele pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas causalidades da alma! E também de toda nova *instrução* [*Belehrung*]. Pois é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprio não somos. (GC, 305)

Esse fragmento deixa claro de que forma essa é uma lição que se liga à temática de uma “gaia ciência” e de uma sabedoria de espíritos livres, ou seja, a recusa de um saber que aprisione e escravize as pessoas e a busca de uma sabedoria “de bater de asas”. Como proprietário de um castelo (a verdade absoluta) erguido para si mesmo, o filósofo encarcerado pode ter se tornado “grande”, mas ao mesmo tempo se fez “insuportável para os outros” porque seu saber é uma armadilha de muros altos e nada mais do que uma forma de se tornar pesado. A mesma ideia está presente em *O Andarilho e sua sombra*, § 306: “Se alguém encontrou a si mesmo, deve saber *perder-se* de vez em quando e logo voltar a

encontrar-se; supondo que seja um pensador. Pois a este é prejudicial estar sempre ligado a uma só pessoa.” O processo de autoexperimentação implica também não se manter sempre proprietário de uma noção única de si mesmo. Perder-se e reencontrar-se aparece como critério para a renovação de si mesmo, já que a mudança é necessária. Aparece como prejudicial ao pensador estar de posse decisiva de si mesmo e também de outra pessoa. Vê-se como, nessa concepção, as vivências do indivíduo Nietzsche servem de base e estão interligadas com as do Nietzsche pensador, exemplificando como a noção de experimento e de vivência é utilizada em sua própria filosofia.

Como petrificação do ardil das convicções e das verdades transformadas em certezas absolutas, essa metáfora do castelo é recolhida por Nietzsche para expressar a sua busca pela plena liberdade do saber, ligado, como se lê nesse fragmento, aos instintos e à liberdade do andarilho que, por não ter nada a que se fixar, tornar-se-á o único espírito livre de fato.

A abertura para as vivências sempre novas (os “hábitos breves”) é expressa em outra metáfora insigne, a da serpente que muda de pele: “*Mudar de pele – A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos.*” (A, 573) A mudança de pele da serpente é a necessidade de sua própria expansão (como critério de manutenção de força) tal como a mudança de lugar é, para o andarilho, o critério de sua própria sobrevivência. Transferindo para o contexto da sabedoria, o que Nietzsche expressa é a necessidade de mudança de opiniões como algo imprescindível para o espírito livre.

Uma segunda concepção da simplicidade associada ao andarilho tem a ver com o que poderíamos chamar de “**caráter externo do nomadismo**”, já que implica a questão das relações sociais experimentadas no mundo moderno. Um dos exemplos explícitos desse caráter relacional do nomadismo diz respeito à reiterada afirmação da superioridade da amizade sobre o matrimônio, considerado por Nietzsche uma banalidade que conta sempre com novos interessados, porque é um desses “estabelecimentos” contra o nomadismo. Em carta a seu amigo Carl von Gersdorff, em 21 de dezembro de 1877, Nietzsche escreve: “Querido amigo, a maior trivialidade do mundo é a morte; a segunda, nascer; e logo vem, em terceiro lugar, o

matrimônio”²⁴³ (KSB, 5, p. 295). O mesmo sentido está expresso no § 58 do *Andarilho e sua sombra*: “Não há entre os homens banalidade maior que a morte; atrás desta vem o nascimento, pois não nascem todos os que, sem dúvida, depois morrem; logo segue o matrimônio”. Mas essas “tragicomédias” encontram sempre “novos atores” e “espectadores interessados” (AS, 58). Essa trivialidade é chamada por Nietzsche, num fragmento da primavera-verão de 1878 (KSA 8, 28 [17], p. 506) de “mitromania”: “Mitromania. Esperar a aparição do primeiro raio de sol, vê-lo finalmente, e mofar nele e extinguir-se.”²⁴⁴ A Mitromania (ou Matromania) é a mania pelo matrimônio, que nada mais é do que a imagem irônica usada por Nietzsche a respeito do matrimônio, também presente no fragmento KSA 8, 28 [24] de 1878, p. 507, no qual fala da “Grotta di matrimonio”, em referência à gruta visitada por ele em Capri, durante sua estadia em Sorrento, no inverno de 1876-1877²⁴⁵. Esse é o tom de ridículo dedicado aos que ainda buscam essa instituição. O matrimônio, em geral, é considerado motivo de chiste porque faz parte do processo de domesticação (leia-se: enfraquecimento) realizado pela civilização e pela moralidade, sendo parte daquelas “formas autorizadas” moralmente e tidas como condição para o alcance do “bem”, tal como Nietzsche explicita em 1882: “O casamento, a forma autorizada de satisfação sexual”²⁴⁶ (KSA 10, 1 [34], p. 18).

Por outro lado, por vezes, a amizade é colocada como condição para o matrimônio. Veja-se, por exemplo o fragmento póstumo do verão de 1876 (KSA 8, 18 [37], p. 325): “O melhor no matrimônio é a amizade. Se esta é grande o bastante, poderá não fazer caso e ir além do afrodisíaco. Sem amizade o matrimônio faz vulgares às duas partes quanto ao pensamento e as enche de desprezo”²⁴⁷. A mesma opinião se encontra em *Humano, Demasiado Humano*, § 378: o matrimônio só é digno se estiver revestido da dignidade da amizade – “o bom casamento tem por base o talento para a amizade”. O matrimônio representa sempre a instituição moderna da família, do amor à mulher e da defesa da posse, do desfalecimento das

²⁴³ “Lieber Freund, die größte Trivialität in der Welt ist der Tod, die zweitgrößte das Geborenwerden; dann aber kommt zu dritt das Heirathen”.

²⁴⁴ “Mitromania. — Warten auf das Erscheinen des ersten Sonnenstrahls — ihn endlich sehen und — ihn verhöhnen und sich auslöschen.”

²⁴⁵ “Grotta di Matrimonio, idyllisches Bild des unbewussten Lebens.” A imagem também aparece em *Aurora*, 460; *A Gaia Ciência*, 36; *Além de bem e mal*, 55.

²⁴⁶ “Die Ehe als die erlaubte Form der Geschlechtsbefriedigung.”

²⁴⁷ “Das Beste an der Ehe ist die Freundschaft. Ist diese gross genug, so vermag sie selbst über das Aphrodisische mildernd hinwegzusehen und hinwegzukommen. Ohne Freundschaft macht die Ehe beide Theile gemein denkend und verachtungsvoll.”

características masculinas de crescimento, de guerra, de resistência. É o aconchego do lar e a paz derradeira. Por isso é preciso colocar nele aquilo que Nietzsche tem na amizade: essa dose de luta e de resistência que evoque a ideia de conquista constante – o contrário seria o desprezo.

A base da crítica de Nietzsche ao amor matrimonial está na ideia de que ele estaria fundamentado numa exigência de apropriação do outro, o qual, como posse exclusiva, perde a condição de ser si mesmo. A esse respeito, o texto mais sonante é o parágrafo 363 do livro V de *A Gaia Ciência*, intitulado “*Cada sexo tem seu preconceito em relação ao amor*” e que se inicia com a afirmação: “Por mais concessões que eu me ache disposto a fazer ao preconceito monogâmico, nunca admitirei que se fale de direitos *iguais* do homem e da mulher no amor”. Já nessa primeira assertiva, Nietzsche deixa transparecer a sua crítica ao matrimônio como um estabelecimento moderno, associando-o à ideia de conquista de igualdade entre os sexos. Essa crítica, no caso do amor, está baseada na afirmação de que homem e mulher têm diferentes concepções a respeito do amor e que o maior perigo seria justamente a anulação e o esquecimento dessas diferenças. Para a mulher, segundo Nietzsche, o amor é uma “dedicação (não apenas entrega) de corpo e alma, sem qualquer consideração ou reserva, antes com vergonha e horror ao pensamento de uma dedicação condicional”, ou seja, a mulher exige a anulação completa e radical que transforma o “amor numa *fé*”. O homem, para Nietzsche, “*quer* dela esse amor” ou seja, quer dela aquilo que ela exige dele. Em outras palavras, o homem nunca pratica o amor como dedicação à mulher, ainda que essa lhe exija. Caso o praticasse, o homem se tornaria um escravo e nisso, precisamente, “não se trata de – homens”. Ao exigir dedicação integral, o amor feminino abre mão dos “direitos próprios” em favor dos direitos iguais. Mas caso isso de fato ocorresse, haveria como efeito, a anulação do próprio amor, “pois se ambos renunciassem a sei mesmos por amor, daí resultaria – não sei bem o quê; talvez um vácuo?”.

Para Nietzsche, há, portanto, um equívoco no matrimônio se ele não estiver erguido sobre a diferença dos direitos: “eu acho que não é possível superar esse contraste natural mediante contratos sociais ou com a melhor vontade de justiça” (GC, 363). A mulher quer o tempo todo ser uma “posse” e ter alguém que a “tome”, afirma Nietzsche. É esse o caminho natural do matrimônio. E é nisso, paradoxalmente, que ele concorreria para a anulação do indivíduo. Ao olhar para o *Mann*, ou seja, o varão, Nietzsche só reconheceria a possibilidade do casamento se

ele se efetivasse sobre a virilidade e expressasse esse lado natural que é “imoral” aos olhos dos ideais modernos: “Pois o amor, concebido de modo inteiro, grande, pleno, é natureza e, enquanto natureza, algo eternamente ‘imoral’” (GC, 363). Nisso a fidelidade não poderia ser exigida do varão, a não ser como uma “gratidão ou como idiossincrasia do gosto e pela chamada afinidade eletiva” porque não é parte “essencial” do amor masculino, a tal ponto que é possível “falar, com algum direito, de uma natural oposição entre amor e fidelidade no macho”. A mulher, ao contrário, exige fidelidade. O varão, como eremita e andarilho, sabe que isso é impossível, já que sua necessidade de apropriação (derivada da sua força) conduz a um constante “querer-ter” que anula qualquer “renunciar e conceder”. Se a fêmea quer entregar, o macho quer possuir, mas apenas na medida em que se realiza no momento da posse e não de forma definitiva. Nota-se assim como se soluciona o aparente paradoxo: o macho quer possuir, mas apenas enquanto isso lhe dá poder de não se entregar e lhe capacita para novas procuras.

Para Nietzsche, o “andar com pessoas” (GC, 364) exige uma habilidade enorme do eremita, aquele que sabe andar sozinho apenas. Para essa habilidade, escreve Nietzsche, é preciso o empenho de três princípios para a digestão da presença do outro: primeiro, reunir a coragem, a admiração a si mesmo e engolir a náusea; segundo, tentar “melhorar” o semelhante com elogio e fazer aparecer apenas nele o lado agradável e virtuoso, ao ponto de esconder o lado negativo; terceiro, auto-hipotização, ou seja, olhar o outro de forma fixa a ponto de parar de sentir prazer ou desprazer com sua presença. Essa última seria, segundo Nietzsche, a habilidade exigida no matrimônio e também nas amizades (entendidas aqui como guiadas pela sede de apropriação): “um remédio caseiro que vem do matrimônio e da amizade, amplamente testado, tido como indispensável, mas ainda não formulado cientificamente. Seu nome popular é – paciência.” (GC, 364).

Ora, no caso da amizade, ela se caracteriza como um processo que exige, enquanto condição, a autoafirmação, ainda que isso provoque distanciamentos, dores e suplícios. A posse exclusiva do matrimônio é inferior à possibilidade existente na amizade, de que alguém seja amigo de várias pessoas ao mesmo tempo: “O amor se situa muito abaixo da amizade por aspirar à posse exclusiva, enquanto que alguém pode ter vários bons amigos e esses por sua vez, tornarem-se

amigos entre si.”²⁴⁸ (KSA 8, 18 [44], de 1876, p. 326). É acomodar a característica do outro naquilo que se é. É requisitar uma posse e romper com a simplicidade. Na amizade, ao contrário, é imprescindível que cada um se mantenha naquilo que é. Ao contrário, será bajulação e desprezo. É isso o que “diferencia os homens de boa índole” dos demais: esses últimos querem se apropriar dos outros por não se suportarem a si mesmos e desvalorizam completamente o que eles são:

O que diferencia esses de boa índole, cujo rosto irradia benevolência, dos outros homens? Eles sentem-se bem na presença de outra pessoa e logo dela se enamoram; querem-lhe bem por isso, seu primeiro juízo é “Eu gosto dela”. Neles se sucede o desejo de apropriação (sentem poucos escrúpulos quanto ao valor do outro), a rápida apropriação, a alegria com a posse e a ação em favor do possuído. (GC, 192)

A superioridade da amizade reside justamente no fato de que ela implica um não-se-deixar-apropriar, um apelo à simplicidade como luxo apenas consigo mesmo e garantia do outro enquanto tal. A “boa amizade” nasce quando “se estima muito ao outro, certamente mais que a si mesmo, ou quando se ama o outro mas nem tanto como a si ou ainda, quando para facilitar o trato, se sabe agregar o delicado toque da intimidade mas ao mesmo tempo se guarda prudentemente da intimidade real e propriamente dita e da confusão entre o eu e o tu” (OS, 241). Em outras palavras: a única forma de evitar essa confusão é que cada um possa valorizar aquilo que o outro é e experimenta em suas vivências. O amor, para Nietzsche, não é outra coisa senão um amor ao outro, no sentido radical dessa expressão: o outro precisa continuar sendo outro para que possa ser amado. E é isso o que ele não identifica no amor romântico, por exemplo, baseado na idealização do outro, ou seja, numa construção ideal da pessoa amada que lhe proíbe a possibilidade de que ela seja ela mesma, ao preço de que o amor acabe.

Em *A Gaia Ciência*, § 14, intitulado “As coisas que chamamos de amor”, encontra-se a associação do amor à cobiça, ambos tidos como sentimentos de apropriação: “Cobiça e amor: que sentimentos diversos evocam essas duas palavras em nós! – e poderia, no entanto, ser o mesmo impulso que recebe dois nomes; (...) Nosso amor ao próximo – não é ele uma ânsia por nova propriedade?” O amor e a cobiça são ambos sentimentos de busca pela posse. A posse quer transformar o outro em si mesmo, por isso ela não admite que o outro seja outro: “Nosso prazer

²⁴⁸ “Es setzt die Liebe tief unter die Freundschaft, dass sie ausschliesslichen Besitz verlangt, während einer mehrere gute Freunde haben kann, und diese Freunde unter sich einander wieder Freund werden.”

conosco procura se manter transformando algo novo em nós mesmos - precisamente a isto chamamos possuir”. Ou seja, a posse é entendida como um anular a alteridade para que o novo seja tornado velho, seja tornado próprio, igual. E é justamente o “amor sexual que se revela mais claramente como ânsia de propriedade: o amante quer a posse incondicional e única da pessoa desejada”. Repare-se como a noção de amor está distante da amizade, cuja premissa é o reconhecimento do outro em si, e nenhuma tentativa de anular esse outro é vislumbrada, ao contrário, é preciso que ele seja outro para que seja amigo, que ele seja si mesmo.

Entretanto, afirma Nietzsche: “Bem que existe no mundo, aqui e ali, uma espécie de continuação do amor, na qual a cobiçosa ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede conjunta de um ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é amizade” (GC, 14). Esse fragmento ao tempo em que critica o amor como tentativa de posse de um outro, afirma as suas diferenças em relação a esse sentimento mais supremo da amizade: a) a amizade é apresentada como algo acima, como continuação e superação do amor, em outras palavras, algo que é mais digno do que o amor, que tem mais *status*; b) ao invés de uma cobiça pelo outro, o que os amigos têm em comum é uma busca por algo que está acima deles; c) ao perguntar “quem experimentou” tal sentimento, Nietzsche deixa claro que se trata de algo a ser vivido, experimentado. Assim, se o amor é posse, a amizade é nomadismo. Se o amor nasce da fraqueza que busca uma propriedade, a amizade se efetiva na força daqueles que se sentem apoiados apenas em si mesmos – e essa é toda a sua simplicidade.

Em sua tentativa de projetar uma ética da amizade, Nietzsche constantemente contrapõe a amizade à família, ambiente de relações amplamente anunciado no mundo contemporâneo como espaço de afirmação do indivíduo e, para o filósofo alemão, não mais do que aquilo que a “casa” significa, ou seja, a proteção e a fuga como expressão daqueles que não sabem ser simples. No parágrafo 354 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche comenta a respeito de Aristóteles²⁴⁹:

²⁴⁹ “A família é uma espécie de amizade” (ARISTÓTELES, EE, 1234b, 22-23).

Os gregos, que sabiam bem o que é um amigo – de todos os povos, só eles tiveram uma discussão filosófica profunda e variada sobre a amizade; de modo que foram os primeiros e até hoje os últimos a ver o amigo como um problema digno de solução - , esses mesmos gregos designavam os *parentes* com uma expressão que é o superlativo da palavra “amigo”. Isso permanece inexplicável para mim.

O que há de inexplicável para Nietzsche entre os gregos é que eles tenham confundido amizade com laços familiares: como podem ter se confundido a esse respeito os gregos, justamente esses que, como ninguém, entenderam o que é realmente a amizade e a praticaram como experiência afetiva, educacional, histórica e política? Não se esqueça que a resposta é que Nietzsche põe Aristóteles como um anti-grego ao lado de Sócrates e Platão.

A crítica ao matrimônio está centrada, além disso, no argumento da crítica à moral do altruísmo. Para Nietzsche o amor, entendido de maneira altruísta, é uma experiência de autoengano porque o indivíduo se perde no outro, atravessa o espelho, ou seja, se torna um outro, se divide, se torna complexo. A complexidade (entendida como dualidade e duplicação) é o contrário da virtude da simplicidade. Esse é, sem dúvida, diz Nietzsche, um atentado, um delito contra, inclusive, aquilo que pretende a máxima socrática “conhece-te a ti mesmo”:

E credes, vós que tanto glosam e elogiam “o esquecimento de si mesmo no amor”, “o abandono do eu na outra pessoa”, que isso é algo essencialmente diferente [do que se chama de autoengano]? Assim, pois, alguém rompe o espelho, se imagina transferido a uma pessoa a quem admira, e então goza de uma nova imagem de seu eu, ainda que a designe com o nome de outra pessoa e todo esse processo *não* há de ser autoengano, egoísmo, vós, extravagantes de vós mesmos! (OS, 37)

Como se viu no capítulo dois desse trabalho, o projeto de Nietzsche para ética da amizade está baseada num egoísmo que se contrapõe ao altruísmo necessário e pregado como requisito fundamental da ética da compaixão. Num fragmento de finais de 1876-verão de 1877 (KSA 8, 23 [106], p. 441), Nietzsche cita Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1166a 2-6) para tratar do mesmo assunto:

Querer o que o outro quer, e certamente por ele mesmo, não por nós mesmos, isso é a amizade, disse Aristóteles. Aqui se descreve a ação altruísta; se nos encontramos duramente em tal disposição para com certas pessoas, isso é amizade. Segundo a concepção de amizade agora em voga na moralidade, a relação amistosa é a mais moral que existe.²⁵⁰

²⁵⁰ “Das wollen was der Andre will und zwar “seiner selbst wegen, nicht unsertwegen, das macht den Freund, sagt Aristoteles. Hier wird die unegoistische Handlung beschrieben; befinden wir uns gegen gewisse Personen dauernd in solcher Verfassung, so ist dies Freundschaft. Nach der jetzt üblichen Auffassung der Moralität ist das Freundesverhältniss das moralischeste, welches existirt.”

Obviamente Nietzsche mostra aqui, sob que condições sua concepção de amizade está em desacordo com a de Aristóteles (também em vigor na sua época). Para Nietzsche amizade não é altruísmo, já que esse sentimento é impossível e nada mais do que um erro da razão e uma má-compreensão do humano²⁵¹. O amigo não é aquele que se deixa apropriar pelo outro, que passa a “querer o que o outro quer” e deixa as suas próprias opiniões e vontades. Ao contrário, ela só pode ocorrer como confronto de opiniões e vontades (inimizade) e não como apropriação. O mesmo critério que Nietzsche usa para criticar o matrimônio, é requisitado aqui para criticar a noção de amizade em vigor na sua época: justamente a negação de si mesmo em favor do outro. Trata-se de impor a condição do caráter interno do nomadismo também ao caráter externo, ou seja, que a afirmação de si não seja negada nas relações com os outros.

Mais uma vez, é preciso destacar que ao falar do egoísmo, Nietzsche está afirmando que toda forma de interesse, incluindo o que aparece como não-egoísta, não passa de egoísmo. Em outras palavras, o filósofo parte do ponto de vista de que toda relação social está baseada no egoísmo e na “coerção de um ser sobre o outro”, como se verifica no fragmento póstumo KSA 8, 23 [32], de 1876-1877, p. 415.

É o que sugere, também, o fragmento de KSA 8, 23 [34] (de 1876-1877, p. 415), logo a seguir, ao falar de um “mundo sem Eros”, já que esse deus garante o prazer mas não anula a inveja, o medo e a discórdia. Esse prazer, inclusive, é para Nietzsche a base de todas as relações possíveis e todo prazer é egoísta e interesseiro (ele é anunciado como base dos sentimentos morais): “Os homens não se enamoram para ser imortais, em atenção à propagação da espécie: contra Platão. Mas por prazer. Fariam isso ainda que as mulheres fossem estéreis; sobretudo então! A pederastia grega não era antinatural.”²⁵² (KSA 8, 19 [112], de 1876, p. 357). Como interpretação dissonante em relação a Platão no Banquete (206b-210e), o prazer aqui é apresentado como motivação primeira de todas as relações amorosas - mesmo a pederastia grega não buscaria outra coisa senão o prazer, ela mesma sendo o oposto, portanto, do ideal do matrimônio segundo a moral cristã.

²⁵¹ Cf. por exemplo, KSA 8, 23 [114], de 1876-1877, p. 443; HH I 37 e 38, entre outros.

²⁵² “Nicht um unsterblich zu sein, nicht in Rücksicht auf die Propagation sind die Menschen verliebt: gegen Platon. Sondern des Vergnügens halber. Sie wären es, auch wenn die Weiber unfruchtbar wären; erst recht! Die griechische Päderastie nicht unnatürlich (...).”

No amor, o que se pretende não é senão a realização de um interesse que vê no outro alguém que sirva unicamente a seu propósito. Esse é o tom do parágrafo 145 de *Aurora*, intitulado “Não-egoísta!”:

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

Ou seja: o pretense amor não-egoísta, tal como a compaixão, não passa de uma ilusão e vê no outro apenas uma possibilidade de preenchimento de seu vazio. Ao contrário, na amizade o indivíduo vai ao outro porque se sente “cheio” e quer partilhar a sua alegria.

Ainda resta se perguntar, nessa contraposição entre a amizade e o matrimônio, sobre o papel da mulher, vista por Nietzsche como um “parasita orgânico” que contribui para o enfraquecimento da árvore masculina, sugando sua energia. Os gregos, ao contrário elevaram a amizade ao extremo e isso lhes deu vantagens sobre os modernos porque eles preferiam aproximar-se dos homens – e esse é um critério que torna a amizade superior ao matrimônio:

Amizade. Aquela objeção à vida filosófica, de que com ela tornamo-nos *inúteis* para os amigos, jamais ocorreria a um homem moderno: ela é antiga. A Antiguidade viveu e pensou a amizade até o fundo e com energia, e quase a levou consigo para o túmulo. Esta é sua vantagem sobre nós: a isso temos a contrapor o amor sexual idealizado. Todas as grandes realizações dos antigos apoiavam-se no fato de que o *homem ficava ao lado do homem*, e de que uma mulher não podia reivindicar ser o mais próximo, o mais elevado, o único alvo de seu amor – como a paixão nos ensina a sentir. Talvez nossas árvores não cresçam tão alto devido à hera e às videiras que a elas se agarram. (A, 503)

Nietzsche denuncia certa “feminilização” da amizade, fenômeno resultado da ascensão do feminino no mundo moderno, que teria contribuído para uma crise da amizade pela via da afirmação da família (e do papel da mulher como mãe e esposa) enquanto espaço único e privilegiado de exercício das virtudes, em substituição da amizade. Nisso Nietzsche não foge à regra entre os filósofos que tratam a amizade como um sentimento basicamente masculino, dada a sua crença na superioridade dos varões em relação às fêmeas: ele se encontra ligado à tradição que remonta a autores tão diversos como Platão, Aristóteles, Cícero, Santo Agostinho e mesmo Montaigne. Ao afirmar a amizade como sentimento nobre e caracteristicamente masculino, Nietzsche retoma opiniões que reconhecem na

mulher a formulação do conflito existencial e moral da humanidade (posto que nela reside a discórdia provocada, em termos bíblicos, pelo rompimento da harmonia paradisíaca), ao tempo em que anulam a grandeza das relações entre indivíduo e indivíduo.

Porque a mulher anula e impede a plena realização da amizade esse sentimento adquire o privilégio de uma relação harmoniosa prioritariamente entre homens nobres, tornando-se altamente valorizada em relação à fraqueza do amor carnal, quase sempre associado aos rumores do amor heterossexual, tidos como superficiais, interesseiros e fáceis, típicos, portanto, do sexo feminino. Elemento destacador entre pessoas do mesmo sexo, a amizade como *philia* (e não o amor como *eros*) passa a ser o elemento, em Nietzsche, para a constituição metafórica das novas relações inter-pessoais do “homem superior”, como o fora em Platão, elemento de harmonia, justiça e felicidade (*Eudemonia*) na vida da *polis*. Mesmo a referência a Carmen, de Bizet, confirma a hipótese de que a única possibilidade de que as mulheres frequentem o mundo masculino, é como prostituta, ou seja, objetos carnis dos prazeres necessários, mera mercadoria na praça do mercado disposta aos usufrutos dos homens sequiosos.

A mulher, de outra forma, simboliza o fruto proibido da moral judaico-cristã, motivo da discórdia entre Adão e seu Deus e por isso mesmo, vituperada como causadora da cizânia e porta para a afirmação da moral da vingança e da culpa. Com seu gesto, Eva, a primeira mulher, simboliza a manutenção do jogo da culpa e do castigo, base da moral ocidental segundo Nietzsche. Seu crime, entretanto, deixa o humano sozinho consigo mesmo já que, expulso do paraíso, só lhe resta buscar amizade com outro indivíduo macho, pois Deus se tornou impossível e a mulher é criminosa.

O amor matrimonial não é senão um sentimento de apropriação que nega ao outro que ele seja outro, tornando igual, ou seja, fraco e rebaixado à condição uniforme. Esse é o sentimento associado por Nietzsche à mulher, a dissimulação que quer tornar igual, precursora das relações de posse que se contrapõem à simplicidade das relações de amizade:

O amor quer poupar ao outro, ao qual se consagra, todo sentimento de *ser outro* e, portanto, é toda dissimulação e aproximação, está sempre enganando e fingindo uma igualdade que não existe na verdade. E isso ocorre de forma tão instintiva, que mulheres enamoradas negam tal dissimulação e afirmam, ousadamente, que o amor *torna igual* (ou seja, faz

um milagre!). – Esse processo é simples quando uma das duas pessoas *deixa-se amar* e não acha necessário dissimular, deixando isso para a outra, que ama: mas não há peça teatral mais confusa e impenetrável do que quando as duas se acham em plena paixão uma pela outra e, portanto, cada qual se abandona e quer equiparar-se à outra e fazer apenas como ela: e nenhuma sabe mais, enfim, o que deve imitar, o que dissimular, o que passar por. A bela loucura desse espetáculo é boa demais para esse mundo e sutil demais para os olhos humanos. (A, 532)

É esse espetáculo “confuso e impenetrável” que faz Nietzsche censurar o matrimônio e anunciar o sentimento da amizade como mais digno. Se ao primeiro foi dada a incumbência de gerar descendentes e cuidar da prole através da educação, agora Nietzsche resgata o papel da amizade para a educação. Os amigos seriam preferíveis como educadores dos próprios filhos: “Farás com que teus filhos sejam educados por teus amigos.”²⁵³ (KSA 8, 19 [77], de 1876, p. 348). Esse é o sexto mandamento do espírito livre: os amigos são os únicos que podem educar verdadeiramente, já que, nesse momento, Nietzsche faz sérias críticas ao sistema educacional alemão, principalmente por acreditar que esse educa para a anulação das características pessoais e para a alienação de si. A amizade, portanto, substitui a família como o lugar da educação dos infantes. É o que se revela no fragmento 40 [19], de junho-julho de 1879 (KSA 8, p. 572), que propõe “substituir a escola por associações de amigos desejosos de aprender”²⁵⁴. O amigo, então, é o único capaz de educar o “homem” para si mesmo. Isso talvez porque Nietzsche concorde com Aristóteles (ainda que, por motivos diversos), conforme a citação de KSA 8, 21 [26]: “O amigo, a pessoa mais moral. Aristóteles”²⁵⁵ (*Ética a Nicômaco*, 1166a 1 ss.; mas também em *Ética a Eudemo*, 1240a 23 ss.; e na *Retórica*, 1361b 36-7, 138aa 1 ss.). É esse sentimento que faz Nietzsche afirmar: “O grande êxito é reservado para quem pretende educar não todos, nem círculos restritos, mas um só indivíduo (...)” (A 194). O critério da educação, portanto, não é mais a anulação do indivíduo na massa (como ocorre na família e nos estabelecimentos de ensino patrocinados pelo Estado) mas na amizade, como espaço do cultivo da simplicidade que nasce da afirmação de si mesmo. É a amizade que promove essa afirmação da simplicidade como virtude e só nela o indivíduo poderá se educar no nomadismo.

3.3.1 A ascética da perda

²⁵³ “Du sollst deine Kinder durch deine Freunde erziehen lassen.”

²⁵⁴ “Die Schule zu ersetzen durch lernbegierige Freundschafts-Vereine.”

²⁵⁵ “Der Freund der moralischste Mensch. Aristoteles.”

A virtude da simplicidade doa à amizade um caráter paradoxal: marcado pela coragem, pela simplicidade e pela resistência, ela tem como resultado a necessidade da infidelidade a si mesmo (às suas ideias e convicções) e aos amigos, como condição mesma do livre-pensar:

Nós somos, por amor, grandes infratores da verdade e inveterados ladrões e receptadores, deixando passar por verdade mais do que o que nos parece verdade – por isso o pensador deve, de quando em quando, afugentar as pessoas que ama (não serão exatamente aquelas que o amam), para que mostrem seu ferrão e sua maldade e parem de *seduzi-lo*. Assim, a bondade do pensador terá sua lua crescente e minguante. (A, 479).

