



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVID BARROSO DE OLIVEIRA

**O ESOTERISMO FILOSÓFICO DE NIETZSCHE: UMA COMPREENSÃO
METODOLÓGICA DA TAREFA DE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS
VALORES SEGUNDO A FORMULAÇÃO DOS CONCEITOS DE
AUTOSSUPRESSÃO E AUTOSSUPERAÇÃO**

FORTALEZA

2022

DAVID BARROSO DE OLIVEIRA

O ESOTERISMO FILOSÓFICO DE NIETZSCHE: UMA COMPREENSÃO
METODOLÓGICA DA TAREFA DE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES
SEGUNDO A FORMULAÇÃO DOS CONCEITOS DE AUTOSSUPRESSÃO E
AUTOSSUPERAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- O46e Oliveira, David Barroso de.
O esoterismo filosófico de Nietzsche : uma compreensão metodológica da tarefa de transvalorização de todos os valores segundo a formulação dos conceitos de autossupressão e autossuperação / David Barroso de Oliveira. – 2022.
310 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2022.
Orientação: Prof. Dr. Fernandes Ribeiro de Moraes Barros.
1. Vida. 2. Indivíduo. 3. Moral. 4. Cultivo. 5. Autoconsciência. I. Título.

CDD 100

DAVID BARROSO DE OLIVEIRA

O ESOTERISMO FILOSÓFICO DE NIETZSCHE: UMA COMPREENSÃO
METODOLÓGICA DA TAREFA DE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES
SEGUNDO A FORMULAÇÃO DOS CONCEITOS DE AUTOSSUPRESSÃO E
AUTOSSUPERAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 29/08/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia
Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Àqueles que já se desvencilharam das ilusões culturais do mundo e despertaram dentro de si a consciência de um novo amanhecer.

AGRADECIMENTOS

À minha família como um todo, especialmente à minha mãe Maria Célia, pelo amor na presença e no suporte nos momentos precisos e preciosos de minha caminhada nesta vida.

Ao parceiro de jornada, Henrique Azevedo, pelo companheirismo e diálogos frutíferos desde os nossos primeiros passos acadêmicos.

Ao querido mestre Ruy de Carvalho, por acreditar e auxiliar na capacidade dos estudos em minha orientação nos problemas escabrosos do pensamento filosófico.

Ao grupo de estudos Apoena (Gustavo Costa, Ruy de Carvalho, Thiago Mota, Luana Diogo, Henrique Azevedo, Paulo Marcelo, Átila Monteiro, Rogério Moreira, William Mendes, Gustavo Ferreira, Leonel Olímpio, Fabien Lins, Daniel Carvalho), pelos constantes encontros, discussões, atividades e produções que sempre me fizeram refletir sobre as coisas humanas com o olhar mais adiante daquele posto à minha frente.

À Universidade Estadual do Ceará (UECE), junto aos professores que fizeram parte de minha formação acadêmica na graduação e mestrado, e aos funcionários que me acolheram na simplicidade de uma ajuda valorosa durante os longos dias de estudo.

À Universidade Federal do Ceará (UFC), junto aos professores e funcionários Alexandra Gondim e Sebastião Barroso que me ajudaram durante esses anos conturbados e burocráticos, mas enriquecedores em vários aspectos na constituição da vida acadêmica.

Ao querido professor Fernando Barros, pela presença, paciência e confiança nesta fase de meus estudos, que com suas sugestões de leituras e observações pertinentes me fizeram encontrar o caminho das palavras adequadas de uma pesquisa na filosofia nietzschiana.

À CAPES, pela disponibilização da bolsa de estudos que me permitiu a dedicação exclusiva durante esses anos de pesquisa intensiva, sem a preocupação relativa à aquisição de materiais importantes às condições necessárias à vida cotidiana. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Por fim, agradecemos a todas as pessoas que contribuíram de algum modo para que eu pudesse chegar até este momento. Sem isso tudo não sei como seria, mas sei que seria de qualquer forma. Sou grato a Nietzsche, e estou satisfeito comigo mesmo pelo que me tornei no processo de toda essa composição.

Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é escolhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é talvez ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há sempre murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que quantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si – mas é sempre curioso demais para não “voltar a si” (NIETZSCHE *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*).

[...] e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele. (NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano I: um livro para espíritos livres*).

RESUMO

Esta tese propõe uma compreensão metodológica para a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores. Nossa hipótese interpretativa, para isso, é a concepção de uma complementaridade funcional de dois conceitos operadores raramente aludidos por Nietzsche, mas constantemente referidos e autorreferentes, a saber: autossupressão e autossuperação. Em função da consciência de Nietzsche dessa formulação conceitual, conjecturamos um esoterismo filosófico com base na compreensão metodológica da reflexibilidade do discurso de suas obras certificar a tarefa de transvaloração de todos os valores pelo trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos. Então, para analisarmos a eficácia e a eficiência da fórmula autossupressão e autossuperação, exploramos o *modus operandi* do pensamento nietzschiano em correspondência com o *modus vivendi* de uma prática filosófica autocrítica, pela qual Nietzsche faz experiências consigo mesmo por meio de valorações das próprias vivências enquanto exercícios espirituais para com os seus leitores. Afirmamos isso como a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos sendo resultante de um processo reflexivo do filósofo que valora positivamente as necessidades fisiológicas da vida, por um fazer moral que cultiva a autoconsciência de cada individualidade. Segue da compreensão metodológica do discurso esotérico de Nietzsche a consumação filosófica do destino da humanidade com a transição cultural da modernidade para uma nova era trágica.

Palavras-chave: Vida; indivíduo; moral; cultivo; autoconsciência.

ABSTRACT

This work proposes a methodologic comprehension for the realization the task of transvaluation all the values. Our interpretative hypothesis is conceive a functional complementarity of two operative concepts rarely alluded by Nietzsche, but frequently referred and self-referrent, that is, self-suppression and self-overcoming. In function of it we surmise Nietzschean philosophical esotericism based on the awareness of the reflexivity of the discourse of his works to certify the task of transvaluation all the values by means of the work of inversion of the negative value from these moral Christian values. Thus, we analysed the efficacy and efficiency of the methodologic formulation on self-suppression and self-overcoming in order to let's explore the Nietzschean discourse's *modus operandi* in accordance with the *modus vivendi* of a self-critical philosophical pratic with which Nietzsche experiments his own life as spiritual exercises for the your readers. Then, we affirm this as the realization of the task of transvaluating all values resulting from a reflexive process of the philosopher on positive valuation of the physiologics necessities in equivalence with a moral making cultivates the self-awareness for each individuality. And as a consequence of the methodological comprehension of the Nietzsche's esoteric discourse the philosophical realization the destiny of humanity with the cultural transition from the modernity to a tragic new era.

Keywords: Life; individual; moral; cultivation; self-awareness.

RESUMÉ

Cette thèse propose une compréhension méthodologique pour mener à bien la tâche de transvaluation de toutes les valeurs. Notre hypothèse interprétative est de concevoir une complémentarité fonctionnelle pour deux concepts opératoires rarement évoqués par Nietzsche, mais constamment référés et auto-référents, à savoir : l'auto-suppression et l'auto-dépassement. En fonction de, on conjecture l'ésotérisme philosophique de Nietzsche fondé sur la conscience de la réflexivité du discours de ses œuvres pour certifier la tâche de transvaluer toutes les valeurs par le travail d'inversion de la valeur négative des valeurs morales chrétiennes. Ainsi, analyser l'efficacité et l'efficience de cette formulation conceptuelle de l'auto-suppression et du l'auto-dépassement, nous explorons le *modus operandi* de la pensée nietzschéenne correspondant au *modus vivendi* d'une pratique philosophique autocritique, avec laquelle Nietzsche expérimente avec sa propre vie comme exercices spirituels pour vos lecteurs. Nous affirmons la concrétisation de la tâche de transvaluer toutes les valeurs morales chrétiennes comme résultant d'un processus réflexif du philosophe qui valorise positivement les besoins physiologiques de la vie pour un faire moral qui cultive la conscience de soi de chaque individualité. Et par conséquent de cette compréhension méthodologique de discours ésotérique de Nietzsche nous affirmons la consummation du destin philosophique de l'humanité avec la transition culturelle de la modernité à une nouvelle ère tragique.