Aqui o contexto de infidelidade à verdade e às pessoas que se ama ganha os contornos de uma *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*), ou seja, a condição do pensador é romper e tomar distância porque essa é uma condição epistemológica, ou seja, a condição do próprio conhecimento.

Essa infidelidade necessária leva a um distanciamento e evoca aquilo que CRAGNOLINI (2008) chama de *ascética da perda*, ou seja, uma prática necessária que conduz ao amadurecimento, ao crescimento individual, porque cria aquilo que Nietzsche chamou de “perspectivas distantes” (A, 485), já que a distância possibilita um olhar mais completo e uma observação mais apurada em relação ao amigo. Em outro parágrafo Nietzsche afirma essa mesma necessidade de distanciamento: “De tudo o que queres conhecer e medir deve despedir-te, ao menos por um tempo. Só quando abandonas a cidade vês o quanto suas torres se elevam acima das casas.” (AS, 307) O enfoque dessa ascética sobre a amizade está acompanhado de uma perspectiva epistemológica e numa perspectiva ética.

O **enfoque epistemológico** se revela na necessidade de que o indivíduo se distancie de suas convicções, como inimigas da verdade: “*Inimigos da verdade*. – Convicções são inimigos da verdade mais perigosos que a mentira” (HH I, 483). Esse enfoque é descrito por Nietzsche como a base do distanciamento porque, no sentido corrente das relações interpessoais, a mudança de opinião é condenada e, assim, as convicções aparecem como as maiores armas. Atrelar-se a uma convicção é apossar e deixar-se aprisionar por uma verdade pretensamente absoluta. O sedentário é descrito como aquele que sofre com esse distanciamento necessário e não sabe suportá-lo. É o que está descrito em *Aurora*, § 562:

Um é impelido para lá e para cá, o que parte o coração do outro, do *sedentário* e terno: assim é sempre! A mágoa parte o coração dos que veem justamente quem mais amam abandonar sua opinião, sua fé – isso é parte da tragédia que os espíritos livres *produzem*, e da qual às vezes têm consciência! Então, um dia também devem, como Ulisses, descer até aos mortos, para aliviar sua dor e tranquilizar sua ternura.

Essas perdas não são senão mudanças necessárias para o crescimento e nelas o andarilho-amigo-espírito livre não vê motivos de mágoa ou ressentimento. Trata-se de uma descida necessária ao Hades como processo de alívio da tensão. Mais do que aceita, essas experiências de ruptura e distanciamento são “produzidas” pelos espíritos livres como forma de crescimento. O sedentário, entretanto, vê essas vivências como algo negativo porque não sabe delas tirar o impulso para cima. O andarilho, por outro lado, sabe que “há perdas que transmitem à alma uma sublimidade em que ela se abstém de toda queixa e segue em silêncio, como que sob altos ciprestes negros” (A 570).

No parágrafo 307 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche estabelece a forma como se dão as mudanças de opinião, descrita como uma forma de se tornar outro, ou seja, estranho a si mesmo e ao amigo. A condição dessas mudanças é a vida e as vivências que exigem a mudanças de opiniões. Aqui soa novamente a frase heraclitiana sobre o rio que passa e sobre o indivíduo que muda também, como parte do fluxo do existir. Vivenciar é tornar-se constantemente um outro, um estranho e, necessariamente, as vivências provocam mudanças de opiniões a tal ponto que, olhando para trás, o que se vê são “erros” – mas erros tão necessários como as pretensas verdades de agora:

Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás – lhe fosse tão necessário quanto as suas “verdades” de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: *você não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. (GC, 307)

Critério para enriquecer o conhecimento (ou pelo menos um tipo de conhecimento que não é meramente racional, mas derivado das vivências e experimentações) é preciso reconhecer as variações e a inconstância como parte do processo de conquista de si mesmo por cada indivíduo, já que as “diferentes

situações da vida” (ou seja, as diferentes vivências) evocam diferentes perspectivas (“formas de ver”) a respeito das coisas.

Para enriquecer o conhecimento, no entanto, pode ser de mais valor não se uniformizar desse modo, mas escutar a voz suave das diferentes situações da vida; elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver. Assim participamos atentamente da vida e da natureza de muitos, não tratando a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único. (HH I, 618) .

A variação é necessária quando se reconhece o humano e a si mesmo como algo cambiante. São essas vivências a “terra arável que produz três vezes ao ano” (HH I, 627) naqueles que sabem com elas lidar: as vivências possibilitam novos aprendizados porque promovem novas perspectivas. Isso faz com que a humanidade seja dividida entre aqueles que sabem aproveitar essas vivências e delas retirar a sua profundidade e aqueles que passam pela vida (que se oferece em sua abundância), mas delas retiram muito pouco, porque se fixam acima dela.

Em uma passagem de *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche contrapõe, com uma bela imagem, as opiniões (como peixes vivos) e as convicções (como coleção de fósseis). A opinião, na medida em que está viva, se expressa em mudanças. Mas a convicção não muda, se fossiliza:

Alguém é proprietário de suas opiniões como é proprietário de peixes, isto é, se é também proprietário de um açude. Necessita-se ir pescar e ter sorte; então se tem *seus* peixes, *suas* opiniões. Falo aqui de opiniões vivas, de peixes vivos. Outros se contentam em possuir uma coleção de fósseis e, em sua cabeça, “convicções”. (AS 317).

O grande pensador, na figura do espírito livre, não deveria jamais buscar a não ser peixes vivos e não morrer a não ser para manter o hábito de mudar de opiniões: “*Morrer pela “verdade”*”. Não deveríamos cair por nossas opiniões: não estamos tão seguros delas. Mas sim, quiçá, por poder possuir e alterar nossas opiniões”, afirma o filósofo um pouco mais à frente na mesma obra (AS 333).

Um fragmento póstumo de 1878 (KSA 8, 30 [113], p. 542) aparece quase como que um plano dessa ascética, uma tradução das vivências desejadas, refletidas e exteriorizadas, como aceitação do rompimento dos vínculos que prendem o indivíduo e o tornam sedentário e proprietário: “**Abandono** [*Aufgeben* - grifo no original] progressivo do/ Vínculo da nação,/ Vínculo do partido,/ Vínculo da amizade,/

Da *consistência dos atos*²⁵⁶. Esse rompimento dos vínculos aparece como necessário porque só ele possibilita a abertura para as sempre novas vivências que são a característica da vida. Do contrário, o sedentário que se mantém fiel aos vínculos estabelecidos, nunca se renova e rejuvenesce e permanece fechado para os experimentos da vida.

A infidelidade e a distância tornam-se as consequências desejadas e necessárias do *amor fati*²⁵⁷, porque amar o destino enquanto experiência vivida implica alegrar-se intensamente com essa experiência e ao mesmo tempo cambiá-la por uma nova logo em seguida: “Tiveste uma grande alegria por algo? Então despede-te: nunca haverá uma segunda vez.”²⁵⁸ (KSA 8, 32 [16], de 1878, p. 562)

Outra perspectiva dá a essa ascética da perda um **sentido ético** - e que nasce como consequência da primeira e a liga ao projeto de uma ética da amizade, já que a amizade é um talento que distingue pelo menos dois tipos de pessoas, segundo Nietzsche: “um está em contínua ascensão, e para cada etapa de seu desenvolvimento encontra um amigo adequado” (HH I, 368). Esse tipo encarna o indivíduo mutável, aquele que não se fixa numa verdade ou mesmo numa atitude ou caráter. Ele é o experimentador e seu símbolo, segundo Nietzsche, é a *escada*: seus amigos não se relacionam entre si e muitas vezes uns estão em direta contraposição com outros. O outro tipo apontado por Nietzsche é simbolizado pelo *círculo*: “ele exerce atração sobre caracteres e talentos muito diversos, de modo que granjeia todo um círculo de amigos”. Se no primeiro exemplo quem está no centro são os vários amigos, no segundo o indivíduo está rodeado de amigos. O segundo caso *tem muitos amigos*, no primeiro ele *é muito amigo*. Nietzsche parece se identificar com o primeiro caso, ou seja, com alguém que cultivou vários amigos durante o processo de “ascensão” e em torno do qual se reúnem tantos caracteres e tão diversos que necessariamente ele precisa desvencilhar-se de alguns. No fim desse texto Nietzsche afirma: “Em várias pessoas, aliás, o dom de ter bons amigos é muito maior que o dom de ser um bom amigo” (HH I, 368).

Um dos parágrafos mais relevantes sobre a amizade em *Humano, Demasiado Humano* é o 376, intitulado *Amigos* e que explicita essa mesma temática da

²⁵⁶ “Allmähliches Aufgeben vom/ Verband der Nation/ Verband der Partei/ Verband der Freundschaft/ der Consistenz der Handlungen.”

²⁵⁷ “Que não se quer nada de outro modo, nem para adiante, nem para trás, em toda eternidade” (EH, *Por que sou tão esperto*, 10); “um imenso e ilimitado dizer Sim e Amém!” (EH, *Zaratustra*, 6)

²⁵⁸ “Hast du eine große Freude an etwas gehabt? so nimm Abschied, nie kommt es zum zweiten Male.”

necessidade da distância, do “solo inseguro sobre o qual repousam as nossas alianças e amizades” devido ao fato de que as pessoas são mutáveis e as opiniões, desejos e vontades, variam durante esse processo de tornar-se aquilo que cada um é. “Como é isolado cada ser humano” é a assertiva que liga a amizade a esse fluxo constante que irrompe muitas vezes como “frios temporais e tempo feio” devido aos inúmeros mal-entendidos e rupturas hostis. Para se acreditar na amizade é preciso se livrar da culpa que torna esses rompimentos e essa variedade de opiniões algo negativo, mas, ao contrário, entende que elas são “tão necessárias e irresponsáveis como os atos”, ou seja, é preciso reconhecer a “necessidade” dessas opiniões adversas e desses sentimentos hostis como parte mesmo da amizade.

Entender isso é, necessariamente, discordar de Aristóteles quando esse diz: “Amigos, não há amigos”. Há amigos sim, afirma Nietzsche, mesmo que a amizade esteja entrelaçada desses sentimentos agressivos e dessas discórdias. Eles estão aí como resultado também de um erro (“foi o erro, a ilusão acerca de você que os conduziu até você”), já que o que eles viram no outro não está no outro, primeiro porque o que um vê no outro é já um erro e segundo, porque o outro não está afixado como algo imutável, mas em constante transformação. Ao se tornarem amigos, os indivíduos precisam aprender a “calar” a respeito do desacordo que existe entre esse *outro imaginado* (ou *idealizado*) e esse *outro experimentado*. “Conhecendo a nós mesmos e vendo o nosso ser como uma esfera cambiante de opiniões e humores, aprendendo assim a menosprezá-lo um pouco, colocamo-nos novamente em equilíbrio com os outros” (HH I, 376): só entendendo a si mesmo não como um “eu” fixo, mas como um caráter mutável, o “homem” pode reatar os laços com os outros e ver também neles esse quinhão de inconstância, irresponsabilidade, necessidade e inocência que formam cada “ser humano”. É por isso que, suportar aos outros é uma outra faceta da tolerância que se precisa ter em relação a nós mesmos: “suportemos uns aos outros, assim como suportamos a nós mesmos” para enfim chegar o dia em que possamos dizer, contrariando a afirmação aristotélica: “inimigos, não há inimigos!”, porque aquilo que eles tem normalmente de hostil e adverso é o que nós temos em relação a nós mesmos e também aos outros. Rompe-se, portanto, a divisa dualista que vê um *bem* e um *mal* nas ações: tudo é inocente e irresponsável.

O problema, entretanto, para Nietzsche é que, como já foi visto, a ética da compaixão está baseada numa afirmação de si mesmo como algo fixo e consumado

de uma vez por todas (a teoria da “imutabilidade do caráter”) ao contrário do que ocorre e é necessário no projeto de uma ética da amizade: “Em sua maioria, as pessoas não *creem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter?”²⁵⁹ (A, 560). Essa crença na imutabilidade do caráter está baseada na crença absoluta nas convicções e essa pessoa será, segundo a ética da compaixão, mais amada, enquanto, ao contrário, aquela que muda, será desprezada:

Por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda? Receio que a resposta tenha de ser: porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocam tal mudança. Ou seja: no mundo acreditamos que ninguém muda sua opinião enquanto ela lhe traz vantagem ou, pelo menos, enquanto não lhe causa prejuízo.” (HH I, 629).

O que Nietzsche tenta destacar é a moralização do processo de emissão de opiniões: a estabilidade do caráter é mais admirada e buscada como um valor moral ligado à utilidade pessoal dessa opinião. O que Nietzsche quer mostrar é que há um preconceito – uma falha e má compreensão psicológica – na base dessa crença nas convicções: “convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta” (HH I, 630). Não é o caso daquele que se conhece como em constante vir-a-ser, parte do devir, o andarilho. Para esse é, ao contrário, preciso passar por “diversas convicções” (HH I, 632) e não ficar preso e emaranhado a uma delas apenas. Toda convicção que não muda e não reconhece a mudança, o faz porque teme a imutabilidade e isso enfraquece a cultura e o indivíduo. Uma avaliação, como se vê, que contrasta com aquela vigente na moral ocidental, tal como é apresentada por Nietzsche.

Essa afirmação absoluta do valor das convicções é identificado por Nietzsche como uma tentativa de dar ao indivíduo uma previsibilidade, uma forma de torná-lo um ser adaptado e para que suas ações ocorram sem prejuízo e com o máximo de proveito para o todo. É esse o objetivo da moral da convicção, que é o solo donde

²⁵⁹ Podemos identificar aqui uma clara referência à tese schopenhauriana a respeito do caráter do homem, assim como aparece, por exemplo, em *Sobre a Liberdade da Vontade*, no qual o caráter do homem é apresentado como algo individual, empírico, inato e constante, ou seja, inalterado durante toda a sua vida, já que, quanto ao seu ser próprio (como a vontade é uma coisa em si, então ela não muda) o homem não muda jamais e suas ações são sempre iguais e estáveis (cf. SCHOPENHAUER, 1998, III, p. 620). Como o caráter está ligado às experiências da vida, entretanto, as mudanças que ocorrem seriam resultado das diferenças de conhecimento que cada indivíduo acumula a partir de suas vivências.

crece a moral da compaixão. Ela identifica o mal com o imprevisível e o bom com o adaptado (cf. KSA 9, 4 [122], de 1880, p. 131). A amizade, na medida em que está baseada na diferença, valoriza o imprevisto e o inusitado e não o que é regular.

Mas onde Nietzsche identifica a origem das opiniões e por que ele repete a necessidade de mudança? Qual o mecanismo serve de base para esse processo? O § 637 de *Humano, Demasiado Humano* esclarece essa questão: “É das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*. Mas quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança.” Portanto, é das paixões que o Nietzsche psicólogo faz emergir as opiniões. E as paixões, assim como a imagem do fogo (requisitada mais adiante nesse fragmento), são mutáveis e inconstantes, o que acaba influenciando as opiniões. Convicções, na medida em que são opiniões fixas, só contribuem para o enrijecimento do espírito, porque nega a sua capacidade de vivenciar as situações e as paixões. O espírito livre sabe e vivencia essa força simbólica do fogo e se torna, ele mesmo o andarilho renunciado no § 638, justamente aquele que muda de opiniões e de lugares, que foge de tudo o que petrifica e não liga “o coração a nada em particular”, ou seja, vivencia suas paixões como sentimentos que são cambiantes e que, por isso mesmo, servem de base para a *filosofia da manhã* – aquela que nasce da experimentação.

Mas Nietzsche esclarece também um dado importante: a nova opinião não pode ser entendida como algo distinto do caráter de uma pessoa, algo que não estava lá e que passa a ocupar um espaço. “As mudanças de opinião não mudam (ou muito pouco) o caráter de um homem; mas iluminam facetas (*Seiten*) singulares do astro de sua personalidade que até o momento, com outra constelação de opiniões, haviam permanecido obscuras e irreconhecíveis” (OS, 58). Como não existe um “eu”, e então o caráter único não passa de uma perspectiva, quando ocorre alguma mudança de opinião não é um novo caráter que surge, mas uma faceta desconhecida do caráter que ganha contorno e luminosidade. São faces/fases de uma mesma lua.

Como se viu, a moral da compaixão tem como condição, segundo Nietzsche, a crença na imutabilidade do caráter, para que se possa confiar nas pessoas. Ela precisa transformar o “homem” em “instrumento”, através dessa “fidelidade em si mesmo, essa invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos” (GC, 296). Essa moralidade - que é a moralidade dos costumes - “educa o ‘caráter’ e

difama toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si”. Note-se a força da palavra “reaprendizagem” (*Umlernen*), já que o indivíduo do conhecimento, na medida em que se apresenta aberto para as várias condições da existência, só pode a todo momento re-aprender, abandonar convicções, contradizer-se e redarguir a si mesmo e à sua reputação: “A atitude do homem do conhecimento, ao contradizer a ‘reputação sólida’, é vista como *desonrosa*, ao passo que a petrificação das opiniões tem o monopólio das honras: - sob o sortilégio de tais valores temos que viver ainda hoje!” (GC, 296) Essa moralidade não é senão aquilo que Nietzsche chama de moral gregária ou moral de rebanho: “Uma reputação sólida costumava ser extremamente útil; e onde quer que a sociedade continue a ser dominada pelo instinto de rebanho, é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos por imutáveis – mesmo que no fundo não o sejam.” (GC, 296).

Recriminada na ética da compaixão, toda mudança de opinião é chamada de infidelidade. No projeto de uma ética da amizade, ela aparece como necessária, já que ela parte da afirmação de que “não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie; *temos* de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais. Não passamos de um período a outro da vida sem causar essas dores da traição e sem sofrê-las também.” (HH I, 629) Nietzsche é direto: o sentimento de infidelidade (geralmente contraposto à amizade) é necessário para que cada um mantenha-se fiel a não ser a si mesmo. O § 357 de *Opiniões e Sentenças*, tem como título justamente essa ideia: “*A infidelidade, condição da maestria [Meisterschaft]*”. Diz o fragmento: “não há o que fazer: todo mestre tem um só aluno e este não lhe permanece fiel, pois também ele está destinado à maestria”. É necessário trair e ser traído porque esse é o indício do crescimento, da mudança de opinião, do abandono das antigas convicções, da “oxigenação” do conhecimento, portanto. A infidelidade é o sinal do crescimento e da superação em relação às opiniões passadas. Só quem entende isso ultrapassará os limites da velha amizade traduzida como amor e fidelidade ao próximo, e alcançará a plenitude desse sentimento, que se encontra na capacidade de guerrear. Mas a mudança (representada aqui pela infidelidade) é algo realmente temido, “pois ao amor lhe espanta mais a mudança do que a aniquilação” (OS, 280) a tal ponto que, afirma Nietzsche, “Todo grande amor comporta o espantoso pensamento de matar o objeto do amor para subtrai-lo de uma vez por todas ao ultrajante jogo da mudança”. “Não

tenho o talento de ser fiel e, pior, nem sequer a vaidade de parecê-lo”²⁶⁰, exclama Nietzsche num fragmento da primavera-verão de 1878 (KSA 8, 27 [84], p. 501).

Por tudo isso, a capacidade de trair e contradizer é apontada pelo filósofo como um indício de cultura nobre:

Todos sabem, hoje em dia, que poder tolerar a contradição é um elevado sinal de cultura. (...) Mas *ser capaz* de contradizer, ter *boa consciência* ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso? (GC, 297).

É preciso ter cuidado, porque muitas vezes não se sabe tirar dessas mudanças mais do que evocações vaidosas: “Para algumas naturezas mudar de opiniões é uma exigência higiênica tanto quanto trocar de roupa; mas para outras naturezas é só uma exigência de sua vaidade.” (AS, 346). Por higiene ou por vaidade é preciso mudar de opiniões.

Vê-se então, de que forma a mudança de opiniões está ligada à necessidade de rompimento e de distanciamento nas relações amicais e se torna elemento constitutivo do projeto de Nietzsche para uma ética da amizade: “se vivemos próximos demais a uma pessoa, é como se repetidamente tocássemos uma boa gravura com os dedos nus: um dia teremos nas mãos um sujo pedaço de papel, e nada além disso” (HH I, 428). A tinta sai do papel e fica no dedo, ou seja, no contato com o outro, ele perde o que é dele deixando em nós apenas um laivo de si. A perda e o distanciamento são elementos constitutivos e necessários da amizade para Nietzsche porque formam a paisagem das vivências de cada indivíduo. “Perto demais”, tende-se a “desgastar” o outro e perder-se a si mesmo e a ele “a pérola de sua própria vida” porque retira-se a condição de experiência própria, de ser próprio de cada um em suas vivências particulares, para buscar uma aproximação que é, sobretudo, uma apropriação. Por isso é preciso manter certa distância e, por vezes, provocar certa distância, como mais uma vivência, mais uma afirmação de si mesmo. Esse distanciamento está ligado à capacidade de mudar de opiniões: como no homem tudo é mutável e provisório, as convicções são “inimigas da verdade” (HH I, 283). Ora, a mudança das convicções é o principal motivo para as desavenças entre os amigos (é o caso, por exemplo, dos rompimentos de Nietzsche com

²⁶⁰ “Ich habe das Talent nicht, treu zu sein und, was schlimmer ist, nicht einmal die Eitelkeit, es zu scheinen.”

Wagner). Ao trocar de opiniões, ao não se autoprescrever uma única verdade, ao se recusar assentar e estabelecer sobre uma opinião definitiva, o amigo não mais se reconhece no outro e por isso precisa romper a amizade, como forma de variação daquilo que ele pensa, quer e acredita.

Os amigos não são mais do que roupas que envelhecem e que devem ser trocadas por roupas novas (“Os amigos como roupas puídas”²⁶¹, escreve Nietzsche num fragmento do outono de 1878, KSA 8, 32 [12], p. 561). Por isso, a amizade necessita dessas rupturas para se constituir como o sentimento mais digno entre todos os sentimentos humanos. Referindo-se à passagem bíblica do livro do Gênesis (13,9), Nietzsche reivindica em seu projeto esse sentimento de distância, ao preço de que toda amizade se transforme num sentimento vazio e fingido: “‘Se tu vais para o leste, eu vou para o oeste’; sentir assim é elevado sinal de humanidade no trato íntimo: sem este sentimento, toda amizade, toda juventude e discipularidade se convertem cedo ou tarde, em hipocrisia.” (OS 231). Ora, tomar distância é uma possibilidade de ver com mais clareza. Por isso Nietzsche afirma com perspicácia sobre a separação da amizade: “Não em como uma alma se aproxima da outra, mas em como ela se distancia dela é que reconheço sua afinidade e homogeneidade com a outra” (OS 242). Separar-se sem rancor (capacidade que nasce da autocompreensão enquanto indivíduo mutável) é um indício do grande amor. É esse o sentimento expresso no famoso poema-aforismo intitulado “amizade de astros” [*Sternen-Freundschaft*], de GC, 279:

Nós éramos amigos e nos tornamos estranhos um para o outro. Mas está bem que seja assim, e não vamos nos ocultar e obscurecer isto, como se fosse motivo de vergonha. Somos dois barcos que possuem, cada qual, seu objetivo e seu caminho; podemos nos cruzar e celebrar juntos uma festa, como já fizemos – e os bons navios ficaram placidamente no mesmo porto e sob o mesmo sol, parecendo haver chegado a seu destino e ter tido um só destino. Mas então a todo-poderosa força de nossa missão nos afastou novamente, em direção a mares e quadrantes diversos, e talvez nunca nos vejamos de novo – ou talvez nos vejamos, sim, mas sem nos reconhecermos: os diferentes mares e sois nos modificaram! Que tenhamos de nos tornar estranhos um para o outro é a lei acima de nós: justamente por isso devemos nos tornar também mais veneráveis um para o outro! Justamente por isso deve-se tornar mais sagrado o pensamento de nossa antiga amizade! Existe provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos – elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. – E assim vamos

²⁶¹ “Freunde als abgetragene Kleider. ”

crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na Terra.

O gesto paradoxal dessa amizade sideral é que um reconheça a órbita do outro, o caminho do outro e a impossibilidade de que esses caminhos se toquem novamente, já que a amizade implica o reconhecimento do outro tal como ele é e isso significa aceitar o caminho tomado por ele, mesmo em desacordo com o nosso. É o que aparece no fragmento póstumo da primavera-verão de 1878 (KSA 8, 27 [95], p. 502): “Amigos. Nada nos obriga, mas nos gostamos reciprocamente até o ponto de que um favorece o caminho tomado por outro ainda quando seja diametralmente oposto ao seu.”²⁶² O afeto dura até o momento em que o caminho de um favorece o do outro. Mas o curioso dessa citação está na expressão final, “ainda quando seja diametralmente oposto ao seu”. O que aí se revela, mais uma vez, é a teoria dos opostos, que fornecem a possibilidade de que algo que pareça contrário, esteja na verdade ligado opostamente ao outro pólo. A amizade de Nietzsche e Wagner, por exemplo, mesmo depois do rompimento, serviu de base para que Nietzsche fosse ele mesmo. Mesmo distantes, essa amizade representa a possibilidade de que Nietzsche se afirme enquanto pensador – num sentido diametralmente contrário.

A relação com Wagner aparece metaforizada em outro fragmento desse período, dessa vez com a imagem de uma passarela (*Steg*) que significa a impossibilidade de aproximação, a distância natural entre dois lados que poderiam, inicialmente, se aproximar, mas que, por uma recusa momentânea, levou a um completo distanciamento, à impossibilidade mesma de aproximação que desperta apenas lágrimas e lamentação. Ou seja, aquele instante de recusa abriu espaço para uma torrente imensa de vivências e acontecimentos que acabaram aprofundando a distância de tal forma que se tornou impossível a travessia, ainda que agora se queira. Perdeu-se a chance de aproximação e agora resta a lástima:

Uma vez estivemos tão próximos na vida, que nada mais parecia tolher nossa amizade e irmandade, e havia tão-só uma pequena passarela entre nós. Quando você ia pisá-la, perguntei-lhe: “Você quer cruzar a passarela para vir até mim?”. – Mas então você já não queria; e, quando solicitei novamente, você se calou. Desde então, montes e rios torrenciais, e tudo o que separa e alheia, foram lançados entre nós e, ainda que quiséssemos nos aproximar, já não poderíamos! E quando hoje você recorda aquela

²⁶² “Freunde. — Nichts verbindet uns, aber wir haben Freude an einander, bis zu dem Grade, dass der Eine des Anderen Richtung fördert, selbst wenn sie schnurstracks der seinen entgegenläuft.”

pequena passarela, não tem mais palavras – apenas soluços e assombros.
(GC, 16)

Outra passagem de *A Gaia Ciência* resgata a metáfora do mar para dar vazão à mesma ideia de distanciamento: nessa passagem, o infinito aberto do mar, ora calmo, ora ruidoso, é o símbolo da distância plena daqueles que se arriscam no fluxo infinito do devir. A infinitude agora é o oposto da liberdade, porque é um sentimento aterrador – o pássaro se bate na gaiola do infinito, esse é o sentimento paradoxal daqueles que buscaram liberdade mas que agora se sentem pressionados pelo infinito. O falta de um laço e o distanciamento no alto mar (no perigo do fluxo do existir que evoca as infinitas possibilidades de vivências) evocam a completa falta de sentido da existência e a inexistência de um porto seguro e, ao mesmo tempo, a necessidade de aprender a conviver com o infinito aberto, a liberdade perigosa e árdua do “espírito livre”:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais “terra”! (GC, 124)

Ainda que fosse possível “retornar” e reatar os laços, Nietzsche se mostra avesso a essa possibilidade: “Aos homens de experiência não lhes agrada reencontrar-se com lugares e com pessoas que uma vez amaram muito. É preciso amarrar os cabos da sorte e da separação: assim se leva consigo o tesouro.”²⁶³ (KSA 8, 23 [124], de 1876-1877, p. 446). Esse fragmento está ligado ao § 259, de *Miscelânea de Opiniões e sentenças*, no qual Nietzsche expressa esse mesmo sentimento de certo “desconforto” frente ao reencontro, dado o fato de que, distantes, os amigos tiveram experiências várias as quais agora não podem mais ser compreendidas pelo outro: “nascem assim as conversações como no reino dos mortos” em que ambos parecem se dar conta da distância e do sem-sentido da conversa, mas não se atrevem a dizê-lo. Esse certo desconforto ocorre porque todas as mudanças que fazem alguém ser aquilo que ele é, fazem também com que os

²⁶³ “Personen zurück, die sie einst sehr geliebt haben. Glück und Trennung sollen an ihren Enden zusammengeknüpft werden: da trägt man den Schatz mit fort.”

amigos mudem e “se convertam em fantasmas de nosso próprio passado: sua voz nos soa espantosamente vaga, como se ouvíssemos a nós mesmos, porém mais jovens, mais duros, mais imaturos” (OS, 241). O amigo do passado é parte da história que conta o que cada indivíduo é, mas ao mesmo tempo – é preciso insistir – a sua voz é a voz própria, uma faceta do estágio próprio naquele momento de desenvolvimento do “caráter” de cada indivíduo. “*Amigos. Não queremos nos converter em fantasmas. Tormento depois de um encontro*”²⁶⁴, escreve Nietzsche num fragmento da primavera-verão de 1878 (KSA 8, 27 [88], p. 501).

Esse sentimento paradoxal de proximidade e de distância aparece em outro fragmento do mesmo período: “*Amigos, um ao outro nos gostamos como as plantas frescas da natureza, e nos respeitamos: assim, crescemos como as árvores um junto ao outro, e precisamente por isso, tesos e para cima, pois nos tiramos um do outro.*”²⁶⁵ (KSA 8, 31 [9], de 1878, p. 559). Crescer para cima é distanciar-se, manter sua própria característica ainda que dividindo o mesmo terreno. A metáfora de sentido forte, oferece uma compreensão daquilo que Nietzsche entende como o crescimento pessoal promovido pela amizade: nela ambos crescem fortes e para cima e só são fortes porque se distanciam e buscam o alto. O fragmento remete a uma carta de Nietzsche a Marie Baumgartner, de 10 de setembro de 1878 (KSB, 5, p. 351). A imagem da árvore e da natureza é retomada por Nietzsche ainda em outra passagem sobre a liberdade conquistada na amizade: “*Mosquitos, céu nublado e ar úmido: meus inimigos. Rochas, vento, coníferas e muito ar: meus amigos*”²⁶⁶ (KSA 8, 41 [21], de 1879, p. 586).

Em *Aurora*, § 489, Nietzsche evoca um outro sentido para essa ascética da perda e da distância, afirmando que às vezes o afastamento é quase um “bem” para o amigo, já que ele mesmo muitas vezes sente-se tentado a distanciar-se, seja porque se aproximou de um outro, seja porque as ideias que mantinham os laços de amizade acabaram por esgotar-se e ele se sente incomodado e insatisfeito com o patamar presente. Esses são os “amigos da aflição” (título do parágrafo) que necessitam e desejam o distanciamento e que, por amor a eles, exige-se esse gesto nobre de rompimento:

²⁶⁴ “Freunde — wir wollen uns nicht zu Gespenstern werden. — Qual nach einer Zusammenkunft. ”

²⁶⁵ “Freunde, wir haben Freude an einander als an frischen Gewächsen der Natur und Rücksicht gegen einander: so wachsen wir wie Bäume neben einander auf, und gerade deshalb straff aufwärts und gerade, weil wir durch einander uns ziehn. ”

²⁶⁶ “Mücken bewölkter Himmel und feuchtwarme Luft — meine Feinde./ Felsen Wind Nadelhölzer Heidegräser und viel Luft — meine Freunde. ”

Às vezes notamos que um de nossos amigos pertence mais a outro do que a nós, que sua delicadeza atormenta-se com tal decisão e seu egoísmo não se acha à altura dela: então devemos facilitar-lhe a coisa e afastá-lo de nós com uma ofensa. – Isso é igualmente necessário quando adotamos uma forma de pensar que lhe seria ruidosa: nosso amor a ele deve nos impelir, mediante uma injustiça que assumimos, a criar nele uma boa consciência ao renunciar a nós. (A, 489).

Segundo Nietzsche, a distância ajuda a ver melhor e o próximo é aquele que atrapalha a visão: “*O próximo./ Não gosto de ter o próximo perto:/ Que vá para longe e para bem alto!/ Se não, como se tornaria ele meu astro?*” (GC, *Brincadeira*, 30). Além de recuperar a imagem do astro (o distante), esse fragmento mostra como o próximo nunca poderá se tornar um deles, porque está próximo demais e essa proximidade não deixa que cada um conquiste a si mesmo. É preciso tomar distância para ver melhor, para ver bem. Quem está muito próximo não vê como deveria. O inimigo está longe demais. A amizade exige um meio-caminho entre o eu e o inimigo – não tão próximo e nem tão longe. Esse é o tom do poema intitulado *Pedido* (GC, *Brincadeira...*, 25):

Conheço o espírito de muitos homens
Mas não sei quem sou eu mesmo!
Meu olhar é demasiado próximo de mim –
Não sou o que vejo e o que vi.
Eu seria de melhor proveito para mim
Se de mim pudesse estar mais longe.
Não tão distante quanto meu inimigo, claro!
Já o amigo mais próximo está longe demais –
Mas entre nós dois há o meio caminho!
Adivinham vocês o meu pedido?

A distância aqui aparece como necessária tanto para o indivíduo (tomar distância de si mesmo) quanto para o amigo (se distanciar do amigo). É o que aparece também num fragmento póstumo dos finais de 1876-verão de 1877 (KSA 8, 21 [29], p. 371), que diz: “Nunca se pensa tanto em um amigo [tradução duvidosa: pode-se ler amiga ou namorada] ou amante como quando da amizade ou do amor não resta mais que uma quarta parte.”²⁶⁷ Ou seja, no distanciamento tem-se a possibilidade de refletir sobre a real importância da relação de amizade.

Além disso, pode-se perguntar através de que processos alguém distancia-se de si mesmo para ver-se melhor. Ora, o amigo é uma possibilidade de que isso

²⁶⁷ “Man denkt nie soviel an eine Freundin oder Geliebte, als wenn die Freundschaft oder Liebschaft im letzten Viertel steht.”

aconteça: só ele pode ajudar o indivíduo a ver-se a si mesmo, porque ele é ao mesmo tempo o oposto e igual a si mesmo. Então, essa noção faz da distância um sentimento afirmativo que também aparece um pouco mais à frente, no poema *Solitário*, (GC, *Brincadeira...*, 33) que termina:

Gosto, como os animais da floresta e do mar,
De por algum tempo me perder,
De permanecer num amável recanto a cismar,
E enfim me chamar pela distância,
Seduzindo-me para – voltar a mim.

Confessando não se agradar com as “virtudes negativas” Nietzsche liga o tema da distância às morais de renúncia de si mesmo. Só o amor à vida, o *amor fati* é capaz de fazer ver que é preciso distanciar-se das coisas e seguir sempre em frente:

No fundo, tenho aversão a todas essas morais que dizem: “Não faça isto! Renuncie! Supere a si mesmo!” – mas tenho em boa conta as morais que me impelem a fazer algo e a refazê-lo, e sonhar com ele à noite e em nada pensar senão em fazê-lo *bem*, tão bem como somente *eu* posso fazê-lo! Quem assim vive separa-se continuamente de cada coisa que não participa de tal vida: é sem ódio e repulsa que ele vê despedir-se hoje isso, amanhã aquilo, como folhas amarelecidas que um vento ligeiro arranca da árvore; ou ele nem vê que se despedem, tão rigorosamente o seu olhar se volta para a meta e sobretudo para a frente, não para o lado, para baixo ou para trás. (...) (GC, 304)

Como ascética, é preciso ver como a perda da amizade tem um papel preponderante para aquilo que Nietzsche considera a maior das tarefas, a conquista de si mesmo. “Se alguma vez a vida tratou alguém como verdadeira espoliadora e lhe tirou tudo o que pode em termos de honra, amigos, adeptos, saúde e propriedades de toda índole, talvez esse alguém descubra, depois do primeiro susto, que é *mais rico* que antes.” (OS, 343). Sem os bens e as posses o indivíduo se torna mais forte porque essa pilhagem lhe possibilita possuir-se apenas a si mesmo (ou dar-se conta de tanto) – algo que dele nunca mais se poderá roubar: e assim, talvez, esse alguém saqueado de suas posses, “ressurja de toda essa pilhagem e confusão com uma fidalguia de um grande proprietário de terras” (OS, 343).

Por isso, a ascética da perda não está baseada numa renúncia como recusa de algo que não se quer mais ou que perde o valor. Ao contrário, o que esses “homens da afirmação” renunciam é justamente algo que valorizam muito e que, por isso mesmo, lhe servem de catapulta para novos voos. O espírito livre é o indivíduo

do “grande desprendimento” [*grosse Loslösung*] que não é negação, mas justamente, necessidade de liberdade, busca pela liberação de todas as amarras:

Que faz aquele que renuncia? Ele aspira a um mundo mais elevado, ele quer voar mais, mais longe e mais alto que todos os homens da afirmação – ele joga fora muitas coisas que atrapalhariam seu voo, e entre elas coisas que lhe são valiosas e queridas: sacrifica-as à sua ânsia das alturas. (GC, 27)

Essa perda é referida, por vezes, como desprezo e isolamento, tal como aparece em *A Gaia Ciência*, 232, no fragmento intitulado *O caminho da felicidade*, que remete ao diálogo entre o louco e o andarilho. Viver nas ruas é viver como andarilho e desprezar as posses e a propriedade das grandes convicções. Esse é critério para a amizade e ele está carregado de algo dolorido e custoso, como aquela “sétima solidão” (GC, 309) que revela a fala do andarilho, cansado e sabedor das dificuldades e das dores de caminhar sempre adiante e de romper com os laços da permanência:

Do fundo da sétima solidão. – Certo dia o andarilho bateu a porta atrás de si, parou e chorou. Então disse: “Esse ímpeto e pendor para o verdadeiro, real, inaparente, certo! Como lhe quero mal! Por que segue justamente a mim este sombrio e apaixonado batedor? Eu gostaria de descansar, mas ele não o permite. Quanta coisa não me seduz para que eu fique! Em toda parte há jardins de Armida para mim; e, por isso, sempre novas separações e amarguras do coração! Eu tenho de ir adiante, novamente erguer o pé, esse pé cansado e ferido: e, porque tenho de fazê-lo, com frequência lanço um olhar furioso às coisas mais belas que não me puderam deter – porque não me puderam deter”.

Essa ascética da perda e do distanciamento implica uma imensa capacidade de “tomar consciência” de sua situação, no sentido de que não é algo pelo qual se lamenta, mas que se busca e se deseja. O choro do andarilho não é a sua revolta, mas a ciência de ter jardins de Armida (referência à ópera de Gluck, na qual Armida prende Rinaldo, seu amante, num bosque encantado) e lugares de descanso. O choro é por saber desses lugares mas eles não representarem algum lugar em específico, fixo, mas justamente “todo lugar”, o que impulsiona o andarilho cansado a continuar a caminhada.

3.4 A VIRTUDE DA RESISTÊNCIA: A AMIZADE COMO INIMIZADE

Como não é fixa, mas nômade, a amizade evoca a inimizade. Essa é uma das expressões mais paradoxais usadas por Nietzsche nos textos do segundo período

da sua produção: a ruptura das amizades. Trata-se de mais um elemento de superação da ética da compaixão, já que nele opera um princípio de crueldade e de animosidade. Para Nietzsche, o rompimento é motivado pela afirmação de si e transparece a necessidade de se ter inimigos. No final do Prefácio ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, o filósofo reconhece ter encontrado, com essa obra, um bom inimigo: “Detrás de semelhante vontade está o valor, o orgulho, a ânsia de um *grande* inimigo” (OS, *Prólogo*, 7). A resistência do inimigo é parte do processo de autoafirmação porque é ele que possibilita o combate e, portanto, o crescimento da força. O inimigo requer a bravura e celebra a riqueza mais do que a amizade fingida, tal como aparece no poema 14, de *A Gaia Ciência*, “*Brincadeira, astúcia e vingança*” intitulado “*O bravo*”: “Melhor uma inimidade inteira/ que uma amizade emendada!”. É o que Wagner e Schopenhauer passam a representar nesse momento.

A ideia de luta (*polemos*) e de disputa (*agon*) é recorrente em toda a obra nietzscheana e quando se trata da amizade, pode-se encontrar inúmeras passagens em que essa ideia é retomada. Isso porque, para Nietzsche, na inimidade o indivíduo tem evocadas as suas energias mais tônicas e fortes, base para os processos de renovação do caráter e para a experimentação. Veja-se, por exemplo, o § 233, de *Humano, Demasiado Humano*:

A história *parece*, em geral, dar o seguinte ensinamento sobre a produção do gênio: “Maltratem e atormentem os homens”, assim grita ela às paixões da inveja, do ódio e da competição, “incitem-nos ao limite, um contra o outro, povo contra povo, ao longo de séculos; então, como que de uma centelha solta no ar pela terrível energia assim criada, talvez se inflame subitamente a luz do gênio; e então a vontade, como corcel enfurecido pela espora do cavaleiro, irrompe, salta para um outro campo”.

Nietzsche acredita que o amigo-espírito livre é resultado de uma história de resistências, testes, experimentações e exercícios sob condições adversas²⁶⁸. Só daí pode nascer o “grande homem”, nesse fragmento associado à imagem do gênio (“palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso”, apela Nietzsche em HH I, 231). O espírito livre e o gênio estão associados para revelar a condição de criação dos grandes valores: a incitação máxima da energia que ocorre com a resistência e a luta, as quais encontram expressão na noção de

²⁶⁸ É bom lembrar que o próprio indivíduo é anunciado como resultado de uma luta de gerações, ele tem uma “história bélica”, no qual “cada nova fase passa por cima das anteriores, com cruel injustiça e desconhecimento de seus meios e fins” (HH I, 268).

inimizade. Como inimigos os indivíduos evocam mutuamente essa força da natureza própria que faz elevar e fortalecer o que há de “natural” no humano e que possibilita a sua elevação e superação. É por isso que a inimizade pode ser um caminho para a verdadeira amizade: ela representa uma parcela do grande experimento no indivíduo e do exercício virtuoso da resistência que faz crescer a força vital de cada um na sua luta contra os demais. Esse é o tom de *Humano, Demasiado Humano*, no qual Nietzsche afirma ser esse caráter de provação, de privação e de disputa a condição para que nasçam os “grandes homens”: “Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? Mas o coração cálido e compassivo quer justamente a *eliminação* desse caráter violento e selvagem” (HH I, 235). O projeto de uma ética da amizade, assim, valoriza a resistência como virtude, enquanto a ética da compaixão a anula e tenta eliminar, em busca desse “coração cálido e compassivo” que leva ao enfraquecimento.

A própria noção de amor, no seu sentido geral, também está ligada, para Nietzsche, à ideia de guerra, como se lê na *Carta de Turim*, de 1888, reproduzida no *Caso Wagner*, § 2, no qual Nietzsche elogia a música de Bizet por esta recuperar não o amor de uma “virgem sublime”, mas “o amor como fado, como fatalidade, cínico, inocente, cruel – e precisamente nisso natureza! O amor, que em seus meios é a guerra, e no fundo o ódio mortal dos sexos!”. Em outras palavras, o amor trágico, representado pela assassínio amoroso de Carmen. Esta seria a única concepção de amor digna de um filósofo, uma raridade. Algo ligado à natureza e não como representação de seu indeferimento: “o retorno à natureza, à saúde, alegria, juventude, virtude!” (CW, 1, 3).

É desses lugares de provação, dessas “zonas de cultura” e “clima tropical” que nascem os espíritos livres: “violentos contrastes, brusca alternância de dia e de noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza” (HH I, 236). Nessas condições adversas, os valores se elevam e os indivíduos fortes aparecem: “(...) o indivíduo que se salva torna-se habitualmente mais forte, porque suportou tais condições ruins mediante uma indestrutível força inata, e ainda exercitou e aumentou essa força” (HH I, 242). Mas é preciso ter cuidado para não cair na neurose provocada pela “superexcitação das forças nervosas e intelectuais” (HH I, 244). Contra isso a ciência, por limitar “a

torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” contribui para nos tornar mais “frios e céticos” em relação a essas credences nascidas do exagero e que se avizinham da loucura.

É esse também o tom expresso no famoso parágrafo de Zaratustra intitulado *Do amigo*, no qual o amigo é apresentado como um *terceiro*, que ajuda a suportar a solidão desintegradora do *eu* que se perfaz na conjugação de *dois* em um e no desligamento de um em *dois*. O amigo resgata do abismo da solidão e eleva novamente à superfície. Ao mesmo tempo há nele a demonstração de vulnerabilidade e de falta, como característica de todo amor. E o amigo torna-se inimigo, necessariamente: é preciso fazer guerra pelo amigo e aprender a odiá-lo com veneração²⁶⁹, na profusão de todos os sentimentos. Inimizade é o campo da distância e o lugar da resistência. Um estar próximo e um estar longe, separado na longitude de cada indivíduo, mas unido no afeto e no respeito pela extensão do outro: “será que podes te aproximar ao máximo do teu amigo sem passar para o lado dele?” Trata-se de garantir, portanto, a cada qual o que cada um é. Estar o suficiente próximo para poder se distanciar. Na disputa apresentar-se desnudo, sem temer a indignação do outro frente ao “eu” que se mostra. O outro é o espelho áspero e imperfeito do próprio “eu” na medida em que o engendra como uma ficção e acomete de tal forma que se produza a profusão das personalidades. Sem compaixão, mas com veneração. Nem escravo e nem tirano.

O amor ao inimigo se torna uma premissa do pensador enquanto espírito livre. Ora, o inimigo pode ser o outro mas também pode ser ele mesmo, que tem como premissa do crescimento a suspeita e a guerra constante contra aquilo que é mais seu, para que nada seja petrificado como propriedade definitiva sua:

Em que medida o pensador ama o inimigo. – Jamais reter ou calar para si mesmo algo que pode ser pensado contra os seus pensamentos! Prometa-o para si mesmo! Isso é parte da primeira retidão do pensamento. A cada dia você também deve conduzir sua campanha contra si mesmo. Uma vitória e uma trincheira conquistada não são mais assunto seu, mas da verdade – mas também sua derrota não é mais assunto seu! (A, 370)

A existência mesmo do inimigo passa a ser desejada. “Aquele que vive de combater o inimigo tem interesse em que ele continue vivo”, afirma Nietzsche no parágrafo 531 de *Humano, Demasiado Humano*. Esse fragmento possibilita duas

²⁶⁹ “... justamente ali onde ele [o psicólogo] aprendeu a *grande compaixão* junto ao *grande desprezo*, os ‘homens cultos’ aprendem a grande veneração” (CW, *O psicólogo toma a palavra*, 1).

leituras que são complementares: primeiro, entendendo a inimizade como uma forma de fuga de si e de diluição no outro, já que combater o inimigo pode ser um gesto de fraqueza quando esse se torna um motivo único na vida e, ao invés de aprofundar-se em si mesmo, o indivíduo perde-se no outro. Mas há uma segunda possibilidade de interpretação: o inimigo favorece o fortalecimento porque provoca e excita, retoma o caráter violento e adverso e faz aparecer as forças de prélio que fortalecem o indivíduo. Por isso, aquele que se sente fortalecido pela presença dos inimigos, deseja que ele continue vivo. Não há dúvida de que Nietzsche esteja mais atento a essa segunda interpretação.

Esses “grandes homens” se produzem e devem ser alentados como benesses para a sociedade e a melhor forma de retirar vantagem da sua existência é justamente através da disputa, do combate – é nisso, justamente, que a resistência aparece como virtude moral: “Quem não compreendeu que todo grande homem precisa ser não só encorajado, mas também, em benefício de todos, *combatido*, ainda é, sem dúvida, uma criança grande, ou ele mesmo um grande homem.” (OS, 191) Quem não reconhece essa perspectiva na amizade terá a seu lado, ao invés de amigos, meros bajuladores.

Para Nietzsche, o outro é sempre o oposto e, logo, objeto de pugna e disputa. Em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* ele pergunta (e ao mesmo tempo afirma) a esse respeito:

O que é, pois, o amor senão compreender e alegrar-se de que outro viva, aja e sinta de modo distinto e oposto a nós? Para que o amor pule os contrastes mediante o gozo, não é preciso superá-los, nem negá-los. Inclusive o amor a si mesmo contém como pressuposto a indelével dualidade (ou pluralidade) em uma só pessoa. (OS, 75).

Note-se como além do amor ao outro, também o amor próprio é entendido como campo de resistências, já que, por não acreditar na pessoa como algo fixo e imutável, estável ou previsível, Nietzsche a compreende em constante devir, resultado provisório do jogo múltiplo que faz dela mesma, “interiormente”, um campo de batalhas. Ainda mais o amor, tido como encontro de duas individualidades em si mesmas múltiplas, só pode ser entendido como jogo de contrastes e de oposições que garante a cada um que ele se torne aquilo que é. Como tal, a relação só pode ocorrer como resistência, luta, dinamismo, mudança e, inclusive, distanciamento. Para que haja amizade, o outro deve continuar sendo ele mesmo e para tanto, ele

precisa ser sempre um antípoda. Ao contrário, ele seria uma mera cópia, um espelho do outro. Essa é a condição para que a amizade se estabeleça.

É só como outro que um indivíduo pode ser “útil” e “interessante” para outro indivíduo. É assim que ele se torna realmente “igual”: invertendo a tese da igualdade, Nietzsche passa a reconhecer como igual justamente aquele que não se deixa igualar. O inimigo é o forte e guerreiro que, por permanecer fiel a si mesmo, se torna interessante porque possibilita o aumento do poder e da força. O amigo é o melhor inimigo porque a grande luta, aquela que merece ser disputada, é a que ele implementa contra seus iguais. Só essa luta vale a pena porque ela é que estabelece as possibilidades de crescimento:

Uma presa fácil é algo desprezível para naturezas orgulhosas, elas sentem satisfação apenas ao ver homens não abatidos, que poderiam tornar-se seus inimigos, e ao enxergar riquezas de difícil obtenção; ante o sofredor são frequentemente duas, pois ele não é digno de seu esforço e orgulho – mas se mostram tanto mais obsequiosos frente aos seus *iguais*, com quem seria honroso lutar e disputar, se um dia houver para isso ocasião. (GC, 13)

Citando Napoleão, um exemplo de guerreiro e de indivíduo forte, em outra passagem de *A Gaia Ciência*, Nietzsche deixa ainda mais clara essa necessidade de ter inimigos:

Inimigos declarados. – A valentia frente ao inimigo é uma coisa à parte: pode-se, ao mesmo tempo, ser um covarde e um atrapalhado indeciso. Foi este o juízo de Napoleão sobre “o homem mais valente” que conhecia, Murat²⁷⁰: - de onde se segue que inimigos declarados são indispensáveis para muitos homens, caso eles devam se erguer à altura de sua própria virtude, de sua virilidade e jovialidade. (GC, 169)

Mas, Nietzsche, logo mais à frente, parece valorizar ainda mais a fineza de um “inimigo secreto” ao afirmar: “Ser capaz de manter um inimigo secreto – eis um luxo para o qual mesmo a moralidade de espíritos elevados não costuma ser rica o bastante.” (GC, 211) Ou seja, a valentia frente ao inimigo se caracteriza como necessidade, em ambos os casos.

Essa inimizade consigo mesmo e com os outros é a expressão do desejo de uma vida perigosa que deve ser buscada como expansão da força e motivo de crescimento: “O segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente!*” (GC 283) Esses são os *homens preparatórios* (título desse

²⁷⁰ Joaquim Murat, marechal do Império Napoleônico e rei de Nápolis entre 1808 e 1815.

fragmento), os “sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia!” Nota-se como, nessa expressão, a amizade aparece como um critério de crescimento e de fortalecimento das forças vitais, porque está embasada na valentia e na resistência para que cada um permaneça aquilo que é, torne-se aquilo que é.

A inimizade não é senão a recuperação daquilo que há de “natural” (em sentido antropológico) perdido para que o “homem” (em sentido humanista) fosse possível. Não há nela nada de maldoso, perverso ou mórbido. Ao contrário, Nietzsche identifica justamente na ideia de igualdade o nascimento da maldade: “Apenas desde que o homem aprendeu a ver a outros homens como iguais, ou seja, só desde a fundação da sociedade, há alegria com o mal alheio.” (AS, 27). Como se viu no capítulo 2, a crença na igualdade dos homens, presente no nascimento da sociedade, não passa de mais um erro da razão transformado em lei moral. Isso porque a igualdade é o instinto da fraqueza: “(...) enxergar semelhanças e fabricar igualdades é característica de olhos fracos”. (GC, 228) É dela, justamente, que nasce o sentimento de “alegria com o mal alheio” e também a própria “inveja”, como se, ao não haver uma descarga desses pendores, o ser humano se tornasse “mal”. “Onde a igualdade está realmente imposta e duramente cimentada, surge essa propensão em geral tida por imoral, que só no estado natural seria concebível: a *inveja*” (AS, 29). A boa e a má Éris (cf. AS, 38) são, nada mais do que dois modos de lidar com essa inveja: ou se quer rebaixar o outro ou elevar-se até ele. Mas esses afetos revelam “naturezas mais nobres” porque evidenciam a tentativa de não se deixar nivelar por baixo através da afirmação da própria força. Essa concepção de igualdade na comunidade “vai contra a natureza do indivíduo e é algo forçado” (AS, 31) levando ao florescimento de “novos brotos do antigo impulso à superioridade” que é característico da vida. Esses gestos de nobreza, entretanto, são tidos como imorais e desaconselhados.

A base da inimizade é sempre a afirmação de si mesmo: quando o sentimento afetivo não é capaz de aceitar que o outro continue sendo ele mesmo ou que ele deixe de ser ele para se tornar também um outro a partir das sempre novas experiências, então o “caminho próprio” se torna algo indesejado e motivo de discórdia e rompimento. O caminho correto (na perspectiva do outro) é sempre, aquele que torna igual e previsível:

O caminho próprio. – Se damos o passo decisivo e tomamos o caminho denominado ‘próprio’, subitamente revela-se para nós um segredo: todos, também os que nos eram próximos e amigos, imaginavam-se até então superiores a nós e ficam ofendidos. Os melhores entre eles são indulgentes, e com paciência aguardam que encontremos de novo o ‘caminho certo’ – que eles conhecem. (A, 484)

Essa mesma ideia está presente num fragmento de 1880 que recupera a noção de imprevisibilidade natural em busca do proveito dos “bons poderes benéficos” trazidos pela regra, enquanto o mal é tido como o imprevisível. Assim também, afirma Nietzsche, “o homem é previsível com base na moral; nessa medida é bom, e o povo estrangeiro é imprevisível, portanto, malvado, pois costumes estrangeiros são considerados ruins”. Portanto, a ideia de previsibilidade em termos morais é o critério de estabelecimento dos valores, já que “aquilo que é bom *para nós*” é o que “passa a ser chamado de bom”²⁷¹ (KSA, 9, 4 [122], p. 131).

Um fragmento da primavera-verão de 1878 (KSA 8, 29 [22], p. 516) explicita em que medida a ética da amizade estaria, em relação ao amor aos inimigos, à frente da ética da compaixão – mais especificamente da ética cristã: “De nenhum modo necessitamos amar a nossos inimigos; só necessitamos *crer* que os amamos: essa é a sutileza do cristianismo e o que explica seu êxito popular. Nem sequer esse *crer* é absoluto, mas apenas *dizê-lo* e *declará-lo* com frequência”²⁷². Ao recuperar o sentido dessa máxima, Nietzsche o faz não para fingir retoricamente, mas para praticá-la como elemento ético.

Agon é o reconhecimento da disputa como algo salutar no processo de desenvolvimento da vida e, assim, indispensável elemento da relação da amizade, a qual por ele chega à plenitude, no sentido de criação e superação. Ora, esta assertiva aparece como “inconcebível” aos eruditos modernos, incapazes de aceitar o “rancor” e a “inveja” (a boa *Éris*) como características da vida, conforme a descrição apresentada por Nietzsche no quinto dos *Cinco Prefácios*, intitulado *A disputa de Homero*, em referência à obra de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*²⁷³:

²⁷¹ “Der Mensch ist berechenbar auf Grund der Moral, insofern gut, das fremde Volk unberechenbar, also böse, fremde Sitten werden als böse betrachtet. Die Übertragung dessen, was uns gut ist, auf das Objekt, das nun gut genannt wird —”

²⁷² “Wir brauchen unsere Feinde noch gar nicht zu lieben, wir brauchen es nur zu glauben, dass wir sie lieben — das ist die Feinheit des Christenthums, und erklärt seinen populären Erfolg. Selbst glauben ist nicht recht nöthig, es aber recht oft sagen und bekennen. ”

²⁷³ “Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra / duas são! Uma louvaria quem a compreendesse, / condenável a outra é; em ânimo diferem ambas./ Pois uma é guerra má e o combate amplia,/ funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,/ pelos desígnios dos mortais,honram a grave Luta./ A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa/ e a pôs o Cronida

“Há sobre a Terra duas deusas Éris’. Este é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica” (CP, *A disputa de Homero*). Ao olhar para a sua ética, portanto, a disputa/resistência aparece como uma virtude, já que ela “dá asas” e produz a “excelência máxima”:

Os artistas gregos, os trágicos, por exemplo, criavam para vencer; toda a sua arte é impensável sem a competição: a boa Éris de Hesíodo, a Ambição, dava asas ao seu gênio. Esta ambição exigia, antes de tudo, que sua obra mantivesse a excelência máxima *aos seus próprios olhos*. (HH I, 170)

Ao contrário daquilo que prega a ética da compaixão, portanto, o projeto de uma ética da amizade, sob a inspiração grega, retoma a boa Éris como dístico principal. Segundo o poeta Hesíodo, existe no mundo uma Éris (discórdia) má, geradora de uma guerra e de um combate cruel, que leva à destruição e anulação do inimigo, nascida “da noite negra” a que Nietzsche batiza de “mundo pré-homérico”; e uma outra Éris boa, que encaminha o humano para a ação a partir da rivalidade com o outro, da valorização e manutenção do inimigo, a inveja e o ciúme servindo de incentivo para que o indivíduo se desenvolva e, portanto, sendo um “regente altivo” da vida, um estimulante:

não só Aristóteles, mas a Antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Éris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor e inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa* (CP, *A disputa de Homero*).

Essa interpretação do *agon* é a marca fundante da sociedade gregária criticada por Nietzsche, que exclama mais adiante: “que abismo existe entre este julgamento ético e o nosso!” O “homem grego” reconhece a inveja como estimulante da vida porque ele mesmo se sente invejado pelos deuses e isso o torna honrado. O “homem moderno” entende-se como ser pensante, tendo a razão como constituinte da sua unidade e identidade enquanto sujeito, submetendo a si tanto o querer quanto o sentir, com o fim de dominá-los.

altirregente no éter,/ nas raízes da terra e para homens ela é melhor./ Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja o vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.” (HESÍODO, 2006, p. 21)

Em termos morais, a disputa é a garantia da saúde da sociedade grega: “removamos da vida grega a disputa, e então vemos de imediato aquele abismo pré-homérico de uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (CP, *A disputa de Homero*). É justamente a disputa (a boa Éris) que impede a emergência “da noite e do terror”, de “uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, a velhice e a morte” e, finalmente, “a interpretação da existência como um castigo a ser cumprido, a crença na identidade entre existência e culpa” (CP, *A disputa de Homero*). *Agon*, assim, se torna um antídoto contra a destruição promovida pela compaixão e “um meio de estímulo” para a vida na medida em que é reconhecido como parte do projeto de uma ética da amizade. Além disso, ele, enquanto tradução da boa Éris, impede que a violência (má Éris) reine em definitivo. Por ele, o mundo não é um todo harmonioso, mas também não é uma violência desmedida, um amontoado de vítimas sem razão.

4 SEGUNDO DISPOSITIVO DO PROJETO DE UMA ÉTICA DA AMIZADE: *MITFREU(N)DE, A PARTILHA DA ALEGRIA*

“Ó meio-dia da vida! Tempo festivo!
Ó jardim do verão!
Inquieta ventura em se deter, atentar e esperar: -
Pelos amigos aguardo, dia e noite disposto, Onde estão, amigos? Venham!
É tempo! É tempo!

Não foi para vocês que o cinza da geleira
Se enfeitou hoje de rosas?
É a vocês que o riacho procura, e ansiosamente afluem
E se batem ventos e nuvens, mais alto no azul,
Para observá-los a distância, como pássaros na espreita.