Mots-clés: Vie; individuel; moral; cultivation; conscience de soi.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – A tarefa de transvaloração de todos os valores formulada como prática filosófica	51
Figura 2 – A evolução espiritual do <i>Selbst</i> segundo a efetivação lógica das forças	104
Figura 3 – A periodização da filosofia nietzschiana	115
Figura 4 – O <i>corpus</i> nietzschiano segundo o saber reflexivo da tarefa de transvaloração de todos os valores	116
Figura 5 – Os modos de compreensibilidade do discurso nietzschiano	121
Figura 6 – A lógica metodológica da compreensibilidade reflexiva de Nietzsche: a autossupressão moral da lógica da linguagem representativa com a autossuperação lógica do ideal do conceito em si	195
Figura 7 – Tipos antropológicos, segundo a hierarquia espiritual do <i>Selbst</i> , com base na atividade e reatividade das forças vitais de sua vontade de poder	219
Figura 8 – Tipos de <i>Selbst</i> segundo a autoconsciência de suas forças vitais	235

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A	<i>Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum / O anticristo: maldição ao cristianismo</i>
BA/EE	<i>Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten / Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino</i>
CV/CP	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern / Cinco prefácios a cinco livros não escritos)</i>
CW	<i>Der Fall Wagner: Ein musikanten Problem / O caso Wagner: um problema para músicos</i>
DS/Co. Ext. I	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller / I Consideração extemporânea: David Strauss o confessor e o escritor</i>
DW/VD	<i>Die dionysische Weltanschauung / A visão dionisiaca do mundo</i>
EH	<i>Ecce homo: Wie man wird, was man ist / Ecce homo: como alguém se torna o que é</i>
FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft / A gaia ciência</i>
GB/BM	<i>Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft / Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro</i>
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung oder Wie man mir dem Hammer philosophirt / Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift / Genealogia da moral: uma polémica</i>
GMD/DM	<i>Das griechische Musikdrama / O drama musical grego</i>
GT/NT	<i>Die Geburt der Tragödie oder: Griechenthum und Pessimismus / O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo</i>
M/A	<i>Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurtheile / Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais</i>
MA I/HH I	<i>Menschliches allzumenschliches: Eine Buch für freieGeister (Bd. 1) / Humano, demasiado humano I: um livro para espíritos livres</i>
MA II/HH II	<i>Menschliches allzumenschliches: Eine Buch für freieGeister (Bd. 2) / Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner: Aktenstücke eines Psychologen / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo</i>

P	<i>Introdução ao estudo dos diálogos de Platão</i>
PHG/FT	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen / A filosofia na era trágica dos gregos</i>
R	<i>Escritos sobre retórica</i>
SE/Co. Ext. III	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen: Schopenhauer als Erzieher / III Consideração extemporânea: Schopenhauer como educador</i>
ST	<i>Socrates und die Tragödie / Sócrates e a tragédia</i>
UB/CoEx-II	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben / II Consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida</i>
WB/Co. Ext. IV	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen: Richard Wagner in Bayreuth / IV Consideração extemporânea: Wagner em Bayreuth</i>
WL/VM	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn / Sobre verdade e mentira no sentido extramoral</i>
ZA	<i>Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen / Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém</i>

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	14
2	A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A TAREFA COMO PRÁTICA FILOSÓFICA	34
2.1	A sabedoria de Nietzsche: as significações da transvaloração de todos os valores .	34
2.1.1	<i>Ecce homo – como se tornar o que se é: “o prólogo da transvaloração de todos os valores</i>	43
2.2	A experiência reflexiva do discurso de Nietzsche: o valor positivo e o valor negativo da vida em autocontradição	49
2.2.1	<i>O discurso como terapêutica e dietética do Selbst: a atividade e a reatividade das forças vitais</i>	53
2.2.2	<i>O discurso do Selbst: a autoconsciência de Nietzsche sobre a flexibilidade das forças vitais</i>	62
2.3	Os conceitos da filosofia nietzschiana: as doutrinas e os ensinamentos de Zaratustra	72
2.3.1	<i>A concepção de vida como vontade de poder: a efetividade lógica das forças e o pathos afirmativo do Selbst</i>	74
2.3.2	<i>A concepção antropológica da vontade de poder: o discurso como caminho da grandeza do além-do-homem</i>	86
2.3.3	<i>A concepção cosmológica da vontade de poder: a morte de Deus e o pensamento seletivo e cultivador do eterno retorno</i>	94
2.4	O caminho da sabedoria: a consciência metodológica da reflexão autocrítica das obras nietzschianas como um corpus filosófico	107
2.4.1	<i>O esoterismo de Nietzsche: a extemporaneidade da flexibilidade da tarefa do filósofo</i>	117
3	A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A NEGATIVIDADE MORAL DA VERDADE NA LÓGICA DO PENSAMENTO METAFÍSICO E DOGMÁTICO	127
3.1	O martelo de Nietzsche em sua função destruidora e criadora: a existência como niilismo	127
3.1.1	<i>A importância cultural do pensamento sobre os gregos: o simbolismo da tragédia como sintoma de ascensão da vida</i>	131

3.1.2	<i>Helenismo e pessimismo: a superioridade da tragédia grega em relação ao drama wagneriano na modernidade</i>	135
3.2	As máscaras de Dioniso: a consciência da sabedoria trágica	139
3.2.1	<i>O jovem Dioniso: a tese metafísica de artista</i>	142
3.2.2	Dioniso como vontade de vida: a autocrítica da linguagem	148
3.2.2.1	<i>A lógica da linguagem representativa como retórica no cerne do debate estético entre racionalismo e irracionalismo</i>	149
3.2.2.2	<i>Os princípios lógicos da linguagem representativa e a inconsciência da necessidade da ilusão metafísica como crença na verdade</i>	153
3.2.2.3	<i>A consciência da mentira lógico-moral da razão e a vida como vontade de arte</i>	158
3.2.3	Dioniso, o filósofo do eterno retorno: a embriaguez e o grande estilo do Selbst no conceito de trágico	162
3.3	A “verdade” diante da verdade do pensamento metafísico e dogmático da compreensibilidade moderna	170
3.3.1	<i>Sócrates: a tragédia e Platão</i>	175
3.3.2	<i>A confiança na razão: a herança de Kant</i>	182
3.3.3	<i>A circularidade da vontade de verdade: a significância do niilismo em relação à existência segundo o eterno retorno</i>	189
4	A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A POSITIVIDADE AXIOLÓGICA DAS FORÇAS VITAIS NA LÓGICA DO FAZER MORAL	203
4.1	O movimento e o contramovimento do fazer moral: a domesticação e o cultivo do Selbst	203
4.1.1	<i>A crítica nietzschiana da moral como autocrítica do Selbst: o conceito de espírito livre</i>	208
4.1.2	<i>O problema da hierarquia antropológica de Nietzsche: a grandeza humana do espírito livre em relação ao além-do-homem</i>	214
4.2	O fazer moral do sacerdote ascético: ressentimento e má consciência	218
4.2.1	<i>O povo judeu e o sacerdote Paulo: o tipo antropológico de Jesus de Nazaré</i>	226
4.2.2	<i>A herança da moral cristã em Schopenhauer: desinteresse e compaixão</i>	237
4.3	A autossupressão moral da autossuperação do tipo homem de espírito livre: vivência, sublimação e paixão	244
4.3.1	<i>A cultura do grande homem: a influência de Burckhardt em Nietzsche</i>	255
4.3.1.1	<i>Natureza, cultura e gênio: o ágon e a força plástica</i>	261
4.3.1.2	<i>O nascimento do gênio: o artista, o filósofo e o filósofo como artista</i>	267

4.3.1.3	<i>A grande razão do espírito livre: o despertar e a consumação do Selbst</i>	270
4.3.2	<i>O destino do filósofo enquanto médico filosófico e legislador cultural: a grande política da humanidade</i>	274
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	283
	REFERÊNCIAS	295

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta tese contém a ironia de mostrar que o discurso nietzschiano não se desfaz dos princípios lógicos da linguagem representativa, com a qual foram tradicionalmente erigidos os sistemas filosóficos do pensamento metafísico e dogmático. Afirmar o contrário disso seria contraproducente, haja vista que uma característica inerente ao ser humano é a sua capacidade de comunicação. Não que necessariamente o homem não possa existir em sua individualidade sem a mediação da linguagem, assim como não necessariamente por comunicar-se seja Nietzsche um metafísico ou dogmático, pois é a “natureza comunitária e de rebanho” do próprio homem que o dispõe a ser um “animal social” [*als sociales Thier*]. Para essa concepção antropológica temos a contrapartida de Aristóteles, um dos filósofos originais da tradição que classifica como “animal racional” todo homem, por cada um possuir uma “alma intelectual” (DA, III, 429a13, 430a10ss) e “desejar naturalmente ao saber” [do grego πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει] (Met, A, 980a), de modo a possuir a “palavra” [do grego λόγον] com a qual se faz um “animal social e político” [do grego πολιτικὸν ζῷον; transl. *zōon politikón*] (Pol, I, 1253a). Porém, para Nietzsche, a exclusividade do homem em ser considerado assim só o é pela perspectiva gregária que naturalizou os princípios lógicos da linguagem, com os quais a confiança na razão estimulou a crença na verdade das representações do mundo com um valor moral determinante ao modo de ver e viver da humanidade moderna. Percebemos, nisso, o discurso nietzschiano comportar dois modos de “compreensão” [*Verständniss*] em relação à própria “compreensibilidade” [*Verständlichkeit*] do homem como um problema derivado da problemática da “consciência” [*Bewusstsein*], com a qual se origina o desenvolvimento da linguagem como um conjunto semanticamente articulado de signos de comunicação. Por isso consideramos se inserir Nietzsche de maneira ambígua na tradição filosófica, ao reinterpretá-la com uma postura antitética que considera criticamente o valor moral da verdade, para se pensar o homem autoconsciente a partir de sua radical inserção na natureza animal.

Nesse sentido, a tarefa filosófica de Nietzsche resume-se em conduzir a humanidade moderna pela autorreflexão sobre o valor que o valor da “verdade” tem para as suas condições existenciais, através do esclarecimento da relação inconsciente que há entre a lógica e a moral, a fim de promover uma concepção de autodomínio pela consciência do homem de si mesmo. Reputa estratégico o caráter ficcional da linguagem, entendida retoricamente como uma forma de arte em que as palavras e os conceitos são signos que antes metaforizam a afetividade sensitiva das forças vitais no corpo do homem. Com isso, vemos o

discurso nietzschiano autoconsciente de ser meio de expressão da vida que vive o filósofo, por suportar uma compreensão que comporta a flexibilidade do *modus operandi* de seu pensamento reverberar na condução moral da prática de seu *modus vivendi*. A comprovação disso é a prova pretérita que nos permite afirmar o discurso de Nietzsche unificar pensamento e vida, para conjecturarmos a compreensão metodológica de suas obras como um processo de realização da tarefa de sua filosofia. Por isso o nosso cuidado hermenêutico deve pautar-se na exploração exegética da questão da compreensibilidade do discurso da filosofia nietzschiana.