A grande altura lhes preparei minha mesa: -
Quem habita tão próximo
Às estrelas, e às escuras distâncias do abismo?
Meu reino – que reino se estendeu mais longe?
E o meu mel – quem o terá provado?

- *Aí estão vocês*, amigos! Como, não é a *mim*
Que estão a buscar?
Vocês hesitam, surpresos – oh, melhor se tivessem rancor!
Eu – não sou mais eu? Mudaram a mão, o rosto, o passo?
E o *que sou*, amigos – não sou para vocês?

Terei me tornado outro? A *mim* mesmo estranho?
De *mim* mesmo evadido?

(BM, *Do alto dos montes, Canção-epílogo*)

Nesse capítulo pretende-se mostrar que, em contraposição à virtude schopenhauriana da partilha da dor (*Mitleid*), Nietzsche explicita a partilha da alegria (*Mitfreude*) como uma das virtudes basilares de seu projeto de ética da amizade, tida como um complemento e uma superação da ética da compaixão. Para tanto, analisar-se-á o papel dado por Nietzsche à *Lebensfreude* como motivo de dança e riso como antídotos contra a negação da existência. Isso porque a alegria, em Nietzsche, está ligada à sua concepção do trágico como qualificação da vida em sua plenitude de forças contraditórias, reconhecendo nisso mesmo o seu valor, recusando qualquer esconderijo suprasensível e denunciando toda a metafísica como sintoma de fraqueza e de medo da existência. Para isso tratar-se-á de demonstrar como a *Mitfreude* se apresenta como uma invocação profilática que se caracterizaria como virtude no projeto da ética da amizade.

O tema da *Mitfreude* surge primeiramente nas correspondências de 1875, mas logo, como se verá, obtém ressonância nos escritos do segundo período. Definido como aquele que “partilha a alegria”, o amigo é o que, primeiramente,

alegra-se consigo mesmo e, a partir de uma efusão de sua grandeza para fora, alegra-se com a vida “em geral”, tornando-se o afirmador, o que diz “Sim”. Como *indivíduos do sim* os amigos partilham esse regozijo que nasce da aprovação de si mesmos, de indivíduos que bastam a si mesmos e não precisam do outro enquanto uma necessidade, mas apenas como um derramamento, como um excesso que quer se disseminar sobre as cercanias de cada indivíduo e alargam-se sobre toda a existência.

Nas obras publicadas, o fragmento 499 de *Humano, Demasiado Humano* é um dos quais Nietzsche se expressa de forma mais direta a respeito da noção de *Mitfreude* contraposta à *Mitleid*, ao afirmar: “Amigo. – É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo”²⁷⁴. Para Nietzsche o que se busca na amizade é a partilha da alegria e não do sofrimento porque não se aceita que a amizade seja lugar de dor, mas sempre de prazer. Não há nenhuma falta ou culpa que se pretende como condição e premissa das relações e que dá à vida uma acicatada insipidez, mas justamente o contrário, uma ostentação e espargida abundância de força vital que, impulsionada pela alegria, quer transbordar e ser compartilhada com o outro. Ora, a alegria não é uma força ou fundamento metafísico, posto que não traduz qualquer força racional e sequer explicita qualquer diagnóstico sobre o “real”, mas se eleva como euforia e se deixa apreender como contentamento com o habitual, como uma motivada jovialidade do riso indispensável à vida – e não como radicalmente independente das condições existenciais, como uma alegria no vazio, com o nada e mesmo com aquilo que está distante. A alegria é a força que ultrapassa os rigores da racionalidade e que se dá como “desproporção” entre o “regozijo profundo e o objeto particular que o ocasiona” (ROSSET, 2000, p. 9), ou seja, ela prescindir de qualquer pretexto porque se efetiva como desmedida e inexplicabilidade frente aos motivos, por expressar algo que não se exprime em palavras.

Num fragmento póstumo de 1876 (KSA 8, 16 [13], p. 290), Nietzsche resgata a proximidade do alemão *Freude* (alegria) e *Freunde* (amigo), ao dizer: “Cada dia dar uma alegria, fazer um ‘amigo’”²⁷⁵. A amizade assim, como *Mitfreude* (alegria compartilhada) se torna um motivo essencialmente ético, já que evoca uma relação de convivência baseada no esforço por fazer “bem” ao outro, numa relação que seja

²⁷⁴ “Freund. — Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.”

²⁷⁵ “Jeden Tag eine Freude machen — ‘Freund’”

prazerosa. Ao contrário do fundamento da compaixão, identificada por Nietzsche com o processo de dor e sua conseqüente condenação da existência, a alegria possibilita e promove um “bem” que se efetiva como dádiva da exuberância, partilha de força que ajuda a suportar as adversidades existenciais. O amigo não partilha infortúnios, em outras palavras, mas a força para enfrentá-los. Esse é o seu “bem” e é justamente nisso que a alegria pode ser considerada uma virtude moral. É o que Nietzsche escreve, em 20 de março de 1875, Malwida von Meysenburg: “Eu fiz um voto de poder, cada dia, fazer algo de bem para os outros homens. Este outono, eu tomei a decisão de começar cada dia me perguntando: Não há pessoa por quem tu poderias, hoje, fazer alguma coisa de bem? De tempos em tempos se consegue encontrar alguma coisa”²⁷⁶ (KSB 5, p. 36). O mesmo texto, com uma pequena variação que enfatiza a partilha da alegria, se encontra em *Humano, Demasiado Humano*, parágrafo 589: “A melhor maneira de começar o dia é, ao acordar, imaginar se nesse dia não podemos dar alegria a pelo menos uma pessoa”. E ainda: “Se isso pudesse valer como substituto do hábito religioso da oração, nossos semelhantes lucrariam com tal mudança”. Esse “bem” dedicado a outro não é resultado de uma postura negativista frente à existência, mas da exuberância excessiva daqueles que conquistaram a si mesmos e são portadores da força vital que pode ser partilhada como luxo. Ao mesmo tempo, a citação comprova o projeto vislumbrado pelo filósofo alemão como superação da ética da compaixão, já que a alegria é mais “proveitosa” para o fortalecimento da vida do que a mera oração vazia, que evoca a compaixão de Deus e o pedido de misericórdia por si ou pelo outro. A alegria é a substituição dessa ética da oração e da compaixão por uma ética da afirmação e da amizade. Reside aqui a proposta de reinterpretação do ideal do amor ao próximo: não mais simplesmente compadecer-se com ele, mas alegrá-lo. Pode-se acrescentar ainda que, enquanto a ética da compaixão é passiva (compassiva), a ética da amizade se torna ativa e “prática”, pois exige um “dar prazer ao outro” e não um “apiedar-se dele”.

É isso o que leva à contraposição entre a compaixão e a amizade: em *Humano, Demasiado Humano*, a compaixão é apresentada como um empecilho para a amizade, porque ela está baseada num exercício de pseudosuperioridade

²⁷⁶ “Ich wünschte ich könnte andern Menschen täglich etwas Gutes erweisen. Diesen Herbst nahm ich’s mir vor, jeden Morgen damit zu beginnen, dass ich mich fragte: Gibt es Keinen, dem Du heute etwas zu Gute thun könntest? Mitunter glückt es etwas zu finden.”

que impede a verdadeira partilha da alegria: “Os compassivos – As naturezas compassivas, sempre dispostas a auxiliar na desgraça, raramente são as mesmas que se alegram juntamente com as demais [*die sich Mitfreuenden*]: na felicidade alheia elas não têm o que fazer, são supérfluas, não se sentem na posse de sua superioridade, e por isso facilmente se desgostam” (HH I, 321). A compaixão se torna uma prisão da qual as “naturezas compassivas” evitam se distanciar, já que da manutenção desse sentimento depende o próprio edifício da sua moralidade. A partir da análise fisio-psicológica implementada no segundo período de sua obra, a compaixão será denunciada em sua falta de coerência e de decoro ético por gerenciar o desgosto com a vida e, a partir dos erros da razão dele derivados, erguer os fundamentos metafísicos da moralidade. Como “complemento” (*Ergänzung*) a ética da amizade se tornaria também uma “substituição” (*Ersatz*), ou seja, pelo fator da alegria e a força vital que ela evoca, a razão mesmo do desgosto (as adversidades) perderá seu valor pois serão adquiridas as armas para o seu combate. Sentindo-se fortalecido, o indivíduo sente que a amargura não é mais necessária porque ele se tornou forte o suficiente para enfrentar os desditos existenciais.

A relação etimológica entre alegria e amigo é re-apresentada com assaz relevância num outro fragmento póstumo de 1876 (KSA 8, 19 [9], p. 333): “Os que sabem congratular-se conosco estão acima e mais perto de nós do que os que conosco se compadecem. A congratulação (*Mitfreude*) faz o “amigo” (*Freund*) (o que se congratula) (*Mitfreunder*), a compaixão faz o companheiro de penas. Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade (*Ethik der Freundschaft*)”.²⁷⁷ Explicitando a censura à moral de Schopenhauer, herdeira do princípio fundamental da moral cristã, que é o amor ao próximo (o que exige o igualamento e o nivelamento em plano do que é irregular e diverso), Nietzsche faz ver nessa passagem, de que forma a essência comum de todos os seres (tida por Schopenhauer como a *vontade*) levou a ética da compaixão a se tornar um culto da dor. Segundo Nietzsche, a ética da compaixão conduz à “negação da vontade de viver” (tema do livro IV de *O mundo como vontade e como representação*²⁷⁸) e, por

²⁷⁷ “Die welche sich mit uns freuen können, stehen höher und uns näher als die welche mit uns leiden. Mitfreude macht den „Freund“ (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten. — Eine Ethik des Mitleidens braucht eine Ergänzung durch die noch höhere Ethik der Freundschaft. ”

²⁷⁸ No § 68, se lê, por exemplo: “Se aquele véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz diferença egoística entre a sua

isso, ela exige um ultrapassamento em direção à afirmação existencial, o que ocorre pela superação do desgosto do indivíduo consigo mesmo e com o mundo, pelo fator configurativo da alegria. Para Nietzsche, a partilha da dor conduz à recusa da ligação (*verknüpfen*) com a vida e promove o desejo de fuga e de alienação do indivíduo num outro.

Assim, deve-se compreender porque o filósofo alemão afirma estarem “mais acima” e “mais perto” de nós aqueles que se congratulam e não aqueles que se compadecem. Paradoxalmente, estar “acima” aqui está associado a estar “perto”, ou seja, quando mais elevado, mais próximo. Ora, a condição dessa elevação passa pela afirmação de si mesmo e pelo enfrentamento das adversidades, fato pelo qual Nietzsche denota a validade ética da alegria, já que a sua partilha nem impede a autofruição do indivíduo e nem exige que ele fique reservado ao “tamanho” do outro. Na alegria não há reciprocidade no sentido de nivelamento, mas um preito ao que é digno de ser venerado²⁷⁹ (o que está elevado) e amado.

A essa doutrina do *desligamento* de si mesmo e do mundo, tal como se verifica na ética da compaixão, Nietzsche opõe uma “ética da amizade” que consiste num *ligamento* em relação a si mesmo, aos outros e à própria vida naquilo que ela tem de mais próximo. Para o filósofo, a alegria não nasce de um *desligamento* enquanto *ultrapassamento* do sentido terreno, ou mesmo de um distanciamento em relação aos objetivos da existência (posto que, segundo uma tradição que remonta a Platão, nada no mundo imanente deveria ser objeto do desejo humano) e, numa

peessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e deste modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus. Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso do homem ainda envolvido pelo egoísmo, mas, ao ver através do principium individuationis, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (MVR, Livro IV, § 68, p. 481).

²⁷⁹ Venerar, do latim *venerare*, remete a *venia*, ou seja, a indulgência e favor. Trata-se de um sentimento positivo de reverência pelo que é maior e mais elevado. Estaria contraposto, assim, ao compadecer, já que na compaixão o “outro” da relação nunca está acima, não é reconhecido como elevado, mas justamente o contrário, como o que está abaixo, que está rebaixado.

visão metafísica, da afirmação unilateral dos ideais ultramundanos, como os únicos dignos de legítima alegria. A alegria evocada por Nietzsche como valor a ser partilhado na amizade, não é derivada de uma contemplação do fixo e do imutável, mas, ao contrário, daquilo que muda e passa e que se reconhece em sua mobilidade sem desejar qualquer permanência. É por isso que no seu projeto, Nietzsche faz com que a amizade se apresente como um *ligamento* com a existência mais próxima e cotidiana – um projeto de evidenciar a alegria com o instável que caracteriza a vida.

Enquanto complemento (*Ergänzung*) a ética da amizade não pretende anular ou negar a existência dos óbices e dos reverses existenciais. Ao contrário, trata-se de diminuir o peso da existência não pela revogação ingênua daquilo que não pode ser recusado, mas pela fortificação das forças capazes de suportar o peso existencial. Esse é o maior “ensinamento” de Zarathustra: num fragmento póstumo de 1883 (KSA 10, 15 [14] Nietzsche escreve: “Zarathustra 4, o arauto da alegria compartilhada” [*Lehre der Mitfreude*]. “Zarathustra, o risonho” é o anunciador da alegria, o que o faz também o precursor desse projeto de uma ética da amizade porque ele é, antes, o sinal da afirmação da vida, daquele que é também um dançarino, sobre os “atoleiros e denso nevoeiro, aquele que tem os pés leves e dança por cima da lama como sobre gelo liso” (ZA, IV, *O homem superior*, 17).

No capítulo *Dos compassivos*, de *Assim Falou Zarathustra*, Nietzsche volta a contrapor a compaixão à alegria (“Em verdade, já muito fiz pelos que sofrem; mas sempre me pareceu fazer coisa melhor quando aprendia a melhor alegrar-me”), evocando o verdadeiro “pecado original” do humano (“Desde que os homens existem, sempre o homem se alegrou pouco demais: é somente este, meus irmãos, o nosso pecado original”) e ligando-a não à obliteração da dor mas à obtenção das condições para a sua superação. Isso porque é na dor - como foi visto no primeiro capítulo - que o indivíduo se experimenta e se fortalece: “Se, contudo, tens um amigo que sofre, sê uma casa de repouso para o seu sofrimento, mas, ao mesmo tempo, uma cama dura, um leito de campanha: será o melhor modo de ajudá-lo” (ZA,II, *Dos compassivos*). A “cama dura” é ainda uma cama para repouso, mas não aquela que favorece o definhamento da força, o contrário, uma que lhe mantenha contumaz, já que não deixa de evocar as energias vitais.

Essa passagem de *Assim Falou Zarathustra* se mostra derivada das reflexões em torno da contraposição ética da compaixão e ética da amizade, já que nela se

estabelece o duplo “amizade=alegria” como agentes da crítica à compaixão. Aí também o “aprender a alegrar-nos melhor” é apresentado como o maior dos bens que alguém dedica a outro porque “será este o melhor modo de desaprendermos a fazer sofrer os outros e a inventar novos sofrimentos”, em referência à análise que revelou o sofrimento alheio como motivo de prazer – achaque portanto que está na base da compaixão. Zaratustra, na visão da dor alheia, confessa envergonhar-se por sua vergonha e reconhece que a ajuda dispensada a um sofredor é um atentado “contra a sua altivez”. Já que “grandes favores não geram gratidão mas ressentimento”, posto que são erguidos sobre a vergonha do que recebe o presente, o conselho do profeta da alegria é não aceitar favores e presentes. É preciso, sobretudo, “eliminar os mendigos”, ou seja, abolir o sofredor com sua dor pela dádiva que vem da alegria. Por isso, Zaratustra se autoproclama “o dadivoso (*Schenkender*)” dizendo: “com prazer (*schenke*), como amigo, presenteio os amigos”. Mas Zaratustra não dá como aquele que partilha o que não tem, mas como o que partilha o seu luxo, como o que presenteia como doação do excesso e da exuberância - como *necessidade* de doar, portanto. É esse o luxo que leva também à possibilidade de falar em grande amor como superação tanto do perdão quanto da compaixão: “Se um amigo proceder mal contigo, fala-lhe assim: ‘perdoó-te o que me fizeste; mas o que o fizestes a ti – como poderia perdoá-lo?’”.

O grito de Zaratustra é o grito do amor que precisa superar a compaixão: “Ai de todos os que amam e ainda não atingiram uma altura acima da compaixão!”. O amor verdadeiro não é o do compadecimento, mas o da alegria: o primeiro nasce da fraqueza e da vergonha, o segundo da exuberância afirmativa da vida. O verdadeiro amor é o que “cria o amado”, diz Zaratustra, por saber que o outro nunca é um outro tal como se apresenta ou mesmo tal como é visto. Esse outro não passaria de uma invenção criativa daquele que ama. É isso o que explica porque Nietzsche, no encerramento desse parágrafo, retome o tema da afirmação de si como critério do amor: “Ao meu amor ofereço mim mesmo e, *do mesmo modo, o meu próximo*”, ou seja, o próximo, na medida em que é uma invenção de cada indivíduo, não é outro senão ele mesmo, um mesmo modo de amor já que ao amá-lo, ama-se nele a si mesmo, a uma invenção de si mesmo. Em outras palavras, contra o oráculo de Schopenhauer que afirmara que “Todo amor é compaixão” (MVR, 66), Nietzsche afirmaria que *todo amor é egoísmo*.

Em referência às ideias sobre Schopenhauer também comentadas por Paul Rée em seu segundo livro de *Da origem dos sentimentos morais*, publicado em 1877, Nietzsche, destaca o uso do sufixo dativo *Mit* (de *Mitleid* e *Mitfreude*), cuja referência é a “ação comum” ou “envolvimento mútuo”, enfatizando o sentimento partilhado, seja pela compaixão seja pela alegria. No primeiro caso, o que se partilha é a dor; no segundo, a alegria. Num fragmento da primavera de 1880 (KSA 9, 3 [86], p. 69), o qual forma parte do escrito póstumo intitulado *L' Ombra di Venezia*²⁸⁰, no qual o tema da alegria e da amizade é frequente, Nietzsche se refere à *simpatia* (*Mitgefühl*), como uma partilha de sentimentos que aumenta na medida em que aumentam os sentimentos de felicidade e “diminui quando ela traz mais dor do que alegria”. Assim, mesmo que a simpatia remeta à ideia de “partilha de sentimento (*Mitgefühl*)”, ela está condicionada pelo conteúdo desse sentimento, na medida em que ele representa a dor ou o júbilo existencial. Quando guiada pela alegria, a simpatia se torna ainda mais forte e favorece as relações. Portanto, qualquer relação que esteja guiada pela compaixão seria marcada por um desgosto com o outro e uma fraca atração. Ao contrário, as “afecções simpáticas” que estejam guiadas pela alegria se mostram mais favoráveis às relações na medida em que garantem intensa partilha das forças vitais.

O grande erro, entretanto, promovido pelos “arautos das afecções simpáticas” (A, 174) foi a associação da compaixão à simpatia, fator que apenas promoveu o asco do humano consigo mesmo. Desejar, ainda, que essa partilha de sentimentos seja uma partilha da essência mesma da vida, como quis a moral da compaixão de Schopenhauer, a qual acreditara que pelo sentimento da dor teria acessado à *vontade* como coisa-em-si do mundo, soaria ainda mais absurdo pra Nietzsche. Isso porque o sentimento do outro não pode ser acessado, a não ser como uma ficção. É o que se lê na carta de Nietzsche escrita em 18 de fevereiro de 1876 a seu amigo Erwin Rohde:

Querido amigo, o céu seja louvado se finalmente, por uma vez, algumas coisas correrem segundo teu desejo! A tempestade talvez se acalme agora e a luz do sol caia novamente sobre ti, para te reconfortar e te fazer bem, lá onde ninguém saberia como te salvar. Ah, a impotência dos teus amigos! Nós fomos sempre condenados a *sofrer* por compaixão [*zum leidenden Mitleiden*]! E eu mesmo, ao longo do caminho, fui reduzido ao silêncio, e

²⁸⁰ Apresentado no volume 9 da KSA, entre os números 3 [1] e 3 [172].

mesmo ainda agora, quando se dá, enfim uma vez, a palavra à alegria compartilhada [*die Mitfreude*]²⁸¹ (KSB, 5, p. 135)

Partilhando a alegria, o amigo não é o que acessa o sofrimento porque isso é algo para o qual ele é impotente. Ser “reduzido ao silêncio” é a impotência completa do amigo frente ao sofrimento do outro. Mesmo na alegria a palavra já não acessa o que o outro vive e sente. Cada uma das vivências se faz novamente incomunicável. A alegria (representada pela calma e pela luz) só pode ser conquistada por cada indivíduo porque passa pela vitória sobre si mesmo, “lá onde ninguém saberia como salvá-lo”. Só há partilha, portanto, por um derramamento individual. Ao contrário do que ocorre na compaixão, quando é o outro que evoca e requer a partilha do sentimento (ele reivindica atenção à sua dor), na alegria é o indivíduo que se oferece, como “o dadivoso” que dá porque quer e não poderia dar se não tivesse em abundância.

Vale voltar aqui ao já citado § 338 de *A Gaia Ciência*, no qual se pode encontrar a crítica de Nietzsche à ideia de *partilha de sofrimento*: “Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco.” Fica nítida aqui a contraposição a Schopenhauer (o fragmento – um dos últimos do Livro IV de *A Gaia Ciência* – se intitula *A vontade de sofrer e os compassivos*). Nietzsche afirma que, para compreender o sofrimento alheio, sempre se lhe despoja daquilo que ele tem de ‘pessoal’ o que torna os “‘benfeitores’, mais do que nossos inimigos, diminuidores de nosso valor e nossa vontade”. Os “atuais pregadores da moral da compaixão acham mesmo que isto e apenas isto é moral: - perder-se do próprio caminho e acudir ao próximo”. Esse “acudir o próximo” não passaria de um gesto vergonhoso que humilha o outro e o enfraquece ainda mais. Além disso, ele não passaria de uma fuga de si mesmo, já que a sua “oculta sedução” está em anular o “caminho próprio” de cada um em função do “escapar” no outro:

Sim, todo esse despertar de compaixão e clamor por ajuda exerce uma oculta sedução: pois nosso ‘próprio caminho’ é coisa muito dura e exigente,

²⁸¹ “Geliebter Freund, dem Himmel sei Dank, dass Dir endlich einmal etwas nach Wunsch geht! Vielleicht hat es nun ausgestürmt, und der Sonnenschein kommt wieder über Dich, um zu trösten und gut zu machen, da wo niemand Dir zu helfen wusste. Ach, die Ohnmacht Deinser Freunde! Und dass wir immer zum *leidenden* Mitleiden verurtheilt waren! Und dass ich selber noch dazu zum Verstummen gebracht worden Bin, selbst jetzt noch, wo nun endlich einmal die *Mitfreude* zum Wort kommen könnte!”

distante do amor e da gratidão dos demais – não é de mau grado que a ele escapamos, a ele e a nossa consciência mais própria, para nos refugiar sob a consciência dos demais e no gracioso templo da “religião da compaixão”. (GC, 338)

O projeto nietzscheano de uma ética da amizade, porque baseado na afirmação de si mesmo, está fundado sobre a solidão (enquanto a ética da compaixão exige distanciamento de si e anulação no próximo): “E, silenciando aqui alguma coisa não quero silenciar minha moral, que me fala: Viva retirado, para que possa viver para si! Viva na ignorância daquilo que seu tempo considera mais importante!” (GC, 338). A partir da solidão, qualquer desejo de “ajudar” deverá ser reinterpretado a partir da força individual que nasce da alegria consigo mesmo, já que o mundo das guerras e dores também se apresenta sobre os fortes. Isso faz da amizade uma virtude aristocrata, porque nem todos podem vivenciar essa exigência de afirmação de si e de partilha da alegria. A “doutrina da alegria” é aquela que vislumbra no júbilo consigo o grande aprendizado da amizade, no qual não se ajuda o outro a não ser da forma como se ajuda a si mesmo, ou seja, tornando-os corajosos, resistentes, simples e alegres, tal como se lê no já citado parágrafo 338 de *A Gaia Ciência*: “(...) eu quero fazê-los [os amigos] mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria [*die Mitfreude*]!” (GC, 338)

Brincando novamente com a expressão alegria e amigo, Nietzsche encerra esse fragmento contra a moral da compaixão, justamente falando da força da amizade, aquela que não se compadece, mas que, por partilhar alegria, quer ajudar o amigo fazendo-o mais forte para o enfrentamento das intempéries da vida. É nisso justamente que a alegria pode ser um “bem” maior do que a “compaixão”. No parágrafo seguinte de *A Gaia Ciência* Nietzsche tematiza a premissa do *devoir* (aquilo que ocorre só uma vez e que se revela a poucos) a partir justamente da noção de alegria com a força mutável de cada experiência existencial: “Quero dizer que o mundo é pleno de coisas belas, e contudo pobre, muito pobre de belos instantes e revelações de tais coisas”. Esses “belos instantes” se tornam raros devido aos erros de avaliação promovidos pela razão, o que acaba por tornar a vida uma sucessão de desgostos, conduzindo à vontade de negação. O “mais forte encanto da vida” são as

suas “belas possibilidades” que precisam ser desvendadas pelos olhos atentos que vislumbram na vida motivos de alegria.

É pela alegria que a vida se torna, portanto, matéria do conhecimento porque só por ela se conclui que a vida seja digna de ser aprendida e ensinada. Só pela “doutrina da alegria” se poderia chegar a uma “doutrina da vida”. No § 340 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche, fala de Sócrates como aquele que não soube aproveitar a vida como matéria do conhecimento porque a interpretou como tristeza e negação: “Sócrates, Sócrates sofreu da vida!”. Ele transformou a “vida numa doença” e espalhou esse veneno. Ele é também, portanto, um personagem dessa moral da compaixão, e por isso também precisa ser superado: “Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!” (GC, 340). Só pela alegria se poderia garantir a afirmação da vida, tal como, de forma contrária, pela dor se chegaria unicamente à negação da vida, conforme o projeto ético da compaixão.

É isso o que torna Sócrates e todos os arautos da ética da compaixão “*caluniadores da alegria*”, conforme o título do parágrafo 329 de *Aurora*, porque como “pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta sempre fosse ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade” e preferem a partilha da dor e a seriedade da vida. Nesse fragmento Nietzsche contrapõe novamente a alegria à compaixão ao afirmar:

Tais pessoas enxergam, por baixo de todas as rosas, túmulos ocultos e dissimulados; divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resolutivo engano de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a **alegria** não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional, que leva à **compaixão** [grifos meus], é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela *segunda infância* que segue a velhice e antecede a morte. (A, 329)

Essa “*segunda infância*” não é mais do que a fraqueza da doença que torna todo indivíduo senil objeto de uma nova puerilidade, uma infantilidade do cansaço frente à vida e da náusea de si mesmo, como uma perversão da *primeira infância*. Esse é aquele que não quer mais “saborear a embriaguez da vida” porque não tem mais capacidade para tal. É então que ele toma para si algo irracional e pueril dessa infantilidade dos doentes.

Isso porque, como foi tematizado no primeiro capítulo, a doença faz o indivíduo pensar apenas nele mesmo (imagem da criança egoísta) e ela representa um empecilho para a amizade tanto em nível interpessoal quanto civilizatório. A

doença, como *segunda infância*, impede a realização da “exigência elementar” da amizade e não à toa, se toda a história do ocidente foi, segundo Nietzsche, a história de uma doença que se inicia com Sócrates, então ela não poderia fazer brotar (a não ser como uma flor rara) a alegria. No lugar dela, a doença engendrou o ideal da compaixão. No final da carta a Erwin Rohde (KSB, 5, p. 135) Nietzsche fala de sua própria “impotência”, lamentando suas dores de cabeça e a dificuldade de ler e escrever, espaços excepcionais de partilha e de troca. E, ainda, em correspondência a Reinhart von Seydlitz, datada de 4 de janeiro de 1878, Nietzsche escreve: “Tu és tão bom, querido, querido amigo, com teus votos e tuas promessas, e eu estou hoje tão arruinado. Cada uma das tuas cartas é para mim um bom pedaço de alegria de viver [*ein schönes Stück Lebensfreude*], mas eu não posso te dar em troca nada, nada mesmo”²⁸², escreve Nietzsche (KSB, 5, p. 300). O contrário da doença e justamente o que ela interdita é a *Lebensfreude*, ou seja, a alegria de viver. Quando se rende a ela, a doença impede que a alegria apareça porque exige uma dedicação absoluta a si mesmo e interdita o processo de transbordamento. É quando o egoísmo deixa de ser sinal de saúde e passa a dar arras doentias.

4.1 *LEBENSFREUDE*: UMA FILOSOFIA PARA DANÇAR

A festa é o espaço da alegria porque é, para Nietzsche, o ambiente da celebração dionisiaca da existência, alheia aos conceitos e aos limites da plástica apolínea. Não à toa, Nietzsche associa a virtude da alegria aos homens gregos, esse “povo de Ulisses” (OS, 219), pagãos por excelência, os quais davam “festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais e que até instituíram governativamente uma espécie de programa de festejos do seu demasiado humano” (OS, 220). Por essa passagem, Nietzsche agrega a noção de festa ao que é *demasiado humano*, a um deixar “escoar” do contentamento que os gregos sentiam em relação a si mesmos: ao invés de negarem o que há de “demasiado humano”, os gregos davam vazão a isso.

A *Lebensfreude* é, portanto, um contentamento que torna a vida uma festa com o *demasiado humano*, com as coisas mais próximas. É por isso que o excesso

²⁸² “Sie sind so gut, lieber, lieber Freund, mit Ihren Wünschen und Verheißungen und ich Bin jetzt so arm. Jeder Ihrer Briefest ein schönes Stück Lebensfreude für mich, aber ich kann Ihnen Nichts, gar Nichts dagegen geben.”

de moralidade, tal como implementada na Europa pelos judeus e depois pelo cristianismo e desse a todas as instâncias da vida social, fez com que a felicidade diminuísse. Para Nietzsche “ninguém se torna o povo mais feliz e prudente quando o elemento moral é excedido e ocorre uma transferência [da felicidade] para um mundo divino e inacessível ao homem”²⁸³ (KSA 9, 3 [128], de 1880, p. 88). Por serem parte ainda de um povo no qual a moral da compaixão não havia se instalado como doença, os indivíduos gregos, ao contrário dos judeus, cristãos e europeus em geral, tinham motivos para festejar: eles preferiam “em vez de vituperá-los [os pendoros demasiado humanos], outorgar-lhes uma espécie de direito de segunda ordem”. Tratava-se daquela “descarga moderada, sem aspirar a sua completa aniquilação” que se manifestara como Tragédia, a celebração festiva da “realidade de todo o humano” presente na cultura grega, ela mesma carregada de “restos de animalidade” assim como de algo “bárbaro, pré-helênico e asiático” que permanecia “no fundo da essência grega” (OS, 220).

Como povo da alegria, os gregos se tornaram, segundo Nietzsche, também o povo da amizade (*cf.* HH I, 354). Como tal, a amizade para eles se ergue a partir da “vontade de vencer e se destacar” que é cultivada com esmero como “um traço irreduzível da natureza, mais antigo e primordial que todo respeito e alegria da equiparação [*als alle Achtung und Freude der Gleichstellung*]” (AS, 226). Essa “esperteza dos gregos” (*Klugheit der Griechen*) está em (1) não negar esse traço demasiado humano e; (2) colocá-lo acima da alegria da equiparação. Ou seja, não cabe na amizade nenhuma alegria com o que é igual e equiparado, porque tornar igual é necessariamente enfraquecer e tornar doente, enquanto valorizar o *pathos* da distância é volver saudável e íntegro. Entre os gregos, a sua “esperteza” está em ter garantido esses traços posteriormente tidos como indesejáveis, para que a vida fosse celebrada como uma festa. Trata-se de uma celebração do trágico. Por isso, o Estado grego criou a “rivalidade ginástica e musical entre iguais”, limitando assim um espaço para o florescimento desse “impulso”, onde ele pudesse se descarregar “sem colocar em perigo a ordem política”. Os festejos olímpicos são uma forma de vazão das forças agônicas presentes no indivíduo (em sentido antropológico): “A boa vitória deve alegrar o vencido, deve ter algo de divino que anule a vergonha” (AS, 344). Esse é o princípio de *polemos/agon* que torna a amizade uma luta e uma

²⁸³ “Man wird nicht das glücklichste und besonnenste Volk sein, wenn man derart im Moralischen ausschweift und es in's Göttliche, Menschen-Unmögliche hineinverlegt.”

festa, a um tempo. Mesmo esse princípio agônico, aparentemente negativo, desperta alegria porque ele é portador de um sentimento sagrado que o torne orgulhoso por perder para um que seja mais forte do que ele – como deuses também guerreiam, por isso mesmo também perdem e mesmo assim continuam sendo deuses. A alegria é um antídoto contra a vergonha.

Nietzsche descreve esse tempo grego das lutas olímpicas e dos relatos teogônicos como um tempo festivo porque nele se soube ter vivência plena da vida, o que inclui certo afazer com o “lado sombrio e obscuro da existência”, mas ainda inocente, inclusive para a derrota e a infelicidade. É o que aparece, por exemplo, em *Aurora*, § 78:

Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável.

A infelicidade só é o contrário da alegria se ela for transformada num amontoado de castigos, punições e culpas, ou seja, em cada infelicidade o propugnador da moral da compaixão passa a ver na vida o resultado de uma punição e, portanto, de uma culpa. Infelicidade e culpa foram postos “pelo cristianismo na mesma balança” e o resultado paradoxal é um erro a respeito do que seja mesmo a felicidade. Tema amplamente tratado n’*A Gaia Ciência*, a felicidade é apresentada por Nietzsche, em sentido geral, como “a alegria consigo mesmo” e um resultado do grande desprendimento, daqueles que se experimentam vivendo “pelas ruas”: “*O caminho da felicidade* – Um sábio perguntou a um tolo qual o caminho para a felicidade. Este respondeu sem hesitação, como se lhe perguntassem o caminho para a aldeia mais próxima; ‘Admire a si mesmo e viva nas ruas! [*Bewundere dich selbst und lebe auf der Gasse!*]’ (GC, 213). O bufão (*Narren*) é apresentado como aquele que sabe facilmente indicar o caminho porque é um experimentado – justamente o que lhe faz um tolo é esse experimento. A revelação parece paradoxal porque o sábio-viajante, à procura de uma meta, esquece que é justamente já na procura que ele é feliz: vivendo nas “ruas” ou “becos” alguém vive como andarilho, com tempo para admiração do percurso que ele mesmo é. O conselho do bufão é uma invocação e uma advertência para que o sábio-perguntador se dê conta do limite de sua própria situação. Tal como no parágrafo 125, nesse trecho de *A Gaia Ciência*, vemos contrapostas de forma invertida as duas figuras: o (pretensamente)

sábio e o (pretensamente) louco; o primeiro, o que não sabe; o segundo, o que sabe demais e por isso causa perturbação. À felicidade do primeiro (cuja reivindicação é também uma reclamação: “você exige demais; basta admirar a si mesmo!”) que está de posse de si mesmo, o louco contrapõe a exigência de que ele se perca novamente.

Ora, a festa é o sinal da completa perda da identidade fixa, do *soi-disant* caráter imutável do “eu” e do “outro”. Por isso, ela é o ambiente do bufão, do que aceitou se perder de si mesmo após ter se conquistado. Mas o cômico do bufão é o mesmo cômico do sábio porque em ambos, a felicidade é dionisiaca. Nela as regras pré-estabelecidas são quebradas e não há mais imposição e repetição, mas criação. A alegria faz os indivíduos iguais porque celebram juntos sua mesma condição existencial e se fazem eles mesmos criadores. O símbolo festivo dessa condição é a máscara, como metáfora da festa que admite dissimulação como a única possibilidade de apresentação. É só na festa que se pode, livremente, reconhecer essa situação paradoxal de cada indivíduo que se mostra se escondendo, se vela desvelando-se. É nela que a música arrebatava o medo, anula as fronteiras, retira as culpas e devolve o indivíduo para a sua inocência. Em outras palavras: rompendo as oposições entre a comédia e a tragédia através de uma filosofia do trágico, Nietzsche dá à festa o caráter de uma *Lebensfreude*.

A compaixão, ao contrário, seria uma *Lebensleid* (para se expressar num neologismo) que cria uma falsa hierarquia entre aquele que sofre e aquele que tem pena, ou seja, entre aquele que dá e aquele que recebe compaixão. Ao invés da festa o seu lugar é o quarto de hospital, onde ela tenta medicar a culpa, o medo e a fraqueza com o próprio veneno que torna doente. A moral da compaixão é uma moral daqueles “que não se têm a si mesmos” (AS, 45) e que, por isso, precisam entregar-se e diluir-se nos outros através dos exercícios ascéticos. Nada são senão “glorificadores dos impulsos bons, compassivos, benévolos, dessa moralidade instintiva que não tem cabeça, mas que somente parece compor-se de coração e mãos solícitas” (AS, 45). Típica representação, portanto, dos ideais românticos que promovem o choro, a pena e a celebração da dor.

A festa é a tentativa artística de anulação da dor: o indivíduo busca o prazer e o prazer está na base de suas ações, movidas pela falta de finalidade da existência. Tendo herdado muitos prazeres sensuais dos animais “o homem inventou o trabalho sem esforço, o *jogo*, a atividade sem *finalidade* racional. O acaso da imaginação, a

invenção do impossível, quase do absurdo, produz alegria por ser uma atividade sem sentido nem *finalidade*²⁸⁴ (KSA 8, 23 [81], de 1876-1877, p. 432). A alegria capacita para o enfrentamento da falta de sentido porque retira o indivíduo do casulo conceitual que viu o ilógico como motivo de desprezo, culpa e castigo. É justamente para essa característica de completa falta de finalidade da existência que Nietzsche evoca a metáfora da dança. Identificando a vida como expressão artística de um contentamento com a falta de finalidade, a dança aparece como a expressão mais primitiva do impulso artístico (“Mover-se com os braços e as pernas é um embrião do impulso artístico”) e o prazer é oposto ao tédio para expressar a alegria: “A dança é o movimento sem finalidade; a fuga do tédio é a mãe das artes”²⁸⁵ (KSA 8, 23 [81], de 1876-1877, p. 432). Mas essa é *uma* possibilidade de interpretação da metáfora da dança no pensamento de Nietzsche...

4.1.1 A dança da vida

Desde muito cedo Nietzsche expressa a sua concepção de vida através da manifestação artística da dança como manifestação da alegria que nasce da valorização do corpo: a dança é a expressão pela qual tanto Dioniso quanto Zarathustra, além do próprio “espírito livre”, se apresentam. A arte dançante é o caminho para a superação dos ideais (GC, 107) porque ela induz à leveza e à celeridade. Como expressão de movimentos corporais ritmados que valorizam o simbólico e o mímico, e evocam a vitalidade, a virilidade, a fertilidade e a exuberância, a dança evoca a recreação, a arte e as festividades de celebração da vida. Nascida do *pathos*, ela é uma linguagem provida de uma semântica simbólica que foge das configurações limitadoras da linguagem racional. Como estado de exaltação, ela expressa a vida e dá vida ao corpo, deixando que nele se veicule a transfiguração de um pretense “eu” num pretense “outro”, no qual o corpo deixa de ser *próprio* para ser *estranho*, revelado pela significância de todos os gestos que o transcendem. Como ato sagrado, ela evoca a re-ligação do humano ao natural, pela circularidade dos movimentos que estão nos astros, nos ventos e nas águas. Nela, todo o corpo participa compassado pelo ritmo extasiante que conduz para o alto e

²⁸⁴ “Der Mensch erfand die Arbeit ohne Mühe, das Spiel, die Bethätigung ohne vernünftigen Zweck. Das Schweifen der Phantasie, das Ersinnen des Unmöglichen, ja des Unsinnigen macht Freude, weil es Thätigkeit ohne Sinn und Zweck ist.”

²⁸⁵ “Der Tanz ist Bewegung ohne Zweck; Flucht vor der Langeweile ist die Mutter der Künste.”

treina o passo para o voo, possibilitando que o humano acompanhe a agilidade característica da vida e todas as suas metamorfoses.

Assim a dança tem **quatro possibilidades de interpretação** que permanecem interligadas: primeiro faz dela a **celebração do corpo** como grande razão, pela qual se rompe os dualismos para celebrar o que é “humano, demasiado humano” e a possibilidade da sua autossuperação; o segundo, faz dela um **contraponto do espírito pesado** representado pela moralidade e seus severos padrões de comportamento; terceiro, ela expressa a **falta de finalidade** da existência e a celebração jubilosa dessa condição; quarto, conseqüentemente a dança é o símbolo do **experimentalismo** de um tipo de conhecimento e de filosofia praticada como experimentação.

Quanto à **primeira** interpretação: o dançarino é o que ouve, entende, valoriza e celebra o seu próprio corpo e por isso expressa em sua arte uma grande saúde, um necessário bem-estar e higiene corporal conquistado pelo rigor e pela disciplina. Seus gestos representam a harmonia entre o espaço e o tempo agregados pelo ritmo musical, o canto e a poesia. Ao construir as partituras coreográficas de seus movimentos e ao tentar controlar o peso pelo equilíbrio do corpo, o dançarino dá expressão às energias vitais que não obedecem à vigilância dos sentidos apriorísticos. Na dança o corpo se cria a si mesmo, se molda pelos movimentos de uma comunicação quase inaudita promulgada pelos múltiplos gestos. Por ela se expressa o projeto nietzscheano de uma “fisiologia da arte” (A, 119) como expressão de uma grande razão que se contrapõe à metafísica. Ela dá o “sentido da terra” (ZA, *Prólogo*, 3) porque evoca os músculos em movimentação e transforma o corpo: “pois o ouvido, o dançarino – o tem nos dedos dos pés” (ZA, III, *O outro canto de dança*, 1). O pé que ouve e se move com astúcia, o calcanhar que empina e as articulações que se distendem são a expressão da “grande razão” do corpo que aproxima o humano da festa da vida. Ao mesmo tempo, essas expressões dão concretude à tese da grande razão, porque por elas o “eu” se revela, o caráter se apresenta como obra de arte e o humano celebra a si mesmo com júbilo. Por ela o corpo cria o “eu” porque nela se manifesta a sabedoria do corpo que se cria ao se transcender: ao buscar a alteração do seu limite e a expansão da sua força, o corpo se move para além de si mesmo e manifesta pelo símbolo do gesto, a profundidade que se esconde na superfície do movimento.

Como tal, a dança possibilita um lançar-se para fora de si, um lançar-se para além dos limites impostos pela consciência racional. Ela é o símbolo do acaso, do céu que se abre como possibilidade infinita e sobre o qual o humano *dança*. Esse é o signo da nova sabedoria, aquela que nasce da grande razão como celebração da vida e que se apresenta como acaso e jogo constante: “um pouco de sabedoria é possível; mas esta bem-aventurada certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem – *dançar*. (...) – que és, para mim, o salão de baile de divinos acasos, que és, para mim, divina mesa para divinos dados e jogadores de dados!” (ZA, III, *Antes que o sol desponte*). Desde o céu (o lugar onde tudo é leve) o profeta do acaso dança e se lança nas profundidades, alcançando a superação de si (a pertença à terra e ao humano) pela contemplação do alto. Do alto, pela experiência do que é leve, o humano se desvia da pobreza de si mesmo, da dureza e do peso existencial e se eleva sobre a terra sem dela se desligar. Dançar é servir-se das pernas não mais para aprisionar à gravidade, ao peso, ao sólido e ao que é carga e fardo, mas para elevar-se e transcender-se, já que depois de ter aprendido a andar, o “homem” precisa aprender a dançar e depois a voar. Esses três movimentos traduzem a ideia de superação: preso à terra o “homem” só pode caminhar com seus pesos. A dança aparece como intermédio entre o caminhar e o voar e como condição do segundo. Por isso se exige do filósofo que ele seja também dançarino e mesmo de Deus: a nova sabedoria implica uma nova forma de acesso ao conhecimento e à própria ideia de transcendência, cuja efetivação ocorre como disciplina e aprendizado “ao ar livre”. No parágrafo 366 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche expressa a importância da dança como forma de filosofar: “é nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximo ao mar”.

Quanto à **segunda** interpretação: a dança é um dos signos de expressão do “espírito livre” em sua celebração com o *humano*. Ela se liga à festividade e à alegria, já que é “cantando e dançando” que o humano se apresenta como “membro de uma comunidade superior” (NT, 1), tal como Nietzsche entende o povo grego, cuja transformação converteu o humano de artista em obra de arte, pela recriação e intensificação em si dos instintos vitais. A dança é a expressão suprema da alegria que se revela na compreensão da vida como festa. Ela é o símbolo da leveza, movimento dos “*espíritos livres*” contraposto ao peso e aos pés cansados dos espíritos cativos e seus grilhões. O espírito cativo não dança porque está ocupado

com o peso dos julgamentos e com a carga que eles impõem sobre si e sobre a vida em geral. Como fardo, a vida se torna, para os compassivos, um empecilho para o passo da dança, porque a crença na finalidade impõe rigores, limites e quadros que impedem a espontaneidade e a liberdade dos movimentos vitais. Esses “absolutos” nas palavras de Zaratustra, devem ser evitados porque eles “têm pés pesados e corações sufocados: não sabem dançar. Como poderia a terra ser leve para tal gente!” (ZA, IV, *Do homem superior*, 16). O espírito cativo é incapaz de amar a si e se torna subserviente às leis da moral da compaixão. Porque não suporta a si mesmo, ele rende-se aos imperativos e passa a ser um zelador dos valores instituídos. Ao contrário do dançarino, ele não cria movimentos, mas repete gestos forçados no campo limitado das finalidades. Pelo peso da culpa instituído na moral da compaixão, que exige desprezo como condição da misericórdia, ele fez de si mesmo um “homem” da gravidade, sério, profundo e solene. É o símbolo do camelo que se ajoelha para receber a carga.

Ao contrário, o dançarino se liberta pela dança, pois seus gestos escapam da gravidade. Por “estar de pé” frente à vida ele aprendeu a andar, correr, saltar, subir e dançar (ZA, I, *Do ler e escrever*). A dança é o movimento da alegria daqueles que estão em festa na vida e querem estender esse júbilo a tudo o que os cerca, para além dos limites da moralidade que faz pesado, para romper as cadeias e implementar uma nova concepção de existência na qual as forças vitais sejam celebradas. Essa é a “força maior” da alegria que se impõe frente às concepções negadoras. Como “um discípulo do filósofo Dioniso” (EH, *Prólogo*, 2) Nietzsche é o filósofo da dança porque ele celebra o impermanente e o mutável como criativo e fonte de criatividade, como intérprete da vida em seu caráter efêmero. Seu deus, assim, não é o Deus da culpa que habita ainda nos fundamentos da moral da compaixão. Seu deus é Dioniso, aquele que dança e festeja. É apenas Dioniso embriagado, o paradigma do sagrado admitido por Nietzsche do começo ao fim de sua obra: “Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar” (ZA, I, *Do ler e escrever*). O Deus que dança é o que devolve a inocência à vida e lhe retira essa espécie de geografia da culpa cuja expressão mais acabada é o cansaço vital.

É assim que a *Lebensfreude* se torna uma *Festfreude*, fazendo da vida mesma uma alegria festiva. Ao identificar a Antiguidade como uma época de talento para a alegria, Nietzsche também aproxima a celebração da tragédia à afirmação festiva da vida a partir do culto e da dança a Dioniso. É o que se expressa, por

exemplo, no fragmento póstumo do final de 1876-verão de 1877 (KSA 8, 23 [148], p. 457):

No todo, a antiguidade é a época do talento para a *alegria festiva* [*Festfreude*]. As mil ocasiões para se divertir não aconteciam sem perspicácia e muita reflexão. Boa parte da atividade cerebral, que hoje se volta para a invenção de máquinas e para a solução de problemas científicos, antigamente destinava-se à multiplicação das fontes de alegria: tratava-se de dirigir a sensibilidade e o efeito ao agradável, enquanto nós alteramos as causas do sofrimento. Somos profiláticos, enquanto eles foram paliativos. - Nossas festas são, com razão, festas-culturais, e no geral escassas.²⁸⁶

A busca pelas “fontes de alegria” é anunciada como a forma perspicaz dos gregos em conservarem a sua jovialidade. Ao contrário, a civilização racional e científica levou a vida a sério demais e feriu a sensibilidade impondo um sentido à vida ao tentar compreender e dominar as causas do sofrimento. Além disso, nesse fragmento, Nietzsche contrapõe a festa ao trabalho: na primeira, a sensibilidade é dirigida para o que é agradável, no segundo, o teor racional torna apenas útil e produtivo (o sentido imposto pelo trabalho é a produção) e escasseia a possibilidade da festa. Contraposta ao ideal do trabalho (que se caracteriza como um desvio do indivíduo para a massa operária das indústrias) a festa é a experiência da comemoração, do gasto e do dispêndio. Enquanto o trabalho é o sinal da pobreza e do limite, a festa é o lugar da celebração da exuberância e da prodigalidade. Nela há desperdício ilimitado e revelação do desejo de perdurar que se efetiva na desinterdição da sexualidade: pela transgressão instaurada, a Festa é o espaço do rompimento com as interdições através da experiência corporal em busca do prazer. É quando fluem os instintos proibidos através de um inocente e alegre erotismo. Pela festa Nietzsche evoca a transgressão da realidade de pobreza e anuncia a experiência do excesso e da exuberância da vida.

Quanto à **terceira** possibilidade de interpretação do papel da dança nos escritos de Nietzsche: se *Assim Falou Zaratustra* foi escrito antes como uma sinfonia²⁸⁷ e se toda a obra nietzscheana fora escrita “com seu próprio sangue” (ZA,

²⁸⁶ “Das Alterthum ist im Ganzen das Zeitalter des Talents zur Festfreude. Die tausend Anlässe sich zu freuen waren nicht ohne Scharfsinn und grosses Nachdenken ausfindig gemacht; ein guter Theil der Gehirnthatigkeit, welche jetzt auf Erfindung von Maschinen, auf Lösung der wissenschaftlichen Probleme gerichtet ist, war damals auf die Vermehrung der Freudenquellen gerichtet: die Empfindung, die Wirkung sollte in's Angenehme umgebogen werden, wir verändern die Ursachen des Leidens, wir sind prophylaktisch, jene palliativisch. — Unsere Feste werden billigerweise Cultur-Feste und im Ganzen selten.”

²⁸⁷ “Poder-se-ia talvez considerar como música todo o *Zaratustra*” (EH, *Assim Falou Zaratustra*)

I, *Do ler e escrever*), é verdade também que a filosofia de Nietzsche se constitui também como uma filosofia para dançar, por ser, sobretudo, a preparação exordial da festa da vida em sua falta de finalidade. Como consequência do “acaso” que guia a vida, a dança é o símbolo do imprevisto e da linguagem metafórica que traduz um *pathos* e a improvisação simbólica por ele impetrada e pela qual ele se expressa. Por isso, o acaso é o símbolo do abandono das crenças que tornam pesada a vida porque estabelecem a necessidade de uma finalidade para que a vida valha a pena: “alguns ainda precisam da metafísica”, afirma Nietzsche no parágrafo 347 de *A Gaia Ciência*, destacando a necessidade de ser comandada a partir de uma finalidade do existir que seria superado pela dança, já que ele estaria, pela autodeterminação, capacitado para a *liberdade* que nasce do acaso, treinado em “se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e dançar até mesmo à beira de abismos”. O abismo é justamente a abertura de todas as possibilidades pela anulação de uma única finalidade. E “tal espírito”, diz Nietzsche ao encerrar esse parágrafo, “seria o *espírito livre por excelência*” (GC, 347).

Ao contrário, ao negar o valor superior da alegria e em seu lugar instituir o culto à dor, a moral da compaixão não é senão um longo processo de adoecimento porque dá à vida uma finalidade inalcançável, criada como um artefato da fraqueza. O mote principal desse processo seria, segundo Nietzsche, a negação das chamadas “alegrias sensuais” e da realização do prazer, o que conduz ao desprezo do corpo:

Até que ponto a moral teve um efeito *prejudicial*? Na medida em que desprezou o corpo, no ascetismo da obrigação, da coragem, do esforço, da fidelidade, etc. Particularmente naquele cânone relacionado com a religião, de que dar-se por feliz é um ato que desagrade a Deus, enquanto dar-se por sofredor lhe agradaria. Ensinava-se a sofrer, desaconselhava-se a alegria em todas as morais (exceto a de Epicuro), ou seja, até então, a moral era um meio de perturbar o fundamento psicológico do homem em seu desenvolvimento.²⁸⁸ (KSA 9, 3 [97], de 1880, p. 72)

Como antídoto, a festa é a denúncia da arquitetura do prejuízo erguida pela moral da compaixão e que encontra sua expressão mais disparatada na vergonha de ser feliz, na culpa pela felicidade. Ao efetivar sua doutrina, a compaixão torna a

²⁸⁸ "Inwiefern hat die Moral schädlich gewirkt? Insofern sie den Körper verachtete, im Asketismus der Pflicht, des Muthes, des Fleißes, der Treue usw. Namentlich in jenem mit Religion verquickten Kanon, daß Sich-Freuden-bereiten der Gottheit unangenehm, Sich-Leiden-bereiten ihr angenehm sei. Man lehrte, zu leiden, man rieth ab, sich zu freuen, — in allen Moralen (die des Epikur ausgenommen), das heißt die Moral war bisher ein Mittel, die physiologische Grundlage des Menschen in ihrer Entwicklung zu stören".

dor o mais digno dos sofrimentos e o resultado é que a alegria é tida como um sentimento que desagrade a Deus, aquele que ensina a sofrer e no sofrimento é encontrado. Contraposto ao “deus que dança” o Deus cristão desaconselha e condena a dança e a festa. Ora, como dança e festa são “fundamentos psicológicos” capitais para o alívio da existência, para tornar suportável e leve a vida (não porque a negue mas porque fortifique as forças que a enfrentam), o Deus cristão – mais uma vez – por ser erguido como erro da razão, é mormente um erro psicológico que gerou uma patologia psicológica. Engendrador da doença, ele tem em Dioniso o seu antípoda.

Por sua falta de finalidade, a dança é o gesto burlesco do bufão. Vista como uma “loucura” a alegria foi condenada pelo Deus da compaixão, que é também o Deus da racionalidade: “esse arrojo e essa loucura coloquei no lugar daquela vontade, ao ensinar: ‘em tudo uma coisa é impossível – a racionalidade’” (ZA, III, *Antes que o sol desponte*). A razão tem como símbolo o movimento retilíneo, linear, que pretende encontrar um sentido para a existência. A dança, como seu contrário, tem como símbolo o movimento imprevisível que caracteriza a vida como devir. Ela é a metáfora mais exata, portanto, da vida que se oferece como fonte do conhecimento; ela é a representação da sabedoria que se revela na loucura: “por amor à loucura, há sabedoria mesclada a todas as coisas”, uma sabedoria que nasce da vida e não da razão. Toda sabedoria, segundo Zaratustra, prefere dançar com os pés do acaso – e não sob a retidão austera dos gestos aprisionados no campo da racionalidade. O Deus sério não suporta a leveza da vida e contamina “o salão de baile” com a razão ensombrecedora e triste. Mas o profeta da alegria não tarda a denunciar: “(...) não existe nenhuma aranha, nem teia de aranha da razão; - que és para mim, o salão de baile de divinos acasos, que és, para mim, divina mesa com divinos dados e jogadores de dados!” (ZA, III, *Antes que o sol desponte*). A vida é jogo e como tal ela deve ser vivida – dançada-jogada. É isso o que Nietzsche parece dar como tarefa para toda a filosofia: “eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu ‘culto divino’...” (GC, 381)

Em consequência das anteriores, uma **quarta** possibilidade de interpretação da metáfora da dança em Nietzsche faz dela o símbolo do experimentalismo, porque evoca as inúmeras possibilidades de criação de sentidos, para além do campo

racional. A linguagem racional, sistemática e séria, do começo ao fim da obra nietzscheana, aparece como limitada para transcrever as experiências próprias de cada indivíduo e as múltiplas correntes vitais que fecundam todos os atos e acontecimentos. Na maturidade, essa ideia é expressa da seguinte maneira, como um processo de alívio do conhecimento do peso dos manuais eruditos que permeiam a educação alemã: “Em verdade, não se pode subtrair da *educação nobre* a *dança* em todas as suas formas: poder dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; eu diria ainda que também se precisa aprender dançar com a *pena*”. (CI, *O que falta aos alemães*, 7). O que fizera Nietzsche, com seu estilo aforístico, oracular, poético ou metafórico, do que tentar *dançar* ao escrever, ou transformar toda a sua filosofia em um baile no qual os pretensos “conceitos” trocam de lugares, experimentam novos passos, contorcem músculos e regras para dizer o que não pode ser dito a não ser como transição, insegurança, transitoriedade? Como resultado de seu *conteúdo* a filosofia de Nietzsche não poderia se expressar a não ser no estilo dançante de uma terminologia que rompe com a celebridade e a seriedade dos grandes conceitos, para instaurar o reino da arte da palavra, da palavra que é cantada, da pena que dança... trata-se de um pensar artístico que rompe com os limites da metafísica. Um pensamento que se expressa como dança é um pensamento que transcende os limites e que vê a própria existência como dança. A experiência vital de cada coisa e de cada indivíduo não pode ser captada e aprisionada nos contornos de um conceito: dançando, as palavras de fundem, se relacionam, se entrecruzam e se movimentam, expressando as várias perspectivas em cujas possibilidades o mundo se desvela. Por isso, como o filósofo escreve em *A Gaia Ciência* (§ 381), “não queremos ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos”. O novo conhecimento é o conhecimento que se estabelece a partir do experimentalismo e das perspectivas, da abertura alegre à multiplicidade:

Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para a sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu “culto divino”... (GC, 381)

Não por acaso, esse parágrafo está interposto entre outros dois que tematizam o experimentalismo (o que trata do andarilho – 380; e o que fala da grande saúde como resultado da capacidade de experimentação – 382). O novo conhecimento se expressa como dança e exige a capacidade da experimentação: “flexibilidade” e “força” traduzidas como “independência”, agilidade, capacidade para “andanças” e “aventuras”. Como aventura, o pensamento é uma experiência arriscada, um lance no azar, uma possibilidade em meio às possibilidades. Essa atitude nasce da alegria festiva expressa pela dança que torna o filósofo um bailarino. Como tal, o filósofo é um criador e o que ele diz é uma perspectiva de criação, uma invenção (*Erfinden*), uma obra de arte. O filósofo da alegria cria a ciência da alegria (a *gaia ciência*) aquela que rompe com os dualismos da superfície e da profundidade, da aparência e da essência, para afirmar que tudo é criação, portanto, aparência:

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? (...) Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a *duração do sonho*. (GC, 54)

A dança é o símbolo da aparência e do conhecimento que não busca a essência, mas reconhece a perspectiva de todas as valorações. Por isso, o indivíduo do conhecimento é um dançarino, um “recurso” para que dança se prolongue sobre a terra, ou seja, como dançarino é filósofo contribuirá para o fortalecimento da vida – e apenas assim. A dança, portanto, não é o conhecimento que pretendeu alcançar as essências (metafísico), mas aquele que reconhece a aparência de todas as coisas (experimentalismo). Por isso, continua Nietzsche: “também eu danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência”. O filósofo é mais uma possibilidade de compreensão da existência, portanto, e em nenhum momento o único a possuir a escada de acesso a um pretense *mundo das essências*. Esse é o espírito livre, o dançarino, o artista, o criador de sentidos –

figurações do amigo. Porque todas as coisas dançam, o conhecimento não pode ser senão, também ele, dança! E o filósofo um bailarino!