De sobressalto tomamos ciência de seu interesse em ser mal compreendido, e ficamos a imaginar as autocontradições mascaradas de quem não age conforme diz agir, na convivência de um entendimento mútuo com o outro pelo reconhecimento da independência dos interesses pessoais egoicos. Em razão disso estranhamos a honestidade de Nietzsche para conosco, leitores e intérpretes, em nos ressaltar o seu desinteresse em ser compreendido por todos. Instigados, percebemos também que o filósofo não se quer confundido no saber que comunica a sua filosofia, com a exigência de ser bem compreendido no discurso de suas obras. É o próprio que nos diz no aforismo 381 do Livro V de *A gaia ciência*: “Não apenas se quer ser compreendido, quando se escreve, mas também [se quer], seguramente, *não* ser compreendido”. Respeitamos essa posição de Nietzsche, por vermos na sinceridade do tensionamento dessa sua autocontradição consciente uma característica recursiva que desorienta o leitor em sua perspectiva gregária, sem que a compreensibilidade de seu discurso permita confundi-lo com as más interpretações daqueles que não o compreendem. Assim determinamos a questão norteadora de nossa tese: compreender a filosofia nietzschiana, bem como o filósofo quer ser compreendido, segundo a leitura esotérica do discurso de suas obras que nos conduz pela realização de sua tarefa filosófica. Desse modo, investigamos a compreensibilidade do discurso da filosofia nietzschiana pela única diretriz interpretativa que nos é apresentada pelo próprio filósofo, mesmo que retrospectivamente e *a posteriori*, a transvaloração de todos os valores.

Entretanto, é geral a ideia de que a compreensão de um discurso filosófico, por todos e em qualquer época, é a garantia universal de uma comunicação bem sucedida. (cf. STEIN, 1988, p. 34ss) Todavia se pressupõe uma comunidade identitária entre os homens, escritores e leitores, pela desindividualização de cada um na interpretação de seus próprios significantes, ao ponto de um discurso incompreensível descredibilizar a pessoa do autor com a invalidação do estatuto lógico de seu discurso: “Ser compreendido? Sabeis pois o que isso significa? – *Comprendre c’est égal*” (Fragmento póstumo 1 [182] outono de 1885-

primavera de 1886). Para Nietzsche, a incompreensão de suas obras não é uma objeção de sua filosofia senão que uma avaliação da posição de seus leitores, por meio de sua capacidade interpretativa em relação ao modo de compreender próprio de seu discurso esotérico. Esta frase de Nietzsche nos traz os seus inconvenientes: “Talvez fizesse parte das intenções do autor não ser compreendido por ‘ninguém’. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-lo trata de igual modo a sua barreira contra os ‘outros’” (FW/GC, V, 381, p. 256). Segundo Wolfgang Müller-Lauter, isso pode ser só mais uma contradição inerente ao discurso de Nietzsche, cuja filosofia vive de suas tensões imanentes a partir das quais se pode obter a unidade interna e originária de sua verdadeira obra (1993, p. 13; 2009, p. 30). Para compreendermos isso aceitamos o desafio do filósofo, ao qual elaboramos uma interpretação que considera Nietzsche autoconsciente das contradições de seu pensamento como uma estratégia deliberada de distinção de seus leitores.

Essa distinção deflagra a leitura esotérica de seu discurso como marca histórica de suas obras, de modo que, como nos ressalta W. Müller-Lauter, “a diferença em relação àquilo a que estamos acostumados com outros filósofos é manifesta” (1993, p. 12; MARTON, 2020). Pois a “verdade” comunicada por Nietzsche em seu discurso encontra-se diluída nos inúmeros problemas discutidos ao longo de suas obras, por não se acreditar alcançá-la em uma conclusão residida na pretensão ideal de comunicar-se logicamente uma verdade universal e absoluta. “Correlato ao compreender” é o “interpretar” (STEIN, 1988, p. 42) com o qual o filósofo privilegia a individualidade de cada leitor a perfazer a própria consciência pela compreensão da reflexibilidade do discurso nietzschiano, no limite semântico das representações conceituais pela desestabilização dos princípios lógicos da linguagem comum, no desmascaramento das autocontradições conceituais por comportar um jogo de perspectivas relacionado à “arte de interpretação” com a caracterização da “leitura como *arte*” (GM, Prólogo, 8, p. 14). Por isso, a distinção enredada por Nietzsche vai de encontro à dependência inconsciente do leitor moderno para com um modo de compreensão unívoca e inequívoca, e portanto supraindividual. O filósofo, dessa maneira, previne-se de ser confundido com os filósofos sistemáticos, particularmente com a sua necessidade de “vontade de sistema” [*Wille zum System*], tanto que os considera por “uma falta de retidão” (GD/CI, I, 26, p. 13), e seu sistema como “uma forma de imoralidade” (Frag. póst. 15 [118] primavera de 1888).

Do grego *σύστημα* [transl. *systema*], o termo “sistema” define uma estrutura lógica organizada de conceitos interdependentes que juntos fundamentam um sentido com a postulação de uma origem comum à humanidade para a contemplação do todo da existência.

Segundo o *Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos*, refere-se ao verbete “sistema” a ideia de “1 conjunto: complexo, composto, (a)grupamento, série. 2 doutrina: ideologia, teoria, tese. 3 estrutura: organização. 4 hábito: costume, prática, uso. 5 norma: prática. 6 ordenação: classificação, esquematização. 7 plano: arranjo, método, planejamento, programa, projeto. 8 processo: método. 9 sociedade: instituição. 10 tática: esquema, estratégia, sistemática, técnica” (2008, p. 761). Assim temos que os sistemas filosóficos estruturam, instituem e acessibilizam aos seus leitores uma verdade universal e absoluta para a totalidade da existência acabada, passível de ser conhecida pelo uso correto da razão, quando expressada a partir de seus postulados lógicos pela linearidade causal das evidências argumentativas. Foi a partir dos dizeres de Aristóteles, de “que o todo não é idêntico às suas partes” (Top, 150a), que se disseminou o pensamento metafísico dessa verdade àquela origem comum à humanidade como sinônimo de um pensamento sistemático, verdadeiro e dogmático, devido à “tentativa do pensamento humano de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade metaempírica” (REALE, 2007b, p. 27).

Mas Nietzsche não discursa a sua filosofia como um sistema *tout court*, quando em suas obras diagnostica o filósofo sistemático em sua falsa verdade por uma imoralidade moral como “uma doença de caráter” [*Charakter-Krankheit*] (Frag. póst. 9 [188] outono de 1887). No entanto, a filosofia nietzschiana não deixa de possuir uma unidade metodológica, ainda que para abordá-la não haja uma compreensão totalitária com “um único método a ser seguido” (MARTON, 2018a, p. 21). De modo que o discurso filosófico de Nietzsche organiza conceitualmente as suas doutrinas e ensinamentos não por uma via sistemática de acesso à uma verdade universal e absoluta para qualquer pessoa em todos os tempos, mas por uma via de possibilidade de interpretações individuais do todo inacabado, aberto e livre (AZEREDO, 2013, p. 237ss). Assim também a considera Wolfgang Müller-Lauter: “A concepção de que é possível encontrar na obra de Nietzsche sequências de pensamentos contraditórios não implica necessariamente que é preciso renunciar à ‘sistematização’” (2009, p. 30). E complementa Scarlett Marton: “Certo que Nietzsche rejeita os sistemas filosóficos; mas a crítica que faz a eles não resulta do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática” (1993, p. 48). Desse modo, é em relação aos leitores acostumados moralmente a esse dogmatismo intrínseco ao pensamento metafísico, que se fez tradição por uma exegese de validade atemporal para a compreensão da verdade do todo da existência, que o filósofo quer não ser compreendido.

Para nos aprofundarmos nessa distinção imposta por Nietzsche, contudo, também precisamos nos despojar dessa necessidade racionalista de uma “metacompreensibilidade”, entendida por Jorge Luiz Viesenteiner “na medida em que uma doutrina ou sistema pressupõe que alguém pode perfeitamente ser compreendido universal e univocadamente” (2009, p. 18). Considerando-a como um modo de compreensão estritamente conceitual da totalidade da existência pelo “cosmos” [do grego *κόσμος*; transl. *cosmos*] e pelo “homem” [do grego *ἄνθρωπος*; transl. *anthropos*], ela segue posta como uma condição imposta sem a qual nenhum enunciado pode ser creditado verdadeiro, tal como nenhuma pessoa é diagnosticada sã. Com ela não apenas nos afastamos da compreensibilidade nietzschiana, como somos instados a permanecermos ignorantes à “verdade” de sua sabedoria. Diante disso, vemos que as leis de estilo da escrita de seu discurso vacila o uso tradicional dos conceitos por não possuírem um sentido hermenêutico válido por si mesmo. A compreensão própria de seu discurso é estabelecida estrategicamente pelo filósofo através de um estilo literário que seleciona o seu leitor pela “arte de ler bem”, isto é, por “ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, a paciência, a finura, no anseio de compreensão” (A, 52, p. 62). Uma deliberação ponderada que testa o leitor nas necessidades vitais que atuam por detrás de suas interpretações, segundo a boa compreensão do que comunica esotericamente as suas obras: “Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí a sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem ‘a entrada’, a compreensão” (FW/GC, V, 381, p. 257). Com isso, temos que o discurso nietzschiano possui uma compreensibilidade reflexiva conscientemente oposta à tradicional compreensibilidade linear da modernidade, bem como há uma “verdade” outra como prática de sua sabedoria. Resta-nos compreender essa sua postura singular, que também se afirma racionalmente pelos princípios lógicos, mas por uma posição fora da perspectiva moral presente inconscientemente nas representações da linguagem comum, com a validação hermenêutica de seu discurso filosófico.