Em carta a Erwin Rohde, de 22 de fevereiro de 1884 (KSB 6, p. 479) Nietzsche fala de seu próprio *estilo* como dança: “Meu estilo é uma dança, um jogo de simetrias de toda espécie, é um saltar para além e um romper as simetrias. Isso está presente até na escolha das vogais”²⁸⁹. Cada palavra de seu estilo são traduções de um ritmo e uma cadência que tenta expressar mais do que a palavra, no limite da letra, tenta dizer. A vida não cabe na palavra conceitual e o estilo nietzscheano tenta dar vazão para as energias vitais alargando e distendendo esses limites pela comunicação de um *pathos* da dança que serve para expandir também a força do dançarino. A última palavra do *epílogo* de *A Gaia Ciência* não poderia ser mais eficaz no esclarecimento de todo o projeto de pensamento e de filosofia desse segundo período: como um canto para os amigos, essa filosofia é “uma canção matinal, tão solar, tão leve, tão alada que *não* afugente os grilos” como se feita por um “Músico do futuro” pleno de alegria (GC, 383). No alto da montanha a música soa bem porque soa para os amigos e realiza as suas expectativas. E eles, “mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som de sua flauta poderão também melhor – dançar.” (GC, 383)

4.1.2 A música da vida

*“Il cielo aperto, la vita errante!
Per patria l’universo, e per legge la tua volontà!
E soprattutto una cosa inebriante: la libertà!”*

(Carmen, n.16 - Duetto)

Talvez nenhum filósofo tenha frequentado tanto a música como Nietzsche e nem um outro tenha realizado uma simbiose tão perfeita entre a arte filosófica e a arte musical, para o que *Assim Falou Zaratustra* serve como melhor exemplo: uma obra para ser cantada, classificada não entre livros, mas entre “sinfonias”. Mas a música não é apenas um tema filosófico fecundo desde os primeiros anos²⁹⁰ ou

²⁸⁹ “Mein Stil ist ein Tanz; ein Spiel der Symmetrien aller Art und ein Übersprengen und Verspotten dieser Symmetrien. Das geht bis in die Wahl der Vokale”.

²⁹⁰ Além das inúmeras citações recorrentes em toda a sua obra e do livro *O Nascimento da Tragédia no espírito da música*, aos 19 anos (em 1864) Nietzsche escreveu um texto intitulado *Reflexões sobre a música de coro na Tragédia*, escrito que precede em sete anos a publicação de sua primeira obra.

mesmo uma parte das experimentações de Nietzsche-filósofo-pianista. A música é o motivo de vínculos extremamente marcantes em termos biográficos e filosóficos, já que essa “frequentação” muitas vezes envolve o estabelecimento de relações com homens e mulheres, eles mesmos músicos, compositores, pianistas, professores ou críticos de música. Entre os nomes mais citados estão o de Wagner, Peter Gast e Bizet; além de Franz²⁹¹ e Ida Overbeck, Erwin Rohde, Malwida von Meysenbug, Carl von Gersdorff e Paul Deussen, esses últimos, amigos desde Pforta²⁹². Em torno da música essas amizades se fortalecem ou se desvanecem.

Nietzsche se revela um grande conhecedor da música. Desde seus tempos de escola em Pforta, ouvia e estudava compositores como Bach, Handel, Beethoven, Mozart, Schubert e Schumann. Compôs, inclusive, várias peças musicais desde o ano de 1858, entre as quais se destaca o seu *Hino à amizade* (*Hymnus auf die Freundschaft*), esboçada em abril de 1873 e finalizada no Natal de 1874 e o seu *Hino à vida* (*Hymnus an das Leben*), composto em 1882 sobre poema de Salomé e posteriormente arranjado para coro e orquestra por seu amigo Peter Gast. Esse poema articula o tema da vida e da amizade, sob a égide da musicalidade que dá vazão a um “*pathos afirmativo par excellence*” que Nietzsche caracteriza como “*pathos trágico*” (*EH, Assim Falou Zaratustra, 2*)²⁹³.

Muitas das ideias de Nietzsche sobre a música são influenciadas pelo seu gosto por Schumann, autor estudado pelo filósofo desde muito cedo, conforme revelam as cartas à sua irmã desde o fim de 1861 e à sua mãe, em 1864, nas quais confessa conhecer o músico desde os 17 anos. Mas a chegada da maturidade

²⁹¹ É com Franz Overbeck que Nietzsche troca as primeiras “dúvidas” sobre Wagner, já que Franz o acompanhara a duas apresentações em Bayreuth em 1874 (depois do que teria seguido sozinho a outras apresentações em 1875).

²⁹² Com Deussen Nietzsche vai a Bonn, em 1862 e a ele deve seu conhecimento do hinduísmo; e com Gersdorff, Nietzsche vive de forma muito próxima e partilha muitos pensamentos e vários momentos de crise, incluindo os momentos incertos de Beyreuth; Gersdorff, entretanto, se mantém amigo de Wagner após o rompimento de Nietzsche com este.

²⁹³ O poema diz: “Te amo, vida enigmática/ como se ama a um amigo/ que me dê alegria ou dor/ que me dê sorte ou sofrimento./ Te amo com toda a tua crueldade/ e se tens que arrasar-me/ de teus braços me distanciarei/ como se afasta de um amigo. / Te abraço com todas as minhas forças!/ que me devorem tuas chamadas/ no fragor do combate permita/ que eu examine os teus mistérios./ Ser, pensar durante milênios!/ Abraça-me em teus braços:/ Se não podes oferecer-me mais sorte/ pois, dá-me teus sofrimentos”. No *Ecce Homo* (*Assim falou Zaratustra, 2*), Nietzsche escreve a respeito desse poema: “Situa-se também neste período intermédio o *Hino à vida* (para coro misto e orquestra), cuja partitura apareceu há dois anos na editora E. W. Fritsch, em Lípsia: sintoma talvez não insignificante para meu estado de espírito nesse ano, em que o *pathos afirmativo par excellence*, por mim chamado o *pathos trágico*, me era em sumo grau inerente. Hão-de mais tarde tantá-lo em minha memória.” A seguir Nietzsche esclarece que a autoria do texto não é sua (houve, desde o início, a começar por Peter Gast, uma confusão a esse respeito, dada a semelhança do estilo e do conteúdo do texto às ideias do filósofo), mas de Lou Salomé.

também o conduziu à decepção com Schumann, revestida de seu antiwagnerianismo: “com ele a música alemã se viu ameaçada por seu maior perigo, o de perder *a voz para a alma da Europa* e se reduzir a mera *patriotice*” (BM, 245). As influências das ideias de Schumann sobre Nietzsche podem ser identificadas explicitamente em dois aforismos: *Miscelâneas de opiniões e sentenças*, § 171 (no qual trata da música como manifestação tardia da cultura) e a distinção entre música do norte e do sul (§ 169).

Outro músico com quem Nietzsche teve relação foi Brahms, ao qual enviou seu *Hino à vida*. Brahms, ao que consta, tinha um interesse por Nietzsche e em carta a uma amiga na década de 1890 teria se referido ao autor de *Além do Bem e do Mal* como o “grande Nietzsche”. Nos anos 1880, por sua passagem em Veneza, Nietzsche ouve Chopin e em 1881 frequenta a ópera de Gênova, onde tem contato com músicas de Rossini e Bellini.

Após as mudanças marcantes do segundo período, em *Além do Bem e do Mal*, 245, Nietzsche se refere a Bethoven e Mozart²⁹⁴, Marschner e Wagner, entre os demais músicos do romantismo, como “música de segunda ordem”: “Isto é música passada, embora não esquecida. Além disso, toda essa música do romantismo não era nobre o bastante, música o bastante, para se impor em outros lugares que não o teatro e frente à multidão; desde o início era música de segunda ordem, a que os verdadeiros músicos davam pouca atenção”. O contrário é dito de Felix Mendelssohn, tido como “mestre alciónico” e um “belo *incidente* da música alemã”²⁹⁵.

A relação com músicos e a atenção dedicada à música, obviamente tem um pano de fundo: Nietzsche acredita por ela ter acesso a um núcleo de formação de cultura por restabelecer a alegria vital. O encontro com Wagner na casa do orientalista Hermann Brockhaus, no dia 5 de novembro de 1868 talvez seja o marco mais fecundo dessa crença na música como possibilidade de renovação cultural. Na

²⁹⁴ A admiração de Nietzsche por Mozart também remonta aos tempos de Pfoth, quando ele estudara o *Don Juan* numa época na qual o compositor sofria certo descrédito na Alemanha (cf. *Opiniões e Sentenças*, 171). Também com ele, como se vê, Nietzsche irá romper como parte de seu processo de “autotratamento antirromântico”, como escreve no parágrafo segundo do prefácio de 1886 ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*.

²⁹⁵ Além dessas relações, vale lembrar que Nietzsche também influenciaria tardiamente o compositor Claude Debussy, o qual lera com entusiasmo *O Caso Wagner*, traduzido ao francês por dois amigos de Marcel Proust, Daniel Halévy e Robert Dreyfus. Também Gustav Mahler e Richard Strauss, que se deixaram tocar profundamente por *Zaratustra*, simbolizam a grande influência e relação de Nietzsche com o mundo musical, durante sua vida e mesmo depois de sua morte.

ocasião de sua passagem por Leipzig, Wagner teria se interessado em conhecer o jovem filólogo admirador dos *Mestres Cantores*, obra wagneriana lida por Nietzsche no mês de outubro do mesmo ano, poucos dias antes desse encontro.

Mas não demora para que Nietzsche identifique em Wagner mais um ator do que um músico, já que apresentaria uma ignorância em relação ao poder da música e fazia acompanhá-la, como artefato, por gestos exagerados, por uma dicção contundente e uma fisionomia de ator. Para Nietzsche, Wagner se torna um histrião, um comediante (BM, 256). Identificado inicialmente como a encarnação do gênio schopenhauriano²⁹⁶, o rompimento com a filosofia pessimista do mestre alemão também exigiria, em consequência, a dissociação com o músico romântico. A maturidade filosófica do autor do *Nascimento da Tragédia* foi a divisa que marcara também a tomada de distância em relação às relações teóricas com Schopenhauer e com Wagner.

Em 27 de novembro de 1881 Nietzsche assiste pela primeira vez a apresentação de *Carmen* de George Bizet, a qual é qualificada, em carta a Peter Gast no dia seguinte, de “extremamente meridional”, numa adesão entusiasta que faz da música uma expressão da sua própria filosofia. Nas palavras de Carmen a Dom José, no dueto 16 da obra (“O céu aberto, a vida errante! Tendo por pátria o universo e por lei a vontade”²⁹⁷), Nietzsche adivinha seus anelos de liberalização do espírito. “Carmen encarna para Nietzsche o autêntico *trieb* dionisíaco, o impulso que escapa da força caótica da vida e se exprime na música” (SICA, 2007). Ao retratar a música dionisíaca, Carmen expressa o amor dionisíaco em sua intensa afirmação da vida. Nela aparece, para Nietzsche, um impressionante imoralismo como exaltação do amor e da liberdade natural:

Finalmente o amor, o amor retraduzido em natureza! Não o amor de uma “virgem sublime”! Nenhum sentimentalismo! Mas o amor como fado, como fatalidade, cínico, inocente, cruel – e precisamente nisso, natureza! O amor, que em seus meios é a guerra, e no fundo o ódio mortal dos sexos (...) – Uma tal concepção do amor (a única digna de um filósofo) é rara: ela distingue uma obra de arte entre mil. (CW, 2).

Em carta a seu amigo Peter Gast, de 15 de janeiro de 1888, Nietzsche revela: “A vida sem a música é simplesmente um erro, uma tarefa cansativa, um exílio”

²⁹⁶ Em carta a Rohde, de 9 de dezembro de 1868 Nietzsche escreve: “Eu aprendo muito em sua vizinhança: é para mim um curso prático de filosofia schopenhauriana”. (KSB)

²⁹⁷ Libretto dell’opera “Carmen” di Bizet, di H. Meilhac e L. Halévy, Firenze, 1997. Disponível em: <http://opera.stanford.edu/Bizet/Carmen/libretto.html>

(KSB, 8). A música é a linguagem da vida em sua plenitude de alegria, uma linguagem simbólica que foge dos contornos conceituais e se deixa revelar nas sonoridades intuitivas, daquilo que não tem contorno porque está associado ao impulso dionisíaco da existência. É dessa música originária que Nietzsche vê nascer propriamente a linguagem musical das partituras e dos ritmos. Ou seja, a música não é apenas a composição musical, mas um tipo de linguagem presente na vida como um todo. É o que torna suas composições filosóficas também uma composição musical. A música é o som das vivências próprias e momentâneas de cada indivíduo. É o que ele escreve num fragmento do verão de 1880 (KSA 9, 4 [73], p. 117), afirmando que o pensador não deveria viver à procura ou segundo determinados objetivos: como o objeto do pensador são as vivências próprias, ele deveria pensar como quem ouve música, levando apenas “uma impressão *de quanto ou quão pouco* ouviu em cada caso”, ou seja, fica sempre com a impressão de insatisfação, de necessidade de mais. Por isso, para Curt Paul Janz, “o pensamento de Nietzsche foi *musical* na medida em que foi fortemente emocional, nascido da vivência do momento – não obstante toda a agudeza do intelecto. Sua musicalidade influi também na configuração, na *forma* de seus escritos, o que por outro lado determina sua relação com a música (...)”.²⁹⁸

É sob a contraposição entre a hipertrofia do intelecto (baseado no cansaço com a vida provocado por Eurípedes na Tragédia e por Sócrates e Platão na filosofia) e a recuperação do impulso dionisíaco (e sua afirmação vital) que Nietzsche, em termos gerais, trata da música. Isso porque para o filósofo, “por meio da música os afetos desfrutam de si mesmos”²⁹⁹ (KSA 10, 3 [1], de 1882, p. 98), ou seja, nela os afetos encontram sua expressão. É o conflito harmônico entre duas pulsões artísticas que dá origem à tragédia grega a partir do coro dos sátiros. E é sob a ascensão da linguagem racional da dialética socrática que a música perde terreno e a tragédia ática desaparece:

A dialética otimista, munida com o açoitado de seus silogismos, expulsa a *música* para fora da tragédia: isto é, destrói a própria essência da tragédia, que só se deixa interpretar como manifestação e figuração de

²⁹⁸ Em entrevista a Paulo César de Souza, em 1995, publicada na tradução portuguesa d’*O Caso Wagner: um problema para músicos*. (1999, p. 107). Janz é responsável pela publicação, em 1976, de uma obra com 315 páginas de partituras de Nietzsche, editadas pela Sociedade Suíça para Pesquisa da Música.

²⁹⁹ “Vermöge der Musik genießen sich die Affekte selber”.

estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como mundo sonhado por uma embriaguez dionisíaca. (NT, 9)

Além disso a música revela o acesso à grandiosidade da vida, já que ela possibilita a reintegração, pelo impulso dionisíaco, do humano a si mesmo e à natureza. Isso porque a própria vida está carregada desse impulso poderoso e alegre: “A vida no fundo das coisas, a despeito de toda a mudança dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e alegre. Esta consolação aparece com nitidez corporal como coro de sátiros, coro de seres naturais que vivem inextinguivelmente por trás de toda a civilização” (NT, 7).

A música é a expressão da alegria vital, porque ela possibilita a felicidade: “Quão poucas coisas são necessárias para a felicidade! O som de uma gaita. – Sem música a vida seria um erro.” (CI, *Sentenças e setas*, 33). E ainda numa outra passagem: “A música, tal como a compreendemos hoje, é igualmente uma excitação e uma descarga conjunta dos afetos, mas não obstante, apenas o que sobrou de um mundo de expressão dos afetos [*Affekte*] muito mais pleno, um mero *residuum* do histrionismo dionisíaco” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 10). A música dá acesso aos sentidos e ao corpo, porque a sua primeira referência é o sentido muscular que ela evoca: “Para a viabilização da música enquanto arte específica, imobilizou-se uma certa quantidade de sentidos, antes de tudo o sentido muscular (no mnimo relativamente: pois em certo grau todo ritmo ainda fala a nossos músculos)”. A música, como linguagem dos afetos, é a linguagem corporal da vida e o resíduo do melhor da cultura dionisíaca: eis toda a força do sentido da música para Nietzsche e a importância da relação e da decepção com Wagner.

A música, além disso, torna a vida mais leve e mais criativa, porque ela alimenta os “pensamentos corajosos” através do resgate do “elemento mais natural”, ou seja, por aproximar o indivíduo de sua natureza, pelo processo de embriaguez que inclui a separação de si mesmo, a liberação de si mesmo num outro, numa negação de identidade própria. É isso o que Nietzsche escreve na já citada carta a Peter Gast (de 15.01.1889):

A música me transmite hoje sensações como eu nunca senti antes. Ela me libera de mim mesmo, ela me separa de mim mesmo como se eu me olhasse, como se eu me percebesse de muito longe: ao mesmo tempo ela me fortalece, e sempre após uma noite musical (ouvi Carmen quatro vezes) a minha manhã transborda de ideias e pensamentos corajosos. É como se eu estivesse mergulhado num elemento mais natural. A vida sem a música é simplesmente um erro, uma tarefa cansativa, um exílio. (KSB 8, p. 12)

A música é o tônico da vida e traz alento na solidão: após o seu entusiasmado trabalho inicial em cujas ideias dava expressão à esperança de renovação cultural pela música de Wagner, é a essa constatação que Nietzsche chega no segundo período de sua produção. Para ele, agora, nas mãos de Wagner, a música teria perdido o “seu caráter afirmativo e transfigurador” e se tornado mais uma arma da *décadence*:

Para se fazer justiça a esse escrito [*O Caso Wagner*] é preciso sofrer do destino da música como de uma ferida aberta. De que soffro, quando soffro do destino da música? Sofro de a música ter perdido seu carácter afirmativo; de ela já ser música da *décadence* e não já a flauta de Dioniso... (EH, *O Caso Wagner*, 1)

Uma das poucas vezes que o nome de Wagner aparece em *Humano, Demasiado Humano*, está referido justamente a esse processo de *décadence*, por sua relação com o cristianismo apresentada em *Parsifal*, obra estreada em Bayreuth em 1882: “Richard Wagner, aparentemente o máximo triunfador, na verdade um romântico que apodreceu, desesperado, prostrou-se subitamente, desamparado e alquebrado, diante da cruz cristã” (OS, *Prólogo*, 3). No parágrafo 134 de *Miscelânea de Opiniões e sentenças* se lê a crítica de Nietzsche ao projeto de uma “melodia infinita” presente em Wagner, pela qual se deve *nadar* e *flutuar* ao invés de *dançar*. Ou seja, a música wagneriana provoca um arrebatamento de superfície e não uma celebração da vida, levando a uma “decadência do ritmo”, por revestir a música de uma “arte teatral” (uma arte para o povo, portanto) e uma “linguagem gestual” que resgata uma “essência *demasiado feminina* da música”.

Além disso, Nietzsche critica o revestimento nacionalista dado por Wagner à música o que, ao invés de contribuir para a renovação cultural, estaria simplesmente reiterando as tradições do passado. Essa ideia, expressa no fragmento 171 de *Miscelânea de Opiniões e sentenças*, que começa afirmando que a música é o “fruto tardio de toda cultura”, reivindicando-lhe a expressão de uma maturidade cultural: “de todas as artes que brotam em um determinado solo cultural, sob determinadas circunstâncias sociais e políticas, a música aparece como a última de todas as plantas, no outono e o momento de desflorescimento da cultura a ela pertence” (OS, 171).

O que Wagner teria feito para se transformar num *décadent* em termos musicais? Wagner traiu a música em sua expressão da vida.

4.2 A VIRTUDE DO RISO

A alegria torna-se um critério de avaliação de todas as coisas porque ela é a força de experimentação do sentido trágico da vida, contraposto ao pessimismo da moral da compaixão que prega a fuga de si, o desprezo e a conseqüente negação da vida. Nas páginas finais de *Além de bem e mal* Nietzsche escreve, criticando Hobbes, o qual anunciara o riso como “grave enfermidade”: “eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*” (BM, 294). Nesse parágrafo Nietzsche afirma ser o riso uma característica própria também aos deuses e, no parágrafo seguinte (295) ele descreve, falando aos amigos, a força de Dioniso como o deus da afirmação vital, o deus da festa. Por isso, o deus Dioniso se transforma também ele num filósofo, porque ele é o portador da gaia ciência.

É assim que a gaia ciência se transforma num amuleto e num antídoto contra a moral da compaixão, tal como Nietzsche deixa ainda mais explícito num texto imediatamente anterior (293) ao acima citado, nessas últimas páginas de *Além de bem e mal*: “O que importa a compaixão dos que padecem! Ou daqueles que inclusive *pregam* a compaixão! Em quase toda a Europa de hoje há uma doentia sensibilidade e susceptibilidade para a dor, assim como um irritante destempero no alento, um embrandecimento que se adorna de religião e trastes filosóficos para parecer coisa elevada – há um verdadeiro culto do sofrer” (BM, 293). O diagnóstico nietzscheano deixa ver que a partilha do sofrimento e o culto à dor são sintomas da fraqueza e da derrota, o que torna a compaixão um sentimento de “*invirilidade*” daquilo que o autor chama de “círculos fanáticos” e contra os quais é preciso proscriver “de modo enérgico e radical”. Ora, essa proscricção se dará justamente pela efetivação de uma gaia ciência: “quero desejar que se ostente contra isso, em volta do pescoço e junto ao coração, o bom amuleto do ‘gai saber’ – gaia ciência, para que os alemães entendam” (BM, 293).

Essa idéia, todavia, retoma várias passagens da obra intermediária e o projeto inteiro de um ledo saber que faz da alegria um talismã contra a compaixão. No parágrafo 366 de *A Gaia Ciência*, no qual se lê: “Nossas primeiras perguntas, quanto ao valor de um livro, uma pessoa, uma composição musical, são: ‘É capaz de andar? Mais ainda, é capaz de dançar?’”. Se é capaz de “dançar” ou mesmo de

“fazer dançar” é porque afirma a vida, ao reconhecer nela mesma os motivos de júbilo e não recorrer aos consolos metafísicos. Enquanto a ética da compaixão se ergue sobre uma recusa do trágico próprio da vida por medo da pilhéria e do inverossímil que constitui a sua marca mais íntima, provocando uma desorganização dos instintos e a busca de um lenitivo no ultramundo erguido pelos idealismos, a ética da amizade, enquanto projeto, se serguria sobre a alegria com o trágico que compõe a vida e com essa espécie de superioridade evocada pelo riso.

Para Nietzsche, o riso torna-se uma característica nobre porque evoca a superioridade sobre si mesmo e sobre o outro, enquanto motivos do riso. Ao contrário do que escreve Hobbes (principalmente em *Os elementos da lei*), Nietzsche glorifica essa elevação e acentua o poder de superioridade evocado pelo riso. Hobbes, inclusive, teria feito derivar essa sua concepção do próprio Aristóteles (*Retórica*, livro II, cap. 12, livro por ele mesmo traduzido para o inglês), já que o riso seria, para o estagirita, uma forma de desprezo e de desonra a outrem para o próprio divertimento³⁰⁰. No filósofo alemão, entretanto, o riso não é sinal de desprezo, mas de elevação; e muito menos coibiria a relação afetiva – ao contrário, a tornaria mais saborosa. O riso, para Nietzsche, exige a partilha, na igualdade de forças, do mesmo sentimento e não evocaria (mais uma vez ao avesso do Aristóteles da *Poética*), nada de vergonhoso ou vil por evocar os defeitos dos outros ou de si mesmo, no que o riso estaria pressionado entre o ridículo e o desprezível. A posição de Aristóteles é a mesma de Cícero, no discurso *Di Ridiculis*, para quem o riso evocaria o que há de deformado na existência, levando ao hilário pela humilhação. Para Nietzsche o riso não evoca uma relação de desprezo frente a um mais fraco: o riso se dá entre iguais e evoca o afeto e a coragem presente na amizade. Em outras palavras: o riso não exalta o desprezo, mas celebra a alegria que precisa ser partilhada. É esse o critério, além do mais, de avaliação de uma pessoa e, nesse sentido, de avaliação de um amigo: como aquele com o qual se partilha a alegria, o amigo é o que passou por esta avaliação criteriosa. Para que a relação amical se estabeleça, o outro precisa também rir e dançar alegremente como manifestação de seu contentamento consigo. É a forma exterior de avaliação do amigo.

³⁰⁰ Schopenhauer chega a tratar desse assunto em *Fundamentos da Moral*, ao falar do “riso do escárnio da alegria maligna” que dá lugar à compaixão quando da queda de um homem, fazendo com que os inimigos se tornassem “amigos consoladores, confiáveis e solícitos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 173). Trata-se de mais um argumento a favor do “poder” ético da compaixão.

Ora, o riso é a manifestação exterior mais clara da alegria com a vida, um contraconceito com o qual Nietzsche combate o *status* delegado à razão e à compaixão. Se há na história da filosofia uma condenação do riso como indigno porque desvia da pretensa verdade absoluta que faz ver na existência humana a meta da seriedade e do serviço grave e acurado de sua própria negação pela via do medo e do terror da falta de sentido, o filósofo alemão eleva o riso a virtude porque é por ele que o indivíduo revela a sua força frente à vida. Segundo certa tradição presente especialmente no cristianismo, o riso é condenável porque evocaria justamente o apego às coisas mais próximas, ao mundo terreno e imanente e assim não promoveria o ascetismo e a busca pelas virtudes eternas – fundamento da ética da compaixão cristã. Ao contrário, por sua força, o espírito livre se alegra até com o lado obscuro da existência por saber que a busca da verdade a todo custo é uma tarefa ingrata porque inviável. Nietzsche coloca mais uma vez o contraconceito em funcionamento para mostrar que há motivos de riso nessa tarefa, que a verdade absoluta guarda em si as razões do riso porque desconhece essa sua inexequibilidade. O riso nietzscheano evoca aquela constante novidade da vida que sempre se torna jovial porque marcada pelo inesperado e pelo súbito, levando à admiração e ao prazer – ri-se do que é novo, inusual, inusitado. Invertendo os argumentos do passado contra o riso³⁰¹, o filósofo faz ver que aqueles que se alegram com os idealismos ultramundanos e elevam à falsidade a existência, riem do que não deveria ser motivo de riso por se pretenderem portadores de um novo conforto cuja expressão na verdade, rebaixa a existência, torna a vida pesada e não passa, ele mesmo, de um processo de consolação que é intrinsecamente falso e contraditório. Em outras palavras, os arautos da compaixão riem um riso falso quando se pretendem portadores do verdadeiro e único motivo e sentido da vida. É isso o que os faz motivos de riso, por encarnarem um grande chiste. É esse o conselho dado por Nietzsche a seus amigos, com o fim de que vençam o pessimismo: "vocês deveriam (...) aprender a rir, meus jovens amigos, a menos que vocês queiram permanecer pessimistas por inteiro; talvez vocês, enquanto sorridentes, em algum momento mandem todo consolo metafísico para o inferno" (NT, 1).

³⁰¹ Entre os nomes estão Hobbes, Aristóteles, Cícero, Espinosa, Descartes e Baudelaire.

Trata-se da contraposição entre o que é “dionisíaco” na *Mitfreude* e o que é socrático na *Mitleid*, tal como escreve Nietzsche em *Ecce Homo*, a respeito de *O Nascimento da Tragédia*, no qual o autor se expressa contrapondo o instinto grego à racionalidade *décadent* de Sócrates: “a ‘racionalidade’ a todo custo como a força perigosa, como força que mina a vida” (§ 1). Nietzsche se anuncia como o primeiro a ter captado essa contradição que espalhou o veneno da tristeza e da recusa sobre todas as coisas “mais próximas”:

Fui o primeiro a ver a genuína oposição: - o instinto de *degenerescência*, que se vira com subterrânea sede de vingança contra a vida (- o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido, já a filosofia de Platão, todo o idealismo, como formas típicas) e uma fórmula da *máxima afirmação*, nascida da plenitude, da super-abundância, um dizer sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência... Este sim derradeiro, entusiasta, exuberante e folgazão à vida é não só o mais excelso discernimento, é também o discernimento mais *profundo*, o mais rigorosamente confirmado e sustentado pela verdade e pela ciência. (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 2).

A contraposição entre a *degenerescência* e a *máxima afirmação* se torna, pois, o critério de avaliação dos valores. De um lado, o riso doente e fraco do cristianismo, do platonismo, do pessimismo schopenhauriano e de todos os idealismos. De outro, a afirmação trágica da plenitude de forças que faz leve até o sofrimento e que foi “rigorosamente testado” pela ciência praticada como filosofia histórico-psico-fisiológica. Nietzsche deixa claro nessa passagem que (1) há uma contradição entre esses dois princípios, um que nega a vida e outro que a afirma; (2) que a negação é resultado da busca pela verdade absoluta que inventou para si um lugar seguro nos idealismos, como proteção da vida; (3) foi a estratégia científica implementada no segundo período de sua produção que confirmou e provou a mentira desse conforto e levou à afirmação da segunda hipótese como a única possível; (4) e a verdadeira fonte do conhecimento não está na metafísica dos idealismos, cuja busca pela verdade absoluta causou a degenerescência, mas na implementação da estratégia experimental que faz da vida mesma, em todas as suas nuances, uma fonte de conhecimento. É o que se deve entender como o resultado mais profícuo da eleição da “vida como meio de conhecimento”. Voltando agora ao já citado parágrafo 324 de *A Gaia Ciência*, pode-se ver que esse conhecimento alegre e afirmativo não pode advir dos idealismos, mas da estratégia científica – a única que tem como consequência a afirmação da vida: vale a pena

“viver e rir alegremente” é a conclusão desse procedimento e é nele que todo o projeto de uma ética da amizade, como relação de cultivo do indivíduo superior, deve estar baseado:

E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e jogos. **“A vida como meio de conhecimento”** [*Das Leben ein Mittel der Erkenntniss*] – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (GC, 324)

Entender da “guerra e da vitória” é a expressão da necessidade de que a alegria seja provada na tragédia da vida que inclui os lados obscuros e perigosos. A alegria que nasce da negação dessa condição existencial é uma alegria pessimista e falsa. O riso trágico, ao contrário, é provado na guerra e não no leito de repouso. Como sentido “heroico” o amigo é aquele que dança e joga, que guerreia e vence e por isso vive alegremente

Como aquele que não busca em si um “eu” como unidade e nem sequer se reconhece como portador de uma verdade absoluta sobre si ou sobre o mundo, mas que, ao reconhecer a vida como fonte de conhecimento é obrigado a ver que a característica da vida não é a seriedade da verdade única, mas a interpretação do que é instável e sem sentido. A sabedoria, agora, não está em negar o que está em *dever*, mas em fazer disso motivo de conhecimento, porque é essa a característica da vida. E é preciso começar por rir de si mesmo – é nisso que está o “senso de verdade” presente na ciência alegre que é praticada por Nietzsche no segundo período de sua produção no qual, segundo a tese desse trabalho, deve ser entendido o seu projeto de uma ética da amizade:

Rir de si mesmo – como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso! (...) Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’” (GC, 1).