A filosofia nietzschiana testifica-se em não se fazer um sistema, no sentido tradicional que pressupõe a crença nos princípios lógicos da linguagem representativa, e assegura tacitamente a sociabilização da metacompreensibilidade por um ideal de verdade comum para todos e em qualquer época. O seu discurso possui um objetivo de não mais explicitar uma verdade absoluta e universal sobre a totalidade da existência, que desde sempre espera ser enunciada como a sabedoria. E já que a “verdade” de sua filosofia não se encontra na prova lógica dos argumentos, observa Nietzsche: “Talvez todos nós, filósofos, estejamos atualmente mal colocados em relação ao saber. [...] Temos outras necessidades, outro

crescimento, outra digestão” (*ibidem*, p. 258). Para acessar o saber nietzschiano, então, o leitor precisa disciplinar a consciência para a “verdade” de sua individualidade, para bem compreendê-la que não passa de um ficção conceitual que regula as necessidades que dirimem a sua vida, e que a positividade de seu valor supremo deve-se à estimação do *optimum* de suas condições existenciais. A incompreensão da filosofia nietzschiana, por isso, está referida à distinção de seu discurso em erigir um distanciamento que protege Nietzsche da vulgarização da partilha de seu saber com seus contemporâneos, enquanto seleciona e cultiva a nobreza espiritual do leitor que compreende que a ideia mesma de “verdade” só referencia o valor da própria vida que a estima. Isto posto, não almejamos expor ou defender uma abordagem única nem uma verdade última para a filosofia de Nietzsche. Em vista de uma unidade metodológica à sua filosofia, sim, tencionamos bem compreender a compreensibilidade reflexiva de seu discurso em relação à sabedoria que as suas obras comunicam sem as falsear com os preconceitos morais característicos do leitor comum.

É esse o caminho que parece nos apontar o aforismo de título “Nós, os incompreensíveis” [*Wir Unverständlichen*], quando o filósofo considera: “Somos confundidos com outros” (*ibidem*, 371, p. 248). Um engano que o condena à incompreensão perpétua, pela lente infame da loucura do homem ou de um criminoso da moral. Entretanto, não se confundir, quando se é confundido, é o que o filósofo nos comprova, quando não necessariamente falar de sua crítica é um ato de entender o que com ela é prospectado. Ainda que contraindo dívidas financeiras com os editores, e difamado por aqueles que o julgavam entender, a constância com que se manteve não compreendido em suas obras, mesmo com um discurso coerente e coeso, leva-nos à indagação sobre o nosso modo de compreendermos a compreensão própria de seu discurso. Pois, se nos diz Nietzsche que “há livros que têm valor inverso para a alma e a saúde, a depender de quem os utiliza” (GB/BM, II, 30, p. 35), é por referir-se à inconsciência moderna da amálgama existente entre os juízos de valor lógicos e os juízos de valor moral. Por isso, quando escreve as suas obras considerando a “leitura como arte”, faz com seu discurso experiências de pensamento que selecionam e cultivam os seus leitores em relação à individualização da consciência das necessidades vitais que os impelem à crença no ideal de verdade. Ao passo que, nas primeiras linhas de sua última obra, *Ecce homo, ou como se tornar o que se é*, escreve o filósofo: “A desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram” (EH, Prólogo, 1, p. 15).

Ao observarmos o estilo de escrita de Nietzsche estar a serviço da comunicação de sua sabedoria, percebemos a boa compreensão da compreensibilidade reflexiva de seu discurso conduzir-nos à realização de sua tarefa. Para nos comunicar a sua sabedoria em obras, o filósofo promove uma ação discursiva que orienta o bom leitor a refletir sobre si mesmo por meio de seus valores morais em relação à crença na “verdade” das condições existenciais de sua vida. Ao refletir sobre a moral, o filósofo prova o leitor na consciência de sua individualidade pela capacidade de interpretar a sua sabedoria, junto à inversão de sua compreensibilidade moderna pelo ato que denomina transvaloração de todos os valores. Uma metodologia inspirada no esoterismo praticado pelos filósofos gregos, que têm na obra escrita um discurso exotérico [do grego *ἐξωτερικός*] dito para o público em geral “não técnico”, e na obra vivida um discurso esotérico [do grego *ἐσωτερικός*] aos iniciados que conviviam no interior de uma escola ou sodalício (REALE, 2014b). O essencial desses discursos não é quem está dentro ou fora do círculo das companhias filosóficas. Para Nietzsche, a diferença entre esotérico e exotérico é consoante à distinção de seus leitores segundo o grau de sua hierarquia espiritual na compreensão do ficcionalismo conceitual da linguagem sobre o mundo pela consciência da “verdade” significar as condições existenciais de satisfação das necessidades de sua vida individual. Ou, para sermos mais precisos, a hierarquia espiritual do homem está na consciência de si mesmo em relação ao valor moral da “verdade” referir-se à regulação fisiológica de suas necessidades vitais autênticas.

O exoterismo de que trata Nietzsche refere-se ao homem comum que vê as coisas a partir de baixo, fragmentadas e unilaterais, cuja pressuposição é a totalidade metafísica da existência da igualdade entre os homens, com a participação em uma comunidade ideal que os desindividualiza por uma metacompreensibilidade que lhes garante a comunicação de uma verdade universal e absoluta. Por sua vez, o esoterismo nietzschiano fala ao indivíduo que vê as coisas a partir de cima, na organização própria de um todo necessário à sua existência, cuja “verdade” sabe-se semiótica de suas necessidades vitais autênticas. Aqui Nietzsche reporta-se ao homem superior que orienta o seu agir consciente de si mesmo em sua individualidade, pela independência moral com que valora a sua própria “verdade” e vive agindo de acordo com ela. Por isso nos fala: “Existem alturas da alma, de onde mesmo a tragédia deixa de ser trágica” (GB/BM, II, 30, p. 35). É essa superioridade espiritual do homem cultivado em si mesmo que torna incompreensível o discurso de Nietzsche pela comunicação de seu saber: “Tal é a nossa sina, como disse: nós crescemos até *às alturas*; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade [...] ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a

fatalidade das alturas, a *nossa fatalidade*” (FW/GC,V, 371, p. 248). O esoterismo nietzschiano, entretanto, é algo diferente do que dizem os intérpretes do esoterismo platônico, que o caracterizam pela oralidade dialética com que os iniciados exprimiam a realidade da verdade da totalidade da existência no Ser (REALE, 2007a, p. 24). É devido à moral totalizante decorrente desse dogmatismo impresso na metafísica platônica que Nietzsche inverte a interpretação corrente do esoterismo platônico, para considerá-lo ainda como um discurso exotérico não compatível com o que considera ser o efetivo esoterismo do filósofo Platão, a “sua *missão legisladora*” (P, p. 64).

Com esse aporte, afirmamos ser a nossa questão central o esoterismo de Nietzsche enquanto missão de sua filosofia. Deparamo-nos com ela a partir do momento em que Nietzsche discute o discurso exotérico da filosofia de Platão na origem do pensamento metafísico de sua época, e compreende a estimação de um ideal de verdade por um valor moral supremo que vai orientar a vida moderna da civilização europeia, cuja confiança na razão teórica acredita fundamentar conceitualmente a totalidade da existência. Com isso, Nietzsche nos demonstra a falsa sabedoria moderna, pelo dogmatismo de sua visão metafísica de mundo, e a deficiência europeia de um modo de vida antinatural, pela negligência das necessidades vitais autênticas de cada indivíduo. Ao pontuarmos a dominância milenar dessa interpretação moral, que postula uma verdade universal e absoluta para a vida de todos os viventes, ressaltamos o interesse cristão nos filósofos gregos alimentado às custas da inconsciência histórica do homem acerca da influência recíproca entre as suas condições existenciais e as necessidades fisiopsicológicas de sua vida. Desse modo, a pretensão racionalista de considerar uma metacompreensibilidade para a humanidade europeia é conjugada pela moral cristã durante todo o processo civilizatório ocidental como um modelo ideal para a formação cultural dos povos. O trecho que segue é-nos bastante elucidativo sobre essa sua abrangência e alcance:

Aqui, em que as noções de ‘moderno’ e ‘europeu’ são quase equivalentes, compreende-se por Europa muito mais que as terras abrangidas pela Europa geográfica, essa pequena península da Ásia: ou seja, também a América está incluída, enquanto filha de nossa cultura [*Kultur*]. Por outro lado, nem toda a Europa se insere no **conceito cultural ‘Europa’** [*Kultur-Begriff*]; apenas as nações ou partes de nações que têm seu passado comum em Grécia, Roma, judaísmo e cristianismo (MA II/HH II, AS, 215, p. 263. Grifo nosso).