Aliado à sabedoria, o riso trágico expressa a gaia ciência, aquela que nasce da afirmação existencial porque faz da própria vida a fonte do conhecimento. O contrário de uma sabedoria alegre é justamente a sabedoria compassiva dos homens da *décadence*, aquilo que Nietzsche chama, numa palavra, de “ideal”: “para

o forte o conhecimento, o dizer sim à realidade é uma necessidade tal como, para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, também é uma necessidade a cobardia e a fuga perante a realidade – o ‘ideal’...” (EH, *O nascimento da tragédia*, 2). Como fuga, todo idealismo contrasta com o experimentalismo: o primeiro representa uma negação, enquanto o segundo se caracteriza pela alegria que sabe utilizar a vida como fonte do saber.

Aos homens da compaixão “não está patente o conhecer: os *décadents* precisam da mentira, esta é uma das condições da sua conservação” porque eles, por medo da vida, interditam a única fonte de conhecimento que conduz à sabedoria. Por isso não entendem “a palavra ‘dionisíaco’”. Quem, ao contrário, não só conhece mas também “compreende a *si* na palavra ‘dionisíaco’”, passa a “farejar a putrefação” em Platão, no cristianismo e em Schopenhauer, como os supremos negadores da existência, os arautos da mentira representada pela posse da verdade absoluta alçada como séria racionalidade.

Esses são a pedra jogada nas engrenagens da cultura que faz explodir a máquina, conforme escreve Nietzsche no parágrafo 261 de *Humano, Demasiado Humano*, fazendo uma revisão do pensamento grego anunciando alguns de seus filósofos como “tiranos do espírito”. Esse fragmento se inicia afirmando que “a vida dos gregos brilha somente onde cai o raio do mito; fora disso ela é sombria”. Logo em seguida, entretanto, Nietzsche afirma a inocência dessa busca pelo conhecimento, o qual ainda “era jovem e conhecia pouco as dificuldades e os perigos de seus caminhos”, até quando Sócrates entrou em cena, fazendo com que “numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais, foi destruída”. Sócrates, Platão e Aristóteles (o qual “parece não ter olhos no rosto”) representam uma “lacuna” e uma “ruptura” no pensamento grego porque olham a vida com desprezo, vislumbrando rotas de fuga da existência através da narcose racional. Sócrates é o inventor do “homem” teórico, da racionalidade lógica e do empobrecimento da vida – características também de prenúncio do cristianismo e base de toda a moral da compaixão. Ele é o oposto de Heráclito e de Nietzsche por ser o “homem” da *décadence*, mas é também, sendo um *oposto*, donde ambos retiram as suas forças de contestação: “Sócrates, simples confissão de minha parte, é-me tão próximo que estou sempre em combate com ele!”, afirma Nietzsche no texto de 1875, *A ciência e a sabedoria em conflito (O livro do filósofo, § 188)*.

Também aqui *décadent* se opõe a trágico: o primeiro é o personagem da amargura que vê a vida como um suplício e um padecimento do qual deve-se, pela razão, fugir; o segundo é o sentimento típico de indivíduos poderosos os quais se exercitam no júbilo com a condição precária da existência. Vê-se, além disso, de que forma a racionalidade se revela incompatível com a alegria e como essa última passa a ser avaliada como “ilógica” ou “irracional”³⁰².

O conhecimento alegre da “gaia ciência” é contraposto ao conhecimento pesaroso da razão. Por isso a alegria expressa o objetivo mesmo d’ *A Gaia Ciência*: a produção de um conhecimento alegre e festivo que nasce das vivências (cf. § 324 e 327). Contrapostas ao intelecto (ao conhecimento intelectual) as vivências (o conhecimento experimental da gaia ciência) são alegres e fazem o humano novamente orgulhoso de si. É isso o que faz de Heráclito o mais trágico entre todos os filósofos (e de Nietzsche o filósofo do trágico): ele é a evocação do impulso alegre que se contrapõe a Sócrates, personagem da razão que despreza; e a Schopenhauer (associado a Empédocles e também a Anaximandro), o filósofo do pessimismo e da compaixão.

Platão, Schopenhauer e todo o cristianismo, enquanto representantes da *décadence*, são os “mestres da finalidade da existência” (GC, 1), título desse texto inicial de *A Gaia Ciência* que deixa entrever a proximidade com a avaliação de *Ecce Homo*. Como representantes daqueles que “não querem que *riamos* da existência, tampouco de nós” porque pretendem que a metafísica seja considerada a única razão e o “derradeiro mandamento” da existência, os pregadores da compaixão preferem a dor e não conseguem ver o ridículo de suas “invenções e avaliações”. É o que denota a epígrafe mesmo escolhida para *A Gaia Ciência*: “Vivo em minha própria casa/ Jamais imitei algo de alguém/ E sempre ri de todo mestre/ que nunca riu de si também”. Esse dístico é o critério de avaliação de todos os valores e, portanto, o critério moral por excelência, mas também a fórmula que levará à derrota dos idealismos e da *décadence*: “É inegável que *a longo prazo* cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso”, esse que é um “riso corretor” que faz mudar a “natureza humana” anunciado pelos “amigos do humano” que passa a anunciar que “não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e a sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a

³⁰² A esse respeito cf. ROSSET, 2000, p. 25.

conservação da espécie!” (GC, 1). Isso porque para a vida a alegria é profilática e curativa enquanto os idealismos apenas aprofundam ainda mais a doença: a desrazão é condição da própria existência.

O riso trágico, portanto, é apresentado como a fórmula necessária porque denuncia o estratagema da compaixão que fez do “homem” um “ser pesado”: “E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa” (GC, 107). É pelo riso trágico que o indivíduo se transmuta em “espírito livre” e por ele se torna possível elevar-se acima dos ideais, acima do bem e do mal. Seu saber não é aquele baseado na “máquina pesada, escura e rangente” do intelecto, que pretende “levar a vida a sério” a partir do trabalho racional que busca um sentido último e verdadeiro para a existência.³⁰³ Ao contrário, o riso e a alegria nele expressada dão conta da felicidade pela falta de sentido e pela desrazão:

Levar a sério. – O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a vida a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito! (GC, 307)

A máquina rangente e pesada do intelecto, posta em movimento com muito custo, consome todas as energias vitais e gasta em idealismos toda a leveza do riso e da alegria que formam, contrariamente, a “gaia ciência”, porque o intelecto quer doar à vida algo que ela não tem: uma razão, um sentido, uma meta. Enquanto a gaia ciência, como “fidelidade incondicional e crua experiência do real” (ROSSET, 2000, p. 35) desvela o que há de sem sentido na existência e ela mesma, ao contrário do que quer a metafísica, caracteriza-se como um saber do “contrasenso, da insignificância, do caráter não significativo de tudo o que existe” (ROSSET, 2000, p. 67).

Ora, esse absurdo é a condição da existência e ao revelá-lo, destemerosamente, a ciência precisa do riso, como forma de suportá-lo: “Como

³⁰³ Nietzsche aproxima-se, aqui, de várias teses que evocam o poder curador do riso como forma de rompimento dos temperamentos doentios de certos indivíduos.

pode o homem ter prazer no absurdo? Onde quer que haja risos no mundo, isto acontece; pode-se mesmo dizer que, em quase toda parte onde existe felicidade, existe o prazer no absurdo” (HH I, 213). Esse saber que se alegra com a descoberta do sem sentido e do absurdo é aquele que “canonizou o riso” como meio de tolerância, fazendo da vida e do próprio humano um labirinto, uma máscara, um jogo. É por isso que, escreve Nietzsche, “brincamos e rimos quando o inesperado (que geralmente amedronta e inquieta) se desencadeia sem prejudicar” (HH I, 213).

Como fórmula contra a *décadence* o riso liberta o espírito da gravidade e torna a vida leve: “Não é com ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade! Aprendi a caminhar; desde então gosto de correr. (...) Agora, estou leve; agora voo; agora, vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim” (ZA, I, *Do ler e escrever*). Como anunciador do riso, Zaratustra representa também o projeto da ética da amizade ao denunciar o “pecado” do rancor contra a vida presente na ética da compaixão: “Qual tem sido hoje, na terra, o maior pecado? Não foi a palavra daquele que disse: ‘pobres dos que riem aqui...?’ Seria porque não encontrava na terra nenhum motivo de riso? Então procurou mal. Até uma criança encontra aqui motivos” (ZA, IV, *O homem superior*, 16). O riso é a característica de Zaratustra. Ele mesmo confessa: “canonizei o riso”.

Por sentir esse “mau-cheiro” dos ideais que se decompõem, Nietzsche, no parágrafo 3 do texto sobre *O Nascimento da Tragédia de Ecce Homo*, anuncia-se como o primeiro *filósofo trágico* e como o filósofo do eterno retorno, “isto é, de um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas” e afirma: “– esta doutrina de Zaratustra *poderia*, em última análise, ter sido já também ensinada por Heráclito”. É em Heráclito que Nietzsche encontra o filósofo do riso *par excellence*, porque nele se encontra o filósofo trágico *par excellence* – só ele soube alegrar-se com a condição da vida e dela fazer a fonte de sua sabedoria.

N’A *filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche também dá destaque ao efésio como aquele que melhor teria captado a vida como devir e nisso teria encontrado uma fonte da alegria e não de desgosto. Ao olhar para esses indivíduos, o que Nietzsche confessadamente vê é a representação personificada dos “homens necessários”³⁰⁴ e, de maneira especial em Heráclito, ele entrevê a bipolaridade dos

³⁰⁴ Nesse texto Nietzsche faz com que cada uma dessas figuras antigas encarne uma posição filosófica contemporânea (cf. KSA 7, 14 [28], de 1871-1872, p. 387), como uma máscara, uma

deuses Apolo e Dionísio, na concepção dos contrários que avalizam o jogo da existência.

Além desse texto, a admiração de Nietzsche por Heráclito cujas bases ultrapassam as referências explícitas, é atestada pela presença de inúmeras notas nas obras publicadas e nos fragmentos póstumos, além da aproximação possível no que diz respeito ao estilo poético-aforístico, no caso de Nietzsche, revelado principalmente em *Assim Falou Zaratustra*³⁰⁵. Isso porque Heráclito é o representante da “sabedoria trágica”, aquela que se alegra com a plenitude da existência, mesmo em sua ausência de sentido. Uma citação de *Ecce Homo* não deixa dúvidas a respeito dessa relação:

Antes de mim não existia a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: faltava a *sabedoria trágica* – em vão procurei os seus indícios nos *grandes* gregos da filosofia, nos que existiram dois séculos *antes* de Sócrates. Permaneceu em mim uma dúvida quanto a *Heráclito*, em cuja proximidade em geral me sinto com um ânimo mais caloroso, mais bem disposto do que em qualquer outro ponto. A afirmação do

tipologia dos “modelos possíveis do pensamento filosófico e como uma análise das formas da filosofia contemporânea” (D’IORIO, 1994, p. 392). Parmênides é lido à luz da filosofia de Afrikan Spir (à época da redação do seu texto, entre 14 e 28 de março de 1872 Nietzsche teria emprestado na Biblioteca de Bâle a obra *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*; Leipzig, 1877) e, ao lado de Zenão, representa as máscaras do neokantismo alemão, ao tempo em que Schopenhauer é associado a Anaximandro (“o primeiro filósofo pessimista”), a Empédocles e até, a Heráclito. Ideias de Empédocles são associadas (e também contrapostas) tanto a Wagner quanto a Darwin, além de serem representações das ideias de Zöllner. Nietzsche teria conhecido a obra de Friedrich Zöllner (*Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*) em 1872, quando, entre 6 de novembro de 1872 e 13 de abril de 1874, ele teria emprestado seu livro quatro repetidas vezes até que finalmente adquiriu a obra (cf. catálogo dos empréstimos de Nietzsche na Biblioteca de Bâle, listado por Luca Crescenzi, no número 23, 1994, do Nietzsche-Studien). Além disso, Kant e Laplace são ligados a Tales, Anaxágoras e Demócrito. Nietzsche mesmo se inclui nessas relações ao escolher a máscara de Heráclito: muitos são os intérpretes que tratam de reconhecer a relação, a similaridade e até a influência de Heráclito sobre a filosofia de Nietzsche, tarefa muitas vezes dificultada pela obscuridade (e inclusive certa dubiedade) de alguns fragmentos do efésio recolhidos pela tradição, bem como pelas referências nietzscheanas, as quais nem sempre explicitam a significância de Heráclito na sua formulação. O risco, entretanto, é reduzir o pensamento nietzscheano a uma mera influência da leitura de Heráclito, quando se trata apenas de estabelecer similitudes conceituais e paridades avaliativas, proposta do presente trabalho. Dentre os intérpretes que tratam desse assunto podemos destacar: W. Nestlé, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie* (Neue Jahrbücher für Pädagogik 30, 1912); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart, 1960); W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New York, 3rd., 1968); A. H. J. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and Particularly of his Connection with Greek Literature and Thought* (New York, repr. 1967); M. A. Mügge, *Friedrich Nietzsche: his Life and his Works* (London, 1911); R. Pfeffer, *Nietzsche: Disciple of Dionysus* (Lewisberg, 1972), entre outros.

³⁰⁵ A esse respeito vale lembrar a discussão de alguns especialistas a respeito da ligação de Heráclito ao Zoroastrismo, fato que não escapou a Nietzsche, já que esse é um dos assuntos tratados por Jacob Benays em sua obra sobre Heráclito. Entre esses autores se destacam M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971) e Auguste Gladisch (*Herakleitos und Zoroaster eine historische Untersuchung*; Leipzig, 1859). O primeiro sugere que Heráclito seja o elo entre Zaratustra e o próprio Nietzsche.

desvanecimento e da *aniquilação*, o elemento decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o *devenir*, com a radical renúncia ao próprio conceito de “ser” – eis em que em todas as circunstâncias devo reconhecer a minha maior afinidade com o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, isto é, de um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas – esta doutrina de Zaratustra *poderia*, em última análise, ter sido já também ensinada por Heráclito. (*EH, O nascimento da Tragédia*, 3)

Ou ainda o que encontramos no *Crepúsculo dos Ídolos (A razão na filosofia*, 2): "Mas Heráclito terá eternamente razão em dizer que o ser é uma ficção vazia. O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' não é mais do que um acréscimo mentiroso". Reconhecendo as características próprias da vida e a necessidade de que elas sejam evocadas para a grande experimentação que conduzirá à transvaloração de todos os valores, Nietzsche vê em Heráclito o filósofo que celebra a existência em sua plenitude, como fenômeno trágico. Nisso Nietzsche se contrapõe “a uma longa tradição filosófica, de Platão a Heidegger, [a qual] decidiu de outro modo sobre este ponto, considerando, ao contrário, que não há alegria verdadeiramente acessível ao homem senão através de um ‘ultrapassamento’ da simples alegria de viver e de um distanciamento em relação a qualquer objeto situado na existência” (ROSSET, 2000, p. 18). A alegria que Nietzsche identifica em Heráclito é aquela da celebração da vida em sua pertinente superficialidade, finitude, incompletude e insignificância. Sua alegria é uma “alegria de viver” (ROSSET, 2000, p. 19), ou seja, a alegria que encontra satisfação nos limites da própria vida e “renuncia a qualquer pretensão de duração” e não é senão o anúncio heraclítico da ausência de características ultramundanas na vida, típica daqueles que descobrem que “o sabor da existência é o do tempo que passa e muda, do não-fixo, do jamais certo nem acabado” (p. 20).

É essa alegria que liga Heráclito à amizade, conforme atesta o belo poema sobre a amizade inserido como prelúdio à *Gaia Ciência*, com o título de *Heraclitismus*. Heraclitismo é a corrente que, contraposta por Nietzsche ao socratismo, expressa a luta como princípio de todas as coisas que se sustentam nas oposições constantes no mundo do devir, no qual as transformações e mudanças se dão através das diversas relações das coisas com outras coisas e conduzem a uma afirmação alegre da existência. Nietzsche diz no poema:

Toda a felicidade [*Glück*]³⁰⁶ que há na terra

³⁰⁶ A palavra *Glück* remete a felicidade, mas também a sorte, ou ainda acaso, o que faz pensar no uso do “conceito” felicidade para além do significado corriqueiro, destacando a sua noção de

Meus amigos, vem da luta!
 Sim, a amizade requer
 Os vapores da pólvora!
 Em três coisas se unem os amigos:
 São irmãos ante a necessidade [*Noth*]
 Iguais ante o inimigo
 Livres – diante da morte.

Esse poema quase serve de insígnia para o projeto nietzscheano de uma ética da amizade, pois a afirmação desse *heraclitismo* como premissa para a compreensão da experiência de amizade eleva esse sentimento ao valor supremo de um experimento criativo do indivíduo *em relação* alegre com os outros homens. Sob a expressão *heraclitismo*, portanto, Nietzsche expressa a ideia de uma amizade guerreira, vivida e experimentada a partir da sua compreensão do mundo como *polemos* e das coisas humanas, demasiado humanas, como algo a ser celebrado jubilosamente. Ao contrário de Sócrates, Heráclito é o símbolo “inventado” por Nietzsche para expressar essa alegria vital que torna festiva a vida ainda que haja necessidade, disputa e... morte: Em KSA 8, 19 [68] (de 1876, p. 346) Nietzsche cita Spinoza em latim: “Em nada pensa menos o homem livre do que na morte, e sua sabedoria é uma meditação, não sobre a morte, mas sobre a vida”³⁰⁷ (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVII). A citação explicita a importância da reflexão sobre a finitude humana dentro do horizonte de um pensamento sobre a vida. O amigo é o que se sente livre diante da morte porque compreende que ela não é um defeito ou um castigo, mas a condição própria do que vive.

A morte não é entendida por Nietzsche, aquele que põe fim aos dualismos, a partir da ideia de imortalidade da alma na medida em que esta se desprende do corpo. O filósofo que acredita na imanência apenas, entende a morte do corpo e da vida numa mesma dimensão. Ao mesmo tempo, Nietzsche anuncia a morte voluntária como parte dessa “moral do futuro”, já que põe fim à marcha de uma “máquina” que poderia continuar despendendo energia de forma vã, até seu próprio desmantelamento: “o ordenamento e ajuste da morte cheios de sabedoria pertencem a essa mesma moral do futuro que hoje em dia sonha inteiramente incompreensível e imoral” (AS, 185). Ou seja, ao tematizar a importância da morte

resultado ocasional a favor da alegria e da prosperidade de alguém ou de algo. A seguir traduzimos Noth por necessidade e não por miséria, como o faz Paulo César de Souza na sua tradução publicada pela editora Companhia das Letras (São Paulo: 2002).

³⁰⁷ “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza”.

natural (entendida como involuntária) em contraposição à racional (voluntária), Nietzsche defende uma posição livre diante da morte ao afirmar que o gesto de sabedoria seria a disposição voluntária diante da morte e não simplesmente a sua espera até que “a máquina” do corpo desfaleça: “A morte natural é independente de toda razão, a morte propriamente falando *irracional*, na qual a vil substância da casca determina a duração do núcleo, ou seja, na qual o carcereiro atrofiado, meio enfermo e obtuso, é o amo que assinala o ponto no qual deve morrer seu eminente prisioneiro.” (AS, 185).

Isso porque, segundo Nietzsche, a morte poderia diluir na vida uma gota de leveza – mas não foi o que ocorreu: “A perspectiva certa da morte poderia diluir em toda vida uma deliciosa, perfumosa gotinha de leveza; e aqui vós, maravilhosas almas de boticário, haveis feito dela uma asquerosa gotinha de veneno que faz repugnante toda a vida.” (AS, 322) Essa bela frase deixa entrever a leveza representada pela morte, pela liberdade diante da morte: o espírito livre também é livre diante dessa certeza e se alegra e se torna leve frente à sua própria infinitude. Na negação da finitude e da morte, o humano baseou todas as construções religiosas e morais que resultaram numa negação da vida, num desgosto consigo mesmo que tornou asqueroso aquilo que deveria ser celebrado como felicidade e delícia. Os amigos são livres diante da morte e é isso o que os faz celebrarem a vida com intensidade.

Além do mais, o sentimento de Nietzsche é que a vida é um acaso e um instante até o seu completo desaparecimento, sendo justamente a razão aquela mentira e soberda (VM, 1) que elevou o humano à eternidade. Esse sentimento está presente na sua sensação de história e de passado, como algo insignificante. É o que se adivinha na seguinte passagem: “*Via Appia*. Por fim tudo repousa. Algum dia, a terra um túmulo flutuante.” (KSA 8, 42 17], de 1879, p. 599) Frente à mais antiga estrada de Roma, Nietzsche tem a sensação de que tudo repousa, nesse pequeno espaço de tempo e, portanto, prova aí o sentimento mais profundo, de que a vida mesma não passa de um instante e a terra um dia se tornará ela mesma um túmulo silencioso. Ao contrário de um possível desespero, esse sentimento dá a Nietzsche uma leveza e uma experiência de repouso.

Na esteira desse Heráclito, Nietzsche esboça a sua filiação a uma noção filosófica de conturbada legitimidade frente à autoproclamada tarefa da filosofia traçada principalmente pelo socratismo (desde Parmênides), de busca pelo Ser –

entendida, em termos nietzscheanos, como negação do provisório. O heraclitismo de Nietzsche é o pólo contrário daquilo que ele chama de socratismo: Heráclito é o mais trágico dos filósofos porque está contraposto ao racionalismo moralizante de Sócrates, mas também à tradição que o limitara ao tema da natureza, da busca pela *physis*. O Heráclito de Nietzsche é o indivíduo intuitivo que combate a frieza da racionalidade dos conceitos fixos: “O dom de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão (...)” (FT, V). Heráclito é apresentado (ou re-inventado) como o indivíduo da força trágica que se contrapõe à força de dominação, representada por Parmênides, Platão e Sócrates.

Nas concepções de ocaso e destruição presentes na cosmologia do efésio, reside o elemento decisivo da filosofia dionisíaca recuperada por Nietzsche como princípio negado e abolido pela hipertrofia apolínea na existência. O Heráclito de Nietzsche não tem motivos para pranto. Ao contrário, sua verdade, mesmo que dolorosa, não é interpretada como exercício ascético ou representação da renúncia ao mundo material e busca de uma virtude que preparasse para a vida eterna (aos moldes do ideal seiscentista da Contrarreforma). O Heráclito de Nietzsche está associado à força de afirmação da vida e de celebração trágica da existência em sua multiplicidade de perspectivas. Sua grandeza está em captar essa condição e recusar a identidade do ser como dominação empobrecida de sentido. Sua figura é aproximada à do artista: “Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para a sua obra em vias de realização” (FT, VII). Como artista, o que o Heráclito de Nietzsche vê em si mesmo e no mundo é a matéria de sua obra, ou seja, ao conteúdo caótico da vida serão impostos os desenhos artísticos resultados da força engendradora desse indivíduo nobre.

A descrição do mundo como *devir* é, em Heráclito, segundo Nietzsche, o motivo de sua alegria consigo mesmo e com todos os “homens”: “Só os que não se dão por satisfeitos com a sua descrição natural do homem é que o acham triste, melancólico, choroso, sombrio, bilioso, pessimista e, numa só palavra, odioso” (FT, VII). Nota-se em que medida essa opinião de Nietzsche sobre Heráclito contribui para a própria autoafirmação do filósofo alemão e seu distanciamento em relação ao pessimismo da ética da compaixão schopenhaueriana: Nietzsche encontra em

Heráclito aquilo que encontra em si mesmo, ou seja, os motivos de olhar para o mundo não sob a égide do pessimismo, mas pela afirmação e alegria da vida. Heráclito é um dos “*reinsten Typen*” (KSA 7, 30 [8], de 1873-1874, p. 733) apontados por Nietzsche.

A alegria de Heráclito é a alegria descoberta por Nietzsche para ele mesmo e que dá expressão àquilo que há de trágico na idade grega: (1) a afirmação do aniquilamento, (2) da guerra, (3) do devir e (4) do eterno retorno. Ao pretender filosofar de forma trágica, anti-teleológica e mais “naturalisticamente”, ambos os filósofos obtiveram as mesmas consequências: a afirmação alegre da existência imanente e a negação da finalidade metafísica da realidade. Essa “sabedoria trágica” do escrito de 1873 (*A Filosofia na idade trágica dos gregos*), é o conhecimento buscado pelo filósofo alemão e que pode ser afirmada como a “primeira fórmula usada por Nietzsche para expressar a sua experiência da realidade” como devir (PINTO, 1987, p. 34). Ao ter identificado como um dos efeitos mais característicos da Tragédia justamente a coexistência de um olhar insatisfeito, que ao ver a aparência (a forma aparente) tenta superá-la, o pensamento trágico de Nietzsche recupera os opostos representados por Dioniso (do qual os heróis trágicos não são mais do que uma máscara) e Apolo, em busca de um equilíbrio que seria sua expressão mais acabada, ou seja, aquela que vê o mundo justificado em sua falta de sentido. Por isso, contraposta à sabedoria racional moralizada (efeito da hipertrofia apolínea e da ruptura provocada por Sócrates), a sabedoria trágica resgata a alegria na embriaguez dionisíaca e na fluidez heraclitiana da existência³⁰⁸. Essa é a pedra da qual os filósofos pré-socráticos teriam sido talhados (FT, I).

Porque trágico, o Heráclito de Nietzsche é aquele que, ao captar a falta de sentido da existência como um todo e de sua própria vida, se torna o mais alegre dos filósofos. Avesso à tradição que lhe concebeu como o melancólico e choroso, desolado frente à concepção de um mundo caótico em constante fluir, o Heráclito de Nietzsche é um personagem não-moralizado, situado aquém do processo de correção do mundo implementado pelas “éticas do ser” e tido como aquele que primeiro intuiu a característica perspectivista do mundo através do vislumbre da multiplicidade relacional, traduzida pelo *devir*. Se a tradição filosófica e artística associara Heráclito à imagem de um indivíduo decepcionado com o mundo e

³⁰⁸ A esse respeito cf. MACHADO, 2006; MACHADO, 1997; e SZONDI, 2004.

frustrado frente à impossibilidade de concebê-lo tal qual um todo objetivado (aos moldes propostos pelo conceito parmenidiano de Ser), Nietzsche, entretanto, o recupera como o mais anti-socrático dos pré-socráticos: justamente contrariando a tradição que o ligara à tristeza e desolação frente ao mundo (interpretação, aliás, que Nietzsche lobriga como resultado do socratismo que adulterara a fisionomia do filósofo de Éfeso) a interpretação nietzscheana pretende restabelecer um Heráclito-afirmativo e alegre, o visionário e decifrador de enigmas que soube penetrar destemidamente no mais recôndito mistério da própria existência. Heráclito é o mais “sábio” dos filósofos por ter entendido a manifestação perspectiva de todas as coisas e ter se alegrado nelas: é isso o que há de trágico em sua sabedoria.

4.3 GAUDEAMUS IGITUR: O SENTIDO PROFILÁTICO DA MITFREUNDE

Como espaço de cultivo de “novos caracteres”, para os quais os amigos se apresentam como “indivíduos antecipatórios”, o projeto ético de Nietzsche exige a *Mitfreunde* como regime profilático e ao mesmo tempo como critério de distinção entre aquilo que Nietzsche chama, em *Humano, Demasiado Humano* de uma época atrasada do “direito dos punhos” contraposta a uma era guiada pela “superior cultura humana”, já que nela se efetiva um espaço de compartilhamento da alegria existencial. Isso torna a alegria a base do caráter do amigo:

Homens atrasados e homens antecipadores. – O caráter desagradável, que é pleno de desconfiança, que recebe com inveja todos os êxitos de competidores e vizinhos, que é violento e raivoso com opiniões divergentes, mostra que pertence a um estágio anterior da cultura, que é então um resíduo: pois o seu modo de lidar com as pessoas era certo e apropriado para as condições de uma época em que vigorava o “direito dos punhos”; ele é um homem *atrasado*. Um outro caráter, que prontamente partilha da alegria [*Mitfreude*] alheia, que conquista amizades em toda parte, que tem afeição pelo que cresce e vem a ser, que tem prazer com as honras e sucessos de outros e não reivindica o privilégio de sozinho conhecer a verdade, mas é pleno de uma modesta desconfiança – este é um homem antecipador, que se move rumo a uma superior cultura humana.(HH I, 614)

O humano antecipatório é o indivíduo da *Mitfreunde*, o amigo que se eleva acima da moral de um tempo passado em que as relações pessoais eram guiadas pela “selvageria”, pela desconfiança, pela raiva e pela má-inveja, tempo no qual a cultura guarda o “homem”, como animal selvagem, nos porões onde ele ainda “uiva e esbravejava”. Como experimentados, os amigos evocam a moral de novos

tempos, que antecedem a transvaloração e a preparam determinadamente. Assim, a alegria compartilhada (congratulação) se torna a expressão da superioridade daqueles que praticam uma “ética” que valoriza a disputa sem ressentimento, os êxitos dos outros sem ciúme e maldosa cobiça, que se afeiçoa ao devir sem pessimismo, se apraz com o sucesso alheio sem revolta e se reconhece como *intérprete* da verdade com desconfiança e não como seu proprietário definitivo. Esboça-se, assim, com rigor, o indivíduo que “conquista amizades em toda parte” porque valoriza e se compraz com o outro, ele que é, antes de tudo, um “espírito livre”. É assim que a *Mitfreude* passa a ser o espaço de distinção do ser humano: nem mais o “homem” (no sentido humanista) do passado e nem sequer o simples selvagem entregue à violência desmedida: ela é o sentimento dos que apressam a chegada de outra moralidade pelas mãos do *além-do-humano*.

Ao resgatar o tema no fragmento 614 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche o faz para explicitar a contribuição da moralidade para a celebração da cultura humana que nada mais é do que celebração das forças vitais. É precisamente nisso que a partilha da alegria se apresenta como virtude, já que ela é uma capacidade de “animais supremos” que elevam a cultura através da *Lebensfreude*. É importante notar ainda que, desde muito cedo, a cultura fora assunto de interesse de Nietzsche e não seria exagero dizer que esse tema tem preponderância em toda a sua produção filosófica. Já na primeira *Consideração Extemporânea* Nietzsche assevera a importância da cultura como processo de promoção das forças vitais, ao afirmar: “A cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo” (Co. Ext. I, 1). Acusando *David Strauss* de praticar um “filisteísmo cultural” (Co. Ext. I, 2), Nietzsche critica a cultura alemã em sua vitória sobre a França na guerra franco-prussiana e no entusiasmo com que aclamara o advento do Reich instalado por Bismarck porque vislumbra nesses acontecimentos ainda a negação da vida, já que é a “Vida que deve dar testemunho da índole da cultura” (Co. Ext. I, 1). Para Nietzsche, a cultura alemã não passaria de uma cultura jornalística sem originalidade, cópia mal-feita da cultura francesa, como uma “barbárie provida de alguns fundamentos duradouros” (Co. Ext. I, 2) que não são senão negação da cultura.