Com esse conceito cultural “Europa”, Nietzsche pensa caracterizar historicamente a civilização ocidental na época da modernidade pelas nações cujos homens vivem a herança

judaico-cristã da cultura greco-romana. Um Fragmento póstumo é contundente sobre esse domínio cultural da Europa: “Os europeus se *revelam* pela forma como eles *colonizaram*” (Frag. póst. 25 [152] primavera 1884). Nietzsche, então, considera que a verdadeira colonização europeia revela-se quando vista pela dominação moral do cristianismo, com a crença na verdade de seu modo de compreender racionalmente a existência para a modelação ideal da vida ocidental. Por isso quando nos referimos aos homens da época da modernidade falamos da relação de pertencimento aos valores morais da humanidade, por não haver uma diferença cultural entre o “europeu” e o “americano”, quando partilham, ainda que inconscientemente, os mesmos ideais cristãos. Cristianismo, mais que uma religião, é essa força civilizatória que guiou e remodelou o modo ocidental de ver e viver o mundo, através da imposição de um sentido moral comum à humanidade, a partir da crença na verdade universal e absoluta de seu conjunto de fins, bens e valores. Nesse sentido, vemos que as referências de Nietzsche a Platão e ao cristianismo são quase equivalentes, mas conforme à diferença que nos diz o filósofo: “A luta contra Platão, ou para dizê-lo de modo mais inteligível e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica milenar – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu, na Europa, uma magnífica tensão de espírito como até então não havia na Terra” (GB/BM, Prólogo, 1, p. 8).

A crítica de Nietzsche não é necessariamente contra o filósofo Platão, mas contra a dominante interpretação cristã de sua filosofia, que colonizou por milênios as nações ocidentais, através da valoração de seus valores morais compartilhados culturalmente pela metacompreensibilidade da tradição do pensamento metafísico filosófico e científico. Sua “luta” é contra o platonismo institucionalizado da Igreja católica, que traduziu, nas doutrinas eclesásticas, o conceito de Ideia na identificação com a Verdade e o Bem como metafísica do Ser para a fundamentação teológica do Deus cristão¹. É a interpretação moral da existência

1 O mote para compreendermos essa transposição do conceito filosófico de “Ideia” [do grego *idéa* ou *εἶδος*], contida na teoria das Formas, para o conceito teológico-cristão de “Deus”, encontramos na ideia de Bem, com a obra *A república*, de Platão, que replicamos o seguinte trecho do diálogo entre Sócrates e Gláucôn: “Logo, para os objetos do conhecimento dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (Rep, VI, 509b, p. 309). “Ser” [do grego *εἶναι*; transl. *eînai*] e “essência” [do grego *οὐσία*, transl. *ousía*] constituem o modo próprio da Ideia, que participa das coisas sensíveis do mundo fenomênico devido ao “Bem” [do grego *τὸ ἄγαθόν*, transl. *tò agathón*]. O Bem, portanto, é “a causa do saber e da verdade” (*ibidem*, 508e), o que seria também, por consequência, a causa do ser e da essência das coisas. Dito isso, podemos citar também a obra *Timeu*, que alguns intérpretes julgam-na ter sido escrito imediatamente após *A república*, pela retomada, na abertura desta obra, dos mesmos temas de seu Livro VI. Apesar disso, vemos em *Timeu* o aparecimento do termo *δημιουργός* [transl. *demiourgós*], que foi compreendido como o “Deus” [do grego *θεός*, transl. *theos*], o artífice, construtor, fabricante, artesão [do grego *ποιητής*, transl. *poiētēs*] de tudo o que há (cosmos, natureza, deuses e homens), ao ponto de tudo participar da bondade e beleza que Lhe constitui; como vemos na seguinte passagem: “O Deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida de seu

pelo cristianismo a responsável pela disseminação do esoterismo de Platão por um discurso exotérico. De certo modo aprofundamos mais um passo, e podemos ainda pontuar essa interpretação cristã do platonismo como já uma forma de subversão de uma possível influência “egípcia ou judaica” em Platão (P, p. 53-4; GD/CI, X, 2), na medida em que busca apropriar-se da justiça fria de um pretense “juízo final” (Gorg, 523-4). É nessa consideração seminal, portanto, que Osvaldo Giacoia Júnior considera a crítica nietzschiana ao platonismo: “Não o retorno puro e simples ao ideal grego pré-socrático, nem a simples retomada da retórica e da sofística, contra Sócrates e Platão, mas a superação da perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco” (1997, p. 35). Superação que, afinal, significa muito mais que simplesmente reverter o valor moral da verdade cristã do platonismo, “significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia chamar *domínio de si*” (*ibidem*, p. 33).

Em geral, assim se processa o desconhecimento moderno do esoterismo da filosofia grega que nos desenlaça a elucidação da má compreensão da filosofia nietzschiana, no que tange à grandeza de sua tarefa em relação aos seus contemporâneos. Pois, sem essa consideração da moral cristã em relação ao platonismo, é comum a confusão do objetivo da crítica de Nietzsche com o objetivo propositivo de sua tarefa filosófica, cuja boa compreensão destitui a imagem homogênea e moralizada de Platão com o platonismo. A crítica de Nietzsche ao pensamento metafísico e dogmático, que discute com o discurso exotérico do platonismo, não nos é mera iconoclastia juvenil descrita pela imaginação de um talentoso poeta, senão que um processo de desmoralização cristã do modo com que vemos e vivemos a nossa vida moderna. Por isso citamos Rogério Lopes, que nos pontua os quatro motivos de seus leitores e intérpretes não compreenderem a compreensibilidade própria do discurso da filosofia nietzschiana:

poder, não existisse nada de imperfeito” (Tim, 30a, p. 97). Agora, Deus é interpretado como a causa [do grego *Αἴτια*, transl. *aitia*] de tudo o que há (*ibidem*, 28a), precisamente a causa primordial, cuja atividade produtiva contempla o “arquétipo” [do grego *παράδειγμα*, transl. *paradeigma*] (interpretado pela totalidade das Ideias que Lhe servem de modelo inteligível à sua racionalidade criadora), de modo a ordenar todo o material que antes estava desordenado (*ibidem*, 30a), ou seja, a matéria-prima, substrato pré-cósmico, que é privado de medida e proporção, porque constituinte do caos anterior à demiurgia (*ibidem*, 53a-b). Nesse sentido, se Timeu Lhe chama de “criador e pai do mundo” (*ibidem*, 28c), chama-O à luz do caráter mimético da atividade produtiva da demiurgia. Em última análise, segundo os Primeiros Princípios de suas doutrinas não-escritas, esse Deus não é apenas o demiurgo, mas o Ser, que é Uno e que é o Todo, portanto, Ele é o Bem. É por esse caminho que os primeiros pensadores cristãos fizeram, do método triádico e do neoplatonismo, a origem da tradição da Santíssima Trindade (cf. CIRNE-LIMA, 1996, p. 80ss).

(a) A desconsideração de parte da produção nietzschiana; [...] (b) a maior parte das remissões de Nietzsche a Platão na obra publicada se caracteriza por uma calculada ambiguidade, para a qual parte da recepção tem se mostrado pouco atenta; (c) a ênfase excessiva numa perspectiva continuísta e de conjunto na recepção de Platão por Nietzsche, que combinadas ajudaram a fortalecer a tese de que seu projeto filosófico teria sido desde sempre o de uma inversão do platonismo (como forma de superação da metafísica); (d) a tendência a ignorar a distinção, crucial em Nietzsche, entre a figura de Platão e o sentido original de sua intervenção filosófica por um lado, e o platonismo como um traço determinante da cultura ocidental, por outro (2012, p. 19).

Pesando as palavras, podemos dizer que o sucesso cristão do exoterismo platônico deveu-se ao fracasso do objetivo esotérico de Platão, que, segundo Nietzsche, é a formação do povo pela excelência do filósofo, figurado como “amigo da sabedoria” e “chefe da cidade” (Rep, VI, 484a). O entendimento desse quiproquó histórico-cultural está em conformidade com a narrativa de Diôgenes Laértios, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (2008, III, p. 89ss), que ratifica a Carta VII creditada a Platão (2008, p. 89ss). A implicação disso para Nietzsche é a revalidação do esoterismo filosófico original, em que a compreensão do discurso antes manifesta a escolha do homem em viver uma vida filosófica. Os trabalhos de Pierre Hadot situam precisamente esse aspecto prático-existencial da filosofia antiga na postura autoconsciente do filósofo em formar o seu modo de vida segundo uma “verdade” própria relativa à sua interpretação da “natureza” [do grego *Φύσις*; transl. *Physis*] (2006) para a totalidade da existência. Em que pese a histórica relação cultural do homem com a natureza oscilar entre a divinização da atitude órfica e a subjugação da atitude prometéica, Nietzsche restitui a relação para com ela com a prática filosófica de sua própria interpretação². É então que o esoterismo da filosofia nietzschiana torna-se inteligível com essa compreensão da filosofia grega, em cujo discurso filosófico, segundo Pierre Hadot, “deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico” (1999, p. 18).

2 De acordo com a pesquisa sobre as variações da interpretação da natureza, Pierre Hadot situa a sua origem no aforismo de Heráclito *Physis Kryptesthai Philei*, traduzido tradicionalmente por “A natureza ama ocultar-se”. Uma frase enigmática que aponta os mistérios gregos da realidade, que menos condensa a sabedoria do pensamento heraclítico do que viabiliza uma densidade de sentidos ao longo do processo civilizatório ocidental. E Nietzsche, ao reportar-se a Heráclito constantemente em suas obras, valoriza o esoterismo do termo da “máscara” como uma faceta da Natureza-Esfinge, no exemplo do aforismo 1 de *Além do bem e do mal*. Segundo nos dispõe Pierre Hadot: “Poder-se-ia dizer que a atitude órfica é claramente oposta à atitude prometéica. Como quer que seja, Nietzsche permaneceu sempre fiel à sua intuição fundamental: a verdade é inseparável de seus véus; a aparência, as formas, a ilusão vital são inseparáveis da verdade” (2006, p. 313).

Os trabalhos de Werner Jaeger confirmam os de Pierre Hadot, por também contextualizarem o nascimento do filósofo como originalidade do espírito grego. A filosofia grega, desse modo, se deixa compreender quando em constante referência ao conceito de *Paidéia* [do grego *παιδεία*], que significa a “educação” ou a “formação” cultural do homem em sua integralidade física e espiritual, traduzida posteriormente na *Humanitas* latina e na *Bidung* alemã (1995, p. 13-4). O filósofo grego, então, buscava formar a sua vida na virtude da excelência e na autonomia espiritual segundo os ensinamentos e preceitos doutrinários de sua respectiva filosofia. E com sua sabedoria relativa à sua “verdade” sobre a totalidade da existência, adquire o compromisso moral da responsabilidade social em legislar sobre a vida comum com o objetivo de formar culturalmente o povo em relação ao saber conforme à sua imagem de filósofo. A sabedoria do filósofo está nessa prática do saber, com a exigência de cada filósofo formar culturalmente a *pólis* segundo o alcance de sua “verdade” própria, por meio da “educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser, tal é a genuína *paidéia* grega” (*ibidem*). A “essência da educação filosófica” consiste nesta prática filosófica que fora chamada de “conversão” [do grego *περιαγωγή*; transl. *Periagoghe*], pela qual os homens foram formados na contemplação da verdade do Ser que detém a ideia do Bem como “origem de tudo” (*ibidem*, p. 889).

Essa compreensão histórico-cultural de filosofia é travestida na prática platônica de “conversão” (Rep, VII, 518c; cf. REALE, 2014a, p. 27ss), em que o discurso não é escrito para “informar”, mas antes para “formar” os leitores por uma transformação de vida conforme às experiências vivenciadas pelo discurso, cujos ensinamentos referem-se à prática dos métodos da razão por uma escolha existencial de convivência *inter pares* (cf. HADOT, 1999, p. 249ss). Uma prática filosófica cujo conceito pagão foi transposto pela moral cristã para “a imitação da vida de Cristo” [do latim *Imago Dei*], por uma vida consagrada à ascese e à meditação junto aos filósofos neoplatônicos e aos teólogos ligados à Igreja, ao Estado e à Universidade. A interpretação deles é única para o “esoterismo” da oralidade dialética dos iniciados no interior da Academia, quando exprimiam o conhecimento da verdade do Ser como uma Grande Síntese do Todo, pela teoria das Formas e da doutrina dos Primeiros Princípios, a partir da doutrina não-escrita de Platão (REALE, 2007a, p. 23-5). Por considerar tudo uma criação do *Logos* divino, em que o corolário da metacompreensibilidade é o homem partícipe da racionalidade do Ser, a sequência é a filosofia tornar-se escrava da teologia (HADOT, 1999, p. 357ss), enquanto a natureza torna-se objeto de dominação da *méchané* e da *techné* científicas (*ibidem*, 2006, p. 123ss).

Entrementes, é na discussão da obra de Gustav Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe* de 1874, que se posiciona Nietzsche acerca da leitura esotérica de Platão no interesse filosófico da “práxis” [do grego *πράξις*; transl. *praxis*]³. Em uma carta de 22 de outubro de 1883 enviada a Franz Overbeck, Nietzsche fala sobre a tomada de consciência do gosto seletivo de seu estilo literário trazer à boa compreensão de sua filosofia o efetivo esoterismo dos gregos: “Caro velho amigo, ao longo da leitura de Teichmüller fiquei sempre mais admirado *de quão pouco* conheço Platão e *do quanto* Zarathustra πλατονίζει [platonizei]”. Nisso podemos dizer que a filosofia de Nietzsche e a de Platão são quase equivalentes, no que tange o seu real interesse esotérico do caráter poiético da *physis* à *praxis*, na arte da “conversão” da alma transfigurada pela arte de “cultivar” [*Züchtung*] a vida em si mesma, por uma sabedoria referente à “verdade” de sua própria interpretação da existência. Como nos salienta Yannis Constantinidès, acerca desse vínculo esotérico entre Nietzsche e Platão: “Sua tarefa principal é de *eleva*r a *planta* ou o *animal* homem” (2013, p. 127). Ainda que diferentes no que tocam à época, predominantemente oral dos gregos e livresca dos europeus, e opostos em relação aos meios de seleção, no caso platônico, a influência socrática e a convivência do iniciados. Presumimos, então, que Nietzsche deve ser consciente da primazia da vida vivida, com o primado da razão prática em detrimento da razão teórica, cujas obras bem compreendidas promovem em seus leitores uma transformação na forma de ver o

3 Desde a sua juventude filosófica, Nietzsche enfatiza a personalidade do filósofo, ao invés de privilegiar as suas verdades transmitidas pelo discurso das obras, dando ênfase ao homem ao invés do escritor. Em um caderno de anotações das aulas que ministrava na Universidade de Basileia sobre o estudo adequado dos diálogos de Platão, Nietzsche nos diz: “Em investigações dessa natureza nos concentramos ou na filosofia ou no filósofo: queremos o último: apenas nos servimos do sistema. O homem é ainda mais notável que seus livros. [...] Devemos tentar traduzir o Platão escritor para o *homem* Platão, pois se entre os modernos é usual que a obra (os escritos) tenha mais valor do que o trato com seu autor e assim os escritos conservam sua quintessência, no mundo inteiramente público e apenas secundariamente literário dos Helenos é diferente. Adquirimos uma imagem mais precisa da característica principal de Platão por meio de alguns *eventos* que nos foram transmitidos (por exemplo, as viagens políticas), do que por meio de seus escritos. Não devemos considerá-lo um sistemático *in vita umbratica*, mas como agitador político, que quer tirar o mundo inteiro dos eixos e que, entre outras coisas, se torna escritor para atingir esse objetivo. A fundação da Academia é para ele muito mais importante: ele escreve para fortalecer, na luta, seus companheiros da Academia” (P, p. 85). De maneira geral, os filósofos antigos são os modelos-vivos de suas respectivas filosofias assim como também o são culturas-vivas que se autoformam no interior de uma comunidade histórico-cultural. No texto *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche considera a personalidade do homem filósofo irrefutável e independente da refutabilidade de seu sistema filosófico. Assim nos diz em seu Primeiro Prefácio: “Aqueles que se alegram com os grandes homens, também se alegram com tais sistemas, ainda que sejam equivocados de fio a pavio: afinal de contas, eles contêm em si um ponto incontestável, a saber, uma atmosfera pessoal [*eine persönliche Stimmung*], uma coloração de que se pode lançar mão a fim de obter a imagem do filósofo [*das Bild des Philosophen*]: assim como é possível inferir o tipo de solo a partir da vegetação em um determinado local. Em todo caso, *a maneira de viver* [*Art zu leben*], bem como o modo de encarar as coisas humanas, já existiu e é, por conseguinte, possível: o ‘sistema’ é a vegetação que cresce em tal solo, ou, ao menos, uma parte do sistema. [...] Espero destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade* [*Persönlichkeit*] e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado pela história” (PHG/FT, p. 27-8).

mundo e na maneira de viver, por se enobrecerem espiritualmente na compreensão da natureza do todo em cada parte consciente de acordo com a assimilação de sua sabedoria.

Ao escolhermos a transvaloração de todos os valores nessa chave interpretativa, é-nos possibilitado o acesso ao esoterismo de Nietzsche pela compreensão metodológica da flexibilidade de seu discurso conduzir-nos à realização de sua tarefa filosófica. Realizada como ação discursiva, a autoconsciência dessa tarefa possibilita o filósofo apresentar-se-nos como um “bom europeu”, que escreve e lê bem. Chama-se a si mesmo de “superador do tempo” [*Zeit-Überwinder*], porque “deve ser a consciência da alma moderna e como tal deve ter a sua ciência” [*die ihr das Gewissen der modernen Seele sein müsst und als solche ihr Wissen haben müsst*]. Enquanto prática filosófica, Nietzsche significa a si como um homem “supra-europeu” [*Über-europäisch*] (Frag. póst. 2 [36] outono de 1885-outono de 1886). Pois superar a modernidade e superar a Europa são quase equivalentes, na medida em que o que se supera é a verdade do cristianismo que colonizou a humanidade durante o processo civilizatório ocidental. Desse modo Ocidente e Europa, porque regidos pelos valores morais cristãos, qualificam ao mesmo tempo a época da modernidade, pela pretensão racionalista de uma metacompreensibilidade que abarca a perspectiva da unidimensionalidade linear da consciência gregária com o idealismo conceitual do pensamento metafísico-dogmático e seu modo antinatural de viver. No sentido dessa superação da modernidade insere-se a lógica da compreensibilidade reflexiva da filosofia nietzschiana, na medida em que o seu bom leitor pode interpretar a semântica multidimensional de seus conceitos conforme os referenciais teóricos no contexto de seu próprio discurso segundo a autorreferência que faz o filósofo: “Nós, *bons europeus* e espíritos livres” (GB/BM, Prólogo, p. 8). Este é o primeiro sentido esotérico de Nietzsche para a sua tarefa filosófica de transvaloração de todos os valores: conduzir a autossuperação do tipo de homem moderno como uma prática de libertação espiritual dos valores morais cristãos no cultivo de si mesmo por uma vida filosófica.