Partilhar a alegria se torna, por isso, um sentimento de “animais supremos”, como afirma Nietzsche em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, § 62: “Imaginar a alegria alheia e alegrar-se com ela é o sumo privilégio dos animais supremos e entre

esses, isso é tampouco acessível mais que aos exemplares mais seletos, quer dizer, um *humanum* raro; de modo que filósofos existiram que negaram a alegria compartilhada”. Note-se como Nietzsche resgata nessa passagem o “*humanum*” como contraponto ao “animal cruel” (em sentido negativo) para mostrar que o seu projeto exige um “*humanum* raro”, ou seja, não mais o animal violento e nem ainda o “*humanum* vulgar” proposto pelo humanismo da ética da compaixão. O projeto de uma ética da amizade exige a transfiguração do conceito de *humanum* para fazê-lo antecipatório “rumo a uma superior cultura humana”, uma situação que se efetiva para além do que até agora fora a cultura (mera celebração das condições de enfraquecimento da vida).

Só esses modelos mais altos, como indivíduos antecipatórios, aprenderam a compartilhar a alegria e a colocaram acima da moralidade vigente, guiada pela partilha da dor (*Mitleid*). O projeto de uma ética da amizade é um plano para “grandes homens”, para esse “*humanum* raro”, esse “exemplar seletos” capaz de partilhar a alegria, para o que o requisito necessário é saber alegrar-se consigo mesmo mas, também, com a alegria alheia. Por isso a *Mitfreude* não serve somente de distinção entre o “homem” e o animal, mas também entre o “homem superior” e “homem fraco”; ou ainda entre o “homem” e o “além-do-homem”, já que ela é o caminho possível para que este seja alcançado. É isso, precisamente, o que faz da amizade é um sentimento superior.

“*Gaudeamus igitur*” [*alegremo-nos, pois*], proclama Nietzsche no título do § 339, de *Miscelânea de Opiniões e sentenças*, declarando ter a alegria “forças curativas para a natureza ética do homem” porque nela a alma se rejubila consigo, tem um “pressentimento da perfeição” que promete buscar. Por isso o pensador, como espírito livre, está instalado num “reino onde impera a grande *trindade da alegria*”, tidas por Nietzsche como a calma, a grandeza e a luz solar (AS, 332). Esses são os desejos e as exigências que o pensador faz a si mesmo:

suas esperanças e deveres, suas pretensões intelectuais e morais, inclusive no modo de vida cotidiano e até na forma paisagística de sua residência. A elas correspondem em primeiro lugar pensamentos *que elevam*, logo *que sustentam*, em terceiro lugar *que iluminam*; mas, em quarto lugar, pensamentos que participam das três qualidades, nos quais tudo o que há de terreno chega a transfigurar-se. (AS, 330).

Esse tipo de pensamento não pode nascer do espaço racional que é demasiado plúmbeo e retilíneo. Calma, grandeza e luz solar (essa “trindade da

alegria”) só podem ser alcançados pela vivência da vida como festa, já que é nela que Nietzsche entrevê a sabedoria, como resultado do gosto consigo e com o mundo. Possuidor desse sentimento, o indivíduo se sente “perfeito” porque contente consigo – e essa é a melhor forma de cura das patologias evocadas pela compaixão, cujas bases, como vimos, estão erguidas sobre desprezo de si. É a alegria que “unge as feridas” dos cansados, na bela imagem de *O andarilho e sua sombra*:

Só ao homem nobre cabe dar-lhe a liberdade de espírito; unicamente dele está perto o alívio da vida e unge suas feridas; é ele o primeiro que pode dizer que vive pela alegria e não por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca seria perigoso seu lema: paz em torno a mim e complacência para com todas as coisas próximas. (AS, 350)

Como sentimento dos indivíduos raros, a alegria evoca o *pathos* de perfeição porque junta nele a liberdade de espírito, o alívio, a paz e a complacência que faz ver tudo o que está a seu redor como preenchido pela inocência. No processo de conquista da liberdade, o espírito livre reconhece tudo o que está próximo como algo a ser celebrado, a vida mesma aparece como motivo de alegria, como a capacidade de com-viver com a falta de sentido existencial. Agora, a ética é guiada pelo lema que torna prazerosa a vida: Nietzsche inverte a mensagem bíblica dos anjos, no Evangelho de Lucas 2,14³⁰⁹, ao escrever “*paz em torno a mim e complacência para com todas as coisas próximas*”, porque esse, ao contrário do refrão bíblico, é um *slogan* para indivíduos e não mais para a multidão, para todos. “Esta é ainda a hora dos indivíduos”, escreve Nietzsche no final desse último parágrafo de *O andarilho e sua sombra*. Trata-se de vislumbrar já agora, pelos pés desse andarilho, o primeiro passo antes que haja um “povo” de homens nobres, pois a afirmação do indivíduo é a premissa propedêutica para a construção de novas relações sociais, as quais têm na amizade a sua maior expressão.

A “trindade da alegria” evoca as “forças curativas” porque possibilita, em termos éticos, a elevação, sustentação e iluminação. A elevação, pela calma, faz o indivíduo pairar acima das massas que exigem compaixão; a sua grandeza faz com que encontre em si mesmo as forças de sustentação de seu caráter e a luz solar ilumina e faz ver com clareza tudo o que está ao seu redor, evocando o “grande

³⁰⁹ “Glória a Deus no mais alto dos céus e na terra paz aos homens, objetos da benevolência divina”.

meio dia”, a hora decisiva, o eterno-presente, “o caminho para uma nova manhã” (ZA, *Da virtude dadivosa*, 3), a hora da grande mensagem do profeta da alegria.

Pela *Mitfreude* Nietzsche expressa, portanto, uma *Mitfreunde* porque faz da alegria o móvel ético que “unge as feridas” dos andarilhos da vida através dos unguentos da calma, do *pathos* de grandeza e da iluminação, nascidos da afirmação individual. É isso o que faz do seu projeto a expressão da possibilidade de uma nova “hora dos indivíduos” em contraposição à hora da multidão, característica dos tempos modernos.

Nietzsche mesmo vivenciou esse sentimento de alegria advindo da afirmação de si mesmo frente ao rompimento e ao distanciamento da amizade com Wagner e, conseqüentemente, da declaração de si mesmo como *espírito livre* e “pensador autônomo”, como se expressa nessa passagem em referência ao notável *Hino à alegria*:

O “Hino à alegria”³¹⁰ [*Lied an die Freude*] (22 de maio de 1872), uma das minhas mais altas emoções. Agora me sinto pela primeira vez neste caminho. ‘Gozosos como seus voos solos, recorrei, irmãos, vosso caminho’. Que penosa e falsa ‘festa’ foi a de 1876. E agora desde as *Bayreuther Blätter* tudo concorre contra o *Hino à alegria*.³¹¹ (KSA 8, 40 [11], de 1879, p. 580).

Só o distanciamento em relação aos ideais representados por Bayreuth possibilita agora a verdadeira celebração da vida, como um “hino à alegria”: se Bayreuth representa a doença, a alegria representa a saúde. Contra a “falsa festa” representada pela relação com Wagner, Nietzsche expressa a sua canção da alegria como festa consigo mesmo e não festa com o outro, porque Wagner é agora o músico da compaixão, aquele que também contribuiu para a “hora da multidão”. Por ter adquirido a si mesmo, o Hino se torna legítimo.

Ao contrário, a amizade se caracteriza como sentimento supremo da “moral do futuro” porque está embasada numa ascese afirmativa da existência. A esse respeito, por exemplo, Nietzsche escreve num fragmento póstumo do final de 1880

³¹⁰ Título do poema de Friedrich von Schiller, escrito em 1785 e que serviu de base para o quarto movimento da Nona Sinfonia de Beethoven. O poema traduz uma visão idealista do homem em busca de uma perfeita irmandade sobre a terra. Nietzsche, ao transcrever uma parte do poema, faz alusão à sua própria libertação em relação à música wagneriana e ao encontro com a música de Beethoven.

³¹¹ “Das ‘Lied an die Freude’ (22. Mai 1872) eine meiner höchsten Stimmungen. Erst jetzt fühle ich mich in dieser Bahn. ‘Froh wie seine Sonnen fliegen, wandelt Brüder eure Bahn’. Was für ein gedrucktes und falsches ‘Fest’ war das von 1876. Und jetzt qualmt aus den Bayreuther Blättern alles gegen das Lied an die Freude”.

(KSA 9, 7 [285], p. 377), intitulado *Zur Ableitung des Mitleids* [derivação da compaixão]:

Os filósofos veem na compaixão, como em todo *abandono a uma afecção nociva*, uma fraqueza. Ela aumenta o sofrimento no mundo: mesmo se indiretamente [ela] suavize esse sofrimento, este resultado não a pode justificar em seu ser! Suponhamos que ela reine: a humanidade pereceria instantaneamente. Ao contrário, a **alegria compartilhada** [grifo meu] aumenta a força do mundo. A alegria tomada pelo indivíduo que, a seu turno, *também por ela foi feito*, e que a mantém corajosamente e a preza, é um pensamento muito nobre. É preciso contribuir para poder novamente partilhar a alegria – mas é preciso ter a sua alma controlada e guardá-la fria durante o tempo necessário para que ela não seja contaminada pelo desespero: como a verdadeira medicina.³¹²

Diferente do que ocorre em *Aurora*, 134, parágrafo do qual esse fragmento é preparatório, aqui Nietzsche contrapõe diretamente a compaixão à alegria, ainda que a formulação, como se vê, não tenha atingido a formulação desse texto de 1881. se a compaixão é tida como nociva porque gera a fraqueza, note-se que a alegria é apresentada em sua perspectiva curativa. Feito pela alegria e fiel a ela, o indivíduo não deve se deixar contaminar pelo desespero para manter-se aberto à alegria existencial. Ao contrário do que se sugere, a compaixão não tira o sofrimento do mundo, mas aumenta a sua intensidade e se acaso essa moral ainda resista a própria humanidade pereceria. Então a alegria que, conforme se demonstrara acima, servira de base para a distinção entre os homens e os animais e ainda, entre o “homem” e o além-do-homem, agora é apresentada como condição da própria existência. Só mantendo e prezando a alegria como um meio medicinal e profilático de garantia da saúde humana é que a vida pode ser conservada. É isso o que a torna um sentimento supremo: a alegria compartilhada na amizade “aumenta a força do mundo” pela intensificação do jogo característico da existência - um jogo que é, sobretudo, uma brincadeira alegre cuja efetivação se dá na festa com a condição da própria vida, submetida ao devir heraclítico.

³¹² “Die Philosophen sehen im Mitleide wie in jedem Sich-verlieren an einen schädigenden Affekt eine Schwäche. Es vermehrt das Leid in der Welt: mag es indirekt das Leiden vermindern, diese Folge darf es nicht im Wesen rechtfertigen! Gesetzt, es herrschte: so gieng sofort die Menschheit zu Grunde. Dagegen vermehrt die Mitfreude die Kraft der Welt. Die Freude an dem Individuum, welches selber, was ihm auch geschehe, die Freude an sich oben erhält, ist ein sehr hoher Gedanke! Man muß helfen, um sich wieder mitfreuen zu können — aber seine Seele so lang im Zaume haben und kalt stellen, daß sie nicht vom Jammer angesteckt werde: wie der rechte Arzt.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim dessa pesquisa percebe-se a fertilidade interpretativa oferecida pela noção de amizade nos escritos intermediários, da primeira maturidade de Nietzsche. Resta patente que se trata de um valor cuja posição é privilegiada no projeto de uma ética da amizade, já que, enquanto parte de uma estratégia de combate aos idealismos presentes na ética da compaixão, a amizade aparece como uma indicação e uma abertura que contempla inúmeras possibilidades criativas de afirmação de si nas interrelações.

Ora, se esse projeto não é exequível e se a amizade, nos termos como é apresentada por Nietzsche, continua como uma relação impossível, é porque seu componente principal é a abertura ao possível pela transgressão do *que é através* da experimentação do *que pode se tornar*. É isso o que faz desse projeto, sobretudo, um projeto de autossuperação. E enquanto projeção, essa ética também é, como se viu, um exercício de exploração dos labirintos do humano e dos abismos da existência.

Contraposta à “ética da compaixão” e à rescindida influência de Arthur Schopenhauer sobre Nietzsche, o projeto de uma “ética da amizade” avança a possibilidade de construção de um novo patamar ético carregado tão-somente de apontamentos, pistas e haveres, revelados pela noção de *experimento*, chave imprescindível para a compreensão da cota cumprida pela amizade nos escritos nietzscheanos no segundo período de sua produção. Esse projeto ético é, acima de tudo, um projeto aristocrático, ou seja, de “homens de exceção”, destacados, colocados à frente da massa obtusa: os experimentados. Amigos são os exímios precursores do tipo fisio-psicológico da própria moral do futuro e, por isso, neles a reverência por si mesmo, a solidão, a coragem para o perigo e a simpatia com seus iguais articulam-se para elevar a tensão das forças vitais que favorecem o aparecimento da nova moralidade. É esse princípio que faz da amizade um experimento privilegiado para o surgimento da nova moralidade e que favorece os dispositivos afirmadores: a liberdade do espírito e a partilha da alegria.

É essa perspectiva que leva o autor, conforme seu relato em *Além de Bem e Mal*, § 260, à “perambulação pelas muitas várias morais” conseguindo identificar certos traços que possibilitaram a expressão de “dois tipos básicos” com uma “diferença fundamental”: uma *moral de senhores (Herren-Moral)* e uma *moral de*

escravos (Sklaven-Moral) sobre as quais a civilização (ou mesmo os indivíduos) tenta estabelecer as suas mediações. Num lado, Nietzsche enumera as características doadas pela espécie nobre guiada pelos “estados de alma elevados e orgulhosos” que determinam as distinções na hierarquia com os dominados, sobre os quais paira o seu desprezo, por serem tidos como mentirosos e rebaixados. O nobre é o que julga a partir de si mesmo, e é isso que faz dele o legislador e por isso nele a honra e a glorificação de si são tão importantes. Dele nasce uma moral de transbordante felicidade consigo mesmo, uma riqueza que “gostaria de ceder e presentear”, ainda que, adverte o filósofo alemão, “também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão [*Mitleiden*], antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder”. Como conquistou o poder sobre si mesmo, o indivíduo nobre é apresentado por Nietzsche como o que se sente poderoso e transbordante de riquezas e seu poder o fortalece para o desperdício, a perda e para a dureza – para os experimentos. Ele é o que “se orgulha de *não* ser feito para a compaixão”.

Pouco a pouco essa relevante passagem de *Além de Bem e Mal* dá expressão madura às contraposições e complementações realçadas por Nietzsche nos escritos do período de primeira maturidade. Associada à moral dos escravos a compaixão mobiliza a negação de si, o altruísmo e o desinteresse: “Os nobres e bravos que assim pensam estão muito longe da moral que vê o sinal distintivo do que é moral na compaixão, na ação altruísta ou no *désintressement*”. Ao contrário, a moral nobre está baseada numa veneração³¹³, como um “reino” e uma arte inventada pelos fortes que são, antes, os afirmadores de si e os poderosos: “a fé em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma radical hostilidade e ironia face à ‘abnegação’ pertencem tão claramente à moral nobre quanto um leve desprezo e cuidado ante as simpatias e o ‘coração quente’” (BM, 260). Enquanto os nobres veneram, os fracos se compadecem. Enquanto os fortes reverenciam o passado ancestral, os fracos acreditam no porvir e no progresso porque estão insatisfeitos consigo mesmo e buscam o melhoramento. Em outras palavras: a *fé em si mesmo*

³¹³ Ao descrever a situação paradoxal do psicólogo em *Além de Bem e Mal*, § 269, Nietzsche contrapõe a compaixão à veneração, desta vez para criticar a facilidade com que o povo se apega às “moedas falsas” dos idealistas: “onde ele aprendeu a grande compaixão, juntamente ao grande desprezo, a multidão, os homens cultos, os entusiastas aprendem por sua vez a grande veneração – a veneração por ‘grandes homens’ e animais-prodígio, devido aos quais abençoa-se e presta-se honras à pátria, ao planeta, à dignidade dos homens, a si mesmo, e que são indicados à juventude como modelos e mestres...”.

evoca a seleção dos pares e, por isso, gera a *fé no outro* (KSB 5, p. 127): o amigo, na medida em que acredita em si mesmo se torna a fonte da confiança do outro. Aquele que nega e não acredita em si não pode requisitar a fidedignidade de outrem.

Isso explica a insistência de Nietzsche em fazer ver que a amizade não prescinde da afirmação de si, mas justamente o contrário, ela é o espaço no qual cada indivíduo se faz a si mesmo pela alegria consigo e pela força vital nascida do contraste com o *outro* que aceita a disputa com a mesma capacidade, suportando a descarga e o transbordamento da alegria. A compaixão, ao contrário, gera rancor e ressentimento, ciúme e despeito frente à ameaça do outro, a força que ele porta, a guerra que ele promove e mesmo a alegria consigo que ele conquistou.

Ao passo que os fracos buscam o próximo na sua fraqueza, os fortes respeitam o dever (exercem a moral) como “refinamento no conceito de amizade, [como] uma certa necessidade de ter inimigos (como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser bem *amigo*)” (BM, 260). Ou seja, a necessidade de experimentar a amizade como espaço de liberdade do espírito e de esbanjamento da alegria consigo mesmo funda a amizade, como um sentimento supremo porque torna poderoso e leve³¹⁴, o humano capacitando para suportar as necessárias descargas de agressividade e audácia, inveja e disputa. O *amigo* é o canal de escoamento daquilo que o *próximo* (personagem da ética da compaixão) é incapaz de suportar devido à sua fraqueza. A amizade é a condição da leveza e da alegria existencial e como virtude moral, ela se opõe às valorações morais dos fracos, porque nasce da afirmação da força, enquanto aquela nasce de uma reação da fraqueza: como “o olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso” ele provoca o que Nietzsche chamará em *Para a genealogia da moral*, de inversão de perspectiva, inversão de valores que começa com uma “transformação conceitual” nas designações de “bom” e “mal” (GM, I, 4) e “se implementa por um ato da mais espiritual das vinganças” (GM, I, 7).

³¹⁴ A esse respeito cf. a obra de Olivier Ponton, *Nietzsche – Philosophie de la légèreté* (2007), na qual o autor defende a “convicção” de que há uma moral em Nietzsche e que ela é uma moral de “alívio da vida”, “uma moral que se apoia sobre uma filosofia da leveza” (p. 1). Ora, essa leveza, segundo Ponton, não é uma ausência de peso, mas uma capacidade de suportar o peso, uma força ativa e voluntária (o contrário do asno e do camelo, apresentados em Zarathustra I, *Das três metamorfoses*, símbolos dos que carregam passivamente). A leveza de Nietzsche não é aquela que pretende se aliviar da vida, mas aliviar a vida, ou seja, reconhece que o “peso” da vida é a medida para avaliação da sua intensidade e a capacidade de suportá-lo é a medida para a estimativa da força do indivíduo que a suporta.

A “suspeita pessimista” contra as virtudes nobres, típica da moral da compaixão, teria sido a base da moralização implementada pelos fracos. Sua tentativa é, ao inverso daquela da moral nobre, inventar “meios de suportar a pressão da existência”, o que torna a sua moral, um programa útil para tanto: “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras” porque são mais úteis para os fracos, implicam poucos riscos e favorecem a conservação. Ao contrário, o projeto de uma ética da amizade está pautado na disputa e na prova constante, levando a mais perigos e, conseqüentemente, a mais perdas e desgostos. Enquanto o forte se faz um indivíduo agressivo, o fraco se faz um homem inofensivo, “de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, *un bonhomme*”. Por isso, diz Nietzsche, onde a moral dos escravos prepondera, “a linguagem tende a aproximar as palavras ‘bom’ e ‘estúpido’”.

Ve-se, então, de que forma o seu projeto de uma ética da amizade apresenta indicativos para a autosuperação do humano e conquista do além-do-humano, caracterização que, como se sabe, supõe a exoneração do anacrônico conceito de homem cultuado pela ética da compaixão e a ascensão de novas formas de cultivo da vida. Esse é o requisito de seu projeto e o desafio apontado de forma extemporânea por Nietzsche para os tempos de agora e os vindouros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 OBRAS DE F. NIETZSCHE EM ALEMÃO

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).

2 OUTRAS OBRAS DE F. NIETZSCHE

- **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.
- **A “Grande Política” Fragmentos**. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacóia Jr. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 3; IFCH/UNICAPM, setembro de 2002.
- **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.
- **Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- **Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- **Cinco Prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 1996.
- **Correspondance (I e II)**. Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduction de Henri-Alexis Baatach, Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1986.
- **Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)**. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2ª ed., 2000. (Conexões, 8).
- **Ecce Homo. Como alguém se torna o que é**; Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 2ª ed.; 3ª reimpressão.
- **Fragmentos Finais**. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- **Fragmentos Póstumos**. Textos Didáticos. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. IFCH/UNICAMP, nº 22, junho de 2002.
- **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- **Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- **Humano, Demasiado Humano**. Un libro para espíritus libres. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2007. Vol. II e III. (Clássicos del pensamiento)
- **Lês philosophes préplatoniciens**. Texte établi à partir des manuscrits par Paolo D'Irío. Trad. Nathalie Ferrand. Paris: L'éclat, 1994.
- **Lettres à Peter Gast**. Trad. Louise Servicen. Intr. e notas de André Schaeffner. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1981.

- **O Anticristo.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- **O Caso Wagner.** *Um problema para músicos – Nietzsche contra Wagner.* Dossiê de um psicólogo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- **O Nascimento da Tragédia.** *Ou helenismo e pessimismo.* Trad. J. Guinsburg (Coord. Paulo C. de Souza). São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- **Obras incompletas.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- **Oeuvres Philosophiques Complètes,** 14 tomos. Paris: Gallimard, 1999.
- **Sabedoria para depois de amanhã.** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

3 OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa vie e sa pensée.** Les précurseurs de Nietzsche. Paris: Gallimard, 1958.

ANDREAS-SALOME, Lou. **Nietzsche.** Trad. e Introd. De Luis Pasamar. Madrid: Zero, S. A., 1980. (Col. Biblioteca “Promoción del Pueblo”, n. 35).

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de G. Reale. Trad. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002 (3 v.).

_____. **Organon.** Bauru: Edipro, 2004.

BERNAYS, Jacob. Heraklitische Studien. In: _____. **Gesammelte Abhandlungen.** Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1971. p. 37-108.

BLONDEL, Eric. **Nietzsche, le corps et la culture.** Paris: PUF, 1986.

BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis.** Philosophie und ästhetische ebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra, Berlin/New York: de Gruyter, 1997

CECCHINI, Antonio. **Il “divenire innocente” in Friedrich Nietzsche.** Roma: Pubblicazione del Pontificio Seminário Lombardo in Roma, 2003. (Col. Dissertatio, Series Roma, 38.) P. 167-209.

CONWAY, Daniel W. How we became what we are. Tracking the “Beastes of Prey”. In: ACAMPORA, Christa Davis. **Nietzsche’s On the Genealogy of Morals.** Lanham;Boulder;New York; Toronto; Ocford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

CORNFORD, Francis M. **La teoria platônica del conocimiento.** El Teeteto y el Sofista: traducción y comentário. Buenos Aires: Paidós, 1968.

CRAGNOLINI, Mônica. **Nietzsche: la imposible amistad.** Disponível em: <www.nietzscheana.com.ar/imposible_amistad.htm> Acesso em: 21 out. 2008.

D'IORIO, Paolo. L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche. *In: Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* / hrsg. von Tilman Borsche *et al.* Berlin; New York: de Gruyter, 1994. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd 27). P. 383-417.

DANTO, Arthur C. **Nietzsche as Philosopher**. New York: Columbia University Press, 1980.

DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié**. Paris: Gelilée, 1994.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. O Jogador. Trad. Oscar Mendes. *In: Obra Completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1963.

EMERSON, Ralph Waldo. **Essays**. First Series. Washington: National Home Library Foundation, 1932.

_____. **Essays**. Second Series. Philadelphia: Porter & Coates, [19--?].

FINK, Eugen. **La filosofía de Nietzsche**. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

FONSECA, Thelma S. M. Lessa da. **Nietzsche e a auto-superação da crítica**. São Paulo: Humanitas Editorial; Fapesp, 2007.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. *In: _____*. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004, p. 15-37.

GERHARDT, Volker. Selbstegründung. Nietzsches Moral der Individualität *In: Nietzsche-Studien*, 21. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 28-49.

_____. **The body, the Self, ad the Ego**. *In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). A Companion to Nietzsche*. Oxford /Malden /Victoria: Blackwell Publishing, 2006, p. 273-295.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade**. Passo Fundo: UPF Editora, 2005.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. (Col. Focus, 6)

GRANIER, Jean. **Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HALES, Steven D.; WELSHON, Rex. **Nietzsche's perspectivism**. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2000.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**. Paris: Société de Editions Grasset et Fasquelle, 1968.

LEFEBVRE, René. Referência e Semelhança: as amígdalas em Aristóteles. *In: Analytica Revista de Filosofia*, v. 6, n. 1, 2001-2002. UFRJ.

JANZ, Curt Paul. **Nietzsche, biographie**. Paris: Gallimard, 1984. (Tomo I e II).

_____. Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879. *In: Nietzsche-Studien*, 3, 1974, p. 192-203.

KAULBACH, Friedrich. **Nietzsches Idee Einer Experimentalphilosophie**. Köln/Wien: Böhlau, 1980.

KOFMAN, S. **Nietzsche et la Métaphore**. Paris: Payot, 1972.

LEMKE, Harald. Freundschaft. *In: Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, OTTMANN, Henning, METZLER, Verlag J.B.: Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000.

LINGIS, Alphonso. The Will to Power. *In: CONWAY, Daniel W. (ed.) Nietzsche: critical assessments*. London and New York: Routledge, 1998. (V. II: "The World as Will to Power – and Nothing Else?": Metaphysics and Epistemology). P. 149-174.

LUCRÉCIO (Séc. I a. C.) *De rerum natura*. Livro II. *In: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores)

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre "O nascimento da Tragédia"**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003. (Col. Sendas e Veredas).

_____. Para uma genealogia do perspectivismo. *In: NIETZSCHE, F. Sujeito e Perspectivismo*. Seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989, p. 11-61.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. **Extravagâncias**. São Paulo: Discurso Editorial/Unijuí, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997 (Coleção E; 6).

_____. **Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie**. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1971.

NEHAMAS, A. **Nietzsche, life as Literature**, London: Havard University Press, 1985.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

ONFRAY, Michel. **Contra-história da Filosofia: as sabedorias antigas**, 1. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2008.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

OTTMANN, Henning; METZLER, Verlag J.B (Org.) **Nietzsche Handbuch**. Leben-Werk-Wirkung Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1999.

_____. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003. (Col. Filosofia, 1).

PLATÃO. **Diálogos**. Volumes XII-XIII. Leis e Epínomis. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PÍNDARO. **Píndaro Para os Vencedores. Odes Píticas**. Tradução, introdução e notas de António de Castro Caeiro. Lisboa: Prime Books, 2006.

PINTO, Maria José Vaz. Filosofia na Idade Trágica dos Gregos: da sabedoria dos filósofos trágicos à inversão do socratismo. *In*: MARQUES, Antônio (org.). **Friedrich Nietzsche: Cem anos após o projeto “Vontade de Poder – Transmutação de todos os valores”**. Lisboa, Vega, 1987.

PONTON, Olivier. **Mitfreude**. Le projet nietzschéen d'une “éthique de l'amitié” dans *Choses humaines, trop humaines*. Disponível em: www.hypernietzsche.org/files/oponton-1. Acesso em: 7 jun. 2008.

_____. **Nietzsche – Philosophie de la lègèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)

SALAGUARDA, Jörg. Der ungeheure augenblick. *In*: **Nietzsche-Studien 18** (1989). Berlim, Walter de Gruyter & Co., p. 317-337.

SCHACHT, Richard. Nietzsche's *Gay Science*, Or, How to Naturalize Cheerfully. In: CONWAY, Daniel W. (ed.) **Nietzsche: critical assessments**. London and New York: Routledge, 1998. (V. II: "The World as Will to Power – and Nothing Else?": Metaphysics and Epistemology). P. 336-352.

SCHACHT, Richard; TONGEREN, Paul van. **Freunde und Geher**. Nietzsches Schreibmoral in seinen Briefen und seine philosophische 'Kriegs-Praxis'. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. (Nietzsche in der Diskussion)

SCHMID, Wilhelm. Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche. In: **Nietzsche-Studien 21**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 50-62.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. 1. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre os fundamentos da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SOUTO, Marcelo Lion Villela. "Lições sobre os filósofos pré-platônicos" e *A filosofia na época trágica dos gregos*: um ensaio comparativo. In: **Cadernos Nietzsche, 13**. São Paulo: GEN, 2002. p. 37-66.

STEINMANN, Michael. **Die Ethik Friedrich Nietzsches**. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd 43)

STAMBAUGH, Joan. Thoughts on the Innocence of Becoming. In: CONWAY, Daniel W. (ed.) **Nietzsche: critical assessments**. London and New York: Routledge, 1998. (V. II: "The World as Will to Power – and Nothing Else?": Metaphysics and Epistemology). P. 388-401. (tb. *Nietzsche Studien*, 14, 1985).

SZONDI, P. **Ensaio sobre o trágico**. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ROSSET, C. **Alegria, a força maior**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica**. Trad. Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. **L'objet Singulier**. Paris: Minuit, 1979.

TONGEREN, P. van. **Die Moral von Nietzsches Moralkritik**. Bonn: Bouvier, 1989.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia II**. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VIVARELLI, V. Nietzsche und Emerson: über einige Pfade in Zaratustras metaphorischer Landschaft. In: **Nietzsche-Studien 16**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1987, p. 227-263.

ZAVATA, B. Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen. *In: Nietzsche-Studien 35*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2006, p. 274-297.

_____. La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson. *In: FRANZESE, S. (a cura di). Nietzsche e l'America*. Firenze: Edizioni ETS, 2005.