Dessa maneira, bem compreender a filosofia nietzschiana significa tornar-se um bom leitor de suas obras, pela autoconsciência da própria individualidade como resultante da inversão de sua tradicional compreensibilidade europeia pela ação da transvaloração de todos os valores morais cristãos em si mesmo. A autorreferência dessa flexibilidade do discurso nietzschiano provém de uma elevação espiritual que exigiu um esforço descomunal do filósofo, devido à solidão na convivência de companhias filosóficas, e ao acesso às obras somente através da leitura interpretativa. Efeitos da época que Nietzsche fez condição de compreensibilidade para a sua filosofia, por meio dos discursos exotérico e esotérico como

um caminho de enobrecimento espiritual dos leitores pela capacidade de compreender a flexibilidade de sua sabedoria. Os recursos utilizados em sua empreitada discursiva são a nuance do estilo, a experimentação do pensamento e a polêmica *ad hominem*, assim como suas virtudes são a fidelidade a si mesmo, a probidade intelectual e a consciência moral. Por isso o filósofo não deseja apenas informar um saber, mas orientar o leitor em sua transformação individual na experiência de sua sabedoria. A boa compreensão de seu discurso nos faz vislumbrá-lo em seus exercícios espirituais que cultivam a si mesmo, por refletirem as múltiplas perspectivas inerentes às suas experiências de pensamento em relação à “verdade” valorada por suas necessidades vitais. E como o leitor é um homem particular pertencente ao todo da humanidade, Nietzsche vai nos apresentar o segundo sentido esotérico de sua tarefa filosófica, “a maior de todas as tarefas”: “o cultivo superior da humanidade” [*die Höherzüchtung der Menschheit*].

Nietzsche sabia da exigência dessa sua tarefa filosófica, que para atingir a totalidade dos homens dependeria da individualidade de cada homem que é leitor de suas obras, em número e grau. Por isso pressentia os perigos que ela trazia, vindos da incompreensão de sua filosofia. Portanto, sabia também que o destino de sua filosofia dependeria do êxito da seleção e do cultivo de seus leitores na preparação dos homens do futuro, aos quais dedicou sua vida enquanto uma transição cultural. Sua estratégia foi demarcar, entre si e seus leitores, um distanciamento espiritual que os distingue hierarquicamente segundo a compreensão da sabedoria filosófica, enquanto o discurso de suas obras comunica um saber que proporciona o cultivo do bom leitor. Por conseguinte, não é exatamente aonde o caminho nos leva, mas o próprio caminhar do filósofo que nos interessa aqui. Pois o caminho conduz o leitor de volta a si mesmo com o despertar espiritual de seu *Selbst* [Si-mesmo], no simbolismo da individualidade de cada homem desde a configuração das forças vitais que modelam o seu corpo: “Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (ZA, Dos desprezadores do corpo, p. 35). Enquanto as necessidades fisiológicas do *Selbst* fazem do corpo “uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*ibidem*), nos complementa Scarlett Marton: “Consciência e corpo não se opõem, mas acham-se estreitamente vinculados. [...] Instrumentos do corpo, sentidos e razão estão a seu serviço. [...] Não há por que supor que exista algo distinto do corpo, com natureza própria e atividades específicas” (2009, p. 54, 59). Já o caminhar mesmo é universal, porque relativo à efetivação das forças vitais do *Selbst* em sua evolução espiritual pelo cultivo do homem em um processo de autoconscientização das exigências das próprias necessidades fisiológicas. É,

então, o caminhar do *Selbst* que vislumbramos a flexibilidade do discurso nietzscheano através do trabalho de inversão do valor dos valores morais cristãos como a ação específica da tarefa de transvaloração de todos os valores.

Com vistas à justificação disso, elaboramos a nossa hipótese interpretativa conforme o entendimento do esoterismo filosófico de Nietzsche propor uma compreensão metodológica para a realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores. Conjecturamos, então, que ao longo do discurso de suas obras reflete-se o trabalho de inversão do valor dos valores morais cristãos por meio de suas experiências de pensamento tornadas exercícios espirituais, para a valoração positiva da moral com o cultivo das forças vitais do *Selbst* no caminhar evolutivo do processo de autoconsciência de sua individualidade. Uma prática filosófica compartilhada entre Nietzsche e seus bons leitores, que formulamos pela complementaridade de dois conceitos operadores raramente aludidos pelo filósofo, mas constantemente referidos e autorreferentes, a saber: autossupressão [*Selbstaufhebung*] e autossuperação [*Selbstüberwindung*]. Nosso propósito com esta tese, portanto, é analisarmos a eficácia conceitual e a eficiência semântica da funcionalidade operacional da formulação autossupressão e autossuperação, a fim de explorarmos a sua lógica metodológica na compreensão própria do discurso nietzschiano na imanência do conjunto de suas obras e escritos. Discutir essa concepção esotérica da filosofia de Nietzsche, no entanto, implica em entendermos como o filósofo compreendeu as suas obras e através de seu discurso a si mesmo, de sorte que a transvaloração de todos os valores traz consigo em sua realização a evolução espiritual do *Selbst* em relação ao enobrecimento da consciência de seu bom leitor para o caminhar da sabedoria comunicada em suas obras.

Com o primeiro capítulo, desse modo, visamos comprovar a significação do esoterismo filosófico de Nietzsche pela compreensão metodológica da tarefa filosófica de transvaloração de todos os valores morais cristãos da humanidade moderna segundo a formulação conceitual de autossupressão e autossuperação. Tratamos da caminhada individual do filósofo na tentativa de compreendermos a universalidade lógica do próprio caminhar do *Selbst*. Por isto apreciamos a importância da autoconsciência da compreensibilidade reflexiva de seu discurso, por conjugar o procedimento do *modus operandi* de seu pensamento com a conduta do *modus vivendi* de sua prática filosófica. O desmascarar dessa influência recíproca entre lógica e moral reflete a compreensão do filósofo em viver a sabedoria de suas obras, cujo discurso propicia exercícios espirituais aos seus leitores pela vivência das experiências de seu pensamento. Assim, Nietzsche escreve as suas obras para transformar a vida desses

bons leitores pelo cultivo das forças vitais do *Selbst* por meio de uma terapêutica e dietética de suas necessidades fisiológicas. De modo que observamos a compreensão metodológica da tarefa de transvaloração de todos os valores traduzir a evolução do *Selbst* a se efetivar logicamente por um processo gradativo de espiritualização de suas forças vitais, cuja autoconsciência de Nietzsche unifica vida e pensamento com a estimativa de uma “verdade” própria à regulação do *optimum* de suas condições existenciais.

Essa boa leitura do discurso de Nietzsche traz consigo a desilusão moral dos princípios lógicos da linguagem representativa da compreensibilidade moderna. Com isso, o filósofo consegue contemplar a vida humana inserida na natureza através da efetividade das forças vitais de seu *Selbst* no interior do processo dinâmico das forças cosmológicas. Essa contemplação da totalidade da existência reverbera nestes três domínios de sua sabedoria: a natureza, o humano e o cosmos. Seu esclarecimento segue com estes três conceitos que compõem a concepção esotérica de sua filosofia: a vontade de poder, o além-do-homem e o eterno retorno. Há muitos estudos sobre cada conceito em particular, com a devida importância hermenêutica que cada um tem para a filosofia nietzschiana, no exemplo dos intérpretes Karl Jaspers (2016), Martin Heidegger (2007), Eugen Fink (2000), Gilles Deleuze (1983) e Walter Kaufmann (1974). Todavia consideramos que Nietzsche não trata separadamente aqueles conceitos, antes os desdobra necessariamente um no outro formando uma unidade metodológica à sua filosofia entre o seu discurso e a sua vida. Consideração essa compartilhada com Wolfgang Müller-Lauter, quando tenta “entender a obra de Nietzsche a partir de sua posição filosófica” (2009, p. 37). Se são conceitos cuja semântica requer uma linguagem própria referente à expressividade das forças em efetivação dinâmica permanente, também são “doutrinas” e “ensinamentos” [*Lehren*], ou talvez melhor se colocássemos como “antidoutrinas” bem como faz Werner Stegmaier, por referirem-se à capacidade seletiva e disciplinadora dos leitores de Nietzsche em relação à consciência da flexibilidade de seu discurso (2009, p. 27). Isso porque elas orientam o leitor a se voltar para si mesmo junto à assimilação de sua semântica na interpretação da efetividade das forças vitais, através da sabedoria do discurso consciente do caráter metafórico da linguagem, com a determinação conceitual da “verdade” como uma ficção reguladora do *optimum* das condições existenciais da individualidade do *Selbst* a funcionar como terapêutica e dietética de suas necessidades fisiológicas.

A partir desses conceitos, e na ligação deles entre si, o filósofo mostra-nos como bem podemos compreender a flexibilidade do discurso de suas obras pela autorreferência

que há implícita naquelas “antidoutrinas”, quando promovem a realização de sua tarefa com a execução da inversão da compreensibilidade moderna do pensamento metafísico e dogmático da filosofia e da ciência. Por isso, a importância fundamental desses conceitos não é se eles são questionáveis em algum sentido específico, mas o efeito transformador dos ensinamentos de suas (anti)doutrinas na vida do leitor que bem compreende o discurso nietzschiano. Por isso consideramos que a nossa compreensão metodológica da realização da tarefa de transvaloração de todos os valores também é relativa ao desenvolvimento conceitual do discurso ao longo das obras nietzschianas, com o qual tratamos a filosofia nietzschiana pela constituição de um *corpus filosoficum*. Assim pode o filósofo nos afirmar conscientemente uma necessidade lógica na efetivação das forças já atuante no discurso de suas primeiras obras, antes mesmo da nomeação daqueles conceitos dos ensinamentos das (anti)doutrinas de sua sabedoria filosófica, pois lhe faltava uma linguagem própria que aludisse a relação da efetividade lógica das forças da vida com a evolução espiritual do *Selbst*.

Com isso, observamos o discurso de Nietzsche comunicar a sua evolução espiritual através de uma compreensibilidade reflexiva que desenvolve conceitualmente a sua sabedoria em relação ao processo de autoconscientização da individualidade de seu *Selbst*. Para comprovarmos isso, empreendemos no capítulo 2 uma investigação da sabedoria de Nietzsche em relação à sua concepção de “verdade”. Refere-se ao valor supremo que a “verdade” tem para o homem, devido à desejabilidade inconsciente do *Selbst* por uma função reguladora de suas necessidades fisiológicas através da tabulação moral dos bens e valores do *optimum* de suas condições existenciais. E como a realidade do mundo moderno está culturalmente concebida sob um conhecimento filosófico e científico que comunga um ideal de verdade, Nietzsche traz à consciência a deturpação moral das representações conceituais com a caracterização metafórica da realidade pela significação do niilismo para uma interpretação estética da existência relativa à efetivação das forças cosmológicas e vitais. O filósofo, então, contempla a reflexibilidade da causalidade lógica da efetividade das forças cosmológicas pela autoconsciência da efetivação das forças vitais de seu *Selbst*, cuja desejabilidade de suas necessidades fisiopsicológicas está concentrada em uma “vontade de verdade” que reflete a busca por potencialização das forças do próprio *Selbst*.

Para tanto, Nietzsche desenvolve a autossupressão moral da lógica da linguagem representativa da compreensibilidade moderna, que traduz a “verdade” das forças vitais do homem pela sua resistência ao conhecimento do niilismo à realidade do mundo, para afirmar como remodelável o *Selbst* em harmonia com o cosmos. A autossuperação espiritual de

Nietzsche reside em compreender fisiopsicologicamente a vontade de verdade, por meio de sua sabedoria comunicada por um discurso autorreferente e autorreflexivo, quando narra a evolução espiritual de seu *Selbst* como exercício espiritual de enobrecimento do *Selbst* de seu bom leitor. Por isso, no capítulo 3 compreendemos a reflexibilidade do discurso de Nietzsche pelo desenvolvimento conceitual de suas obras conforme à narrativa de sua autossuperação espiritual sob o lema “torna-te o que tu és”. Epíteto do filósofo Nietzsche, esse lema simboliza a repercussão discursiva de sua autossupressão pela libertação da moral cristã com o cultivo das forças vitais do *Selbst*, que evolui espiritualmente à autoconsciência de suas necessidades fisiológicas em relação às suas condições existenciais por meio da personalização de sua individualidade para a determinação de sua própria “verdade”.

Diante disso, o conhecimento torna-se um instrumento para a vida que se eleva como meio para o verdadeiro conhecimento, que ora é referente à potencialização das forças vitais de seu bom leitor, com a estipulação de uma hierarquia antropológica à humanidade relativa ao modo de compreensão da realidade do mundo. O filósofo atua como artista e obra de arte em relação a si mesmo, que se torna o que se é na personalização de seu *Selbst*. Desse modo também vai agir como médico filosófico, pelo seu diagnóstico que promulga a terapêutica e a dietética de um cuidado de si que desperta e cultiva o *Selbst* do bom leitor. Já em relação à civilização moderna, atua como legislador na criação de valores morais potencializadores da vida pela reconfiguração cultural do *optimum* de suas condições existenciais. Por essas condições o filósofo realiza a tarefa transvaloração de todos os valores morais cristãos da modernidade, com a autossuperação espiritual da humanidade herdeira da cultura europeia, pela autossupressão moral da lógica da linguagem representativa da compreensibilidade moderna. O esoterismo filosófico de Nietzsche, então, situa-nos em seu discurso perante à criação da grandeza humana com o tipo superior de homem, por meio do cultivo das forças vitais da humanidade com o objetivo de torná-la sábia, sadia e potente.

A boa compreensão dessa compreensibilidade reflexiva do discurso de Nietzsche, que julgamos alcançar pela funcionalidade metodológica da formulação dos conceitos de autossupressão e autossuperação, reconhece o fazer moral de sua prática filosófica por uma conduta inerente à sabedoria conceitual dos ensinamentos de suas (anti)doutrinas. E se com isso aferimos positivamente a filosofia de Nietzsche, quando consideramos o esoterismo de seu discurso pela evolução espiritual do *Selbst* em harmonia com o cosmos, terminaremos por apresentar o filósofo autoconsciente do destino de sua vida pôr-se também como destino da humanidade. Mais consequente que isso é o filósofo Nietzsche, que com as experiências de

suas vivências põe-se por si mesmo como modelo-vivo da grandeza espiritual estimada por sua filosofia à humanidade. Se assim for, por consequência, encontraremos na origem da compreensão metodológica de seu discurso a concepção de transvaloração de todos os valores como uma tarefa própria do *Selbst* na busca da autoconsciência. E é com base nisso que, ao fim, poderemos considerar o esoterismo de Nietzsche condizente com a autocompreensão que o filósofo tem de si mesmo na sabedoria que comunica em concordância com a sua exigência de como quer ser compreendido por seus bons leitores.

2 A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A TAREFA COMO PRÁTICA FILOSÓFICA

“*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne”. (NIETZSCHE. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*).

Nosso objetivo, com este capítulo, é investigar a tarefa de transvaloração de todos os valores como a prática filosófica nietzschiana, conforme à formulação metodológica dos conceitos de autossuperação e autossupressão. Isso justifica o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos que constituem a compreensibilidade moderna, exercido programaticamente na imanência do *corpus* nietzschiano, tanto referente à personalidade do filósofo, quanto à humanidade moderna. Assim, o esoterismo de Nietzsche corresponde-se com a comunicação de sua sabedoria filosófica, cuja prática é uma transformação de sua vida individual correspondente com a flexibilidade de seu discurso, através da qual o desenvolvimento conceitual de suas obras implica a evolução espiritual do *Selbst*.

2.1 A sabedoria de Nietzsche: as significações da transvaloração de todos os valores

Compreendemos a transvaloração de todos os valores pela fórmula sem a qual as obras de Nietzsche não teriam um sentido com o qual pudéssemos unificá-las em um só *corpus* filosófico⁴. Assim como sem as suas significações não haveria sentido em dizer que

4 Para o domínio público de um entendimento comum do *corpus* filosófico de Nietzsche, dispomos do conjunto de obras e escritos nietzschiano segundo a classificação proposta por Rogério Lopes, que consta de cinco classes: “a) o conjunto de textos composto pelas obras publicadas ou autorizadas por Nietzsche para publicação [*O nascimento da tragédia, Humano, demasiado humano* (2v), *Aurora, A gaia ciência, Assim falou Zaratustra, Além do bem e do mal, A genealogia da moral, O caso Wagner, Crepúsculo dos ídolos, O anticristo, Ecce homo*]; b) o conjunto dos textos acabados, nos quais transparece um ordenamento de conjunto, mas que o próprio autor preferiu manter inéditos – textos que na edição crítica de Colli e Montinari caíram sob a rubrica Escritos póstumos [*A filosofia na era trágica dos gregos, Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, Cinco prefácios para cinco livros não escritos*]; c) os diários de adolescência e juventude e o conjunto da correspondência do filósofo; d) os trabalhos acadêmicos de Nietzsche e suas anotações para os cursos de filologia clássica [*Dentre eles, Escritos sobre retórica, Preleções sobre Platão*]; e) e finalmente o conjunto de textos que constitui a maior parte dos escritos de Nietzsche – trata-se dos fragmentos póstumos recolhidos dos seus diversos cadernos de notas e que cobrem todo o período produtivo da sua vida intelectual” (2006, p. 26-7). A edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, à qual se

ela formula a prática que unifica, em sua filosofia, vida e pensamento. A citação da epígrafe depõe sobre qual é esse sentido: “Um ato de suprema autognose da humanidade” [*einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit*]. De acordo com essa tradução de Paulo César de Souza, que é a mesma de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares (Frag. póst. 25 [6] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889), consultamos o verbete “gnose” [do grego *Γνώσις*, transl. *Gnosis*] no *Dicionário grego-português e português-grego* de Isidro Pereira, e encontramos o significado literal de “conhecimento, noção || ação de reconhecer || investigação, instrução judicial || decreto, decisão || relações de amizade” (1998, p. 115). Mas na história das religiões, conforme Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, “o termo [gnose] passou a designar o conhecimento esotérico e perfeito das coisas divinas pelo qual se pretende explicar o sentido profundo de todas as religiões. Em outras palavras, conhecimento das coisas religiosas superiores ao conhecimento comum dos crentes ou ao ensinamento da Igreja” (1990, p. 122). De “gnose” deriva o termo “gnoseologia”, que significa “a teoria do conhecimento que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer”. E dele deriva também o termo “gnosticismo”, que significa “toda doutrina que supõe existir um conhecimento superior ou uma explicação total das coisas, sem vínculos necessários com uma religião” (*ibidem*).

Com isso podemos entender o uso daquela tradução “gnose” pela referência à sabedoria como um conhecimento superior, que aí é considerado esotérico pelo reconhecimento do que é essencial para a compreensão da totalidade da existência. Diz do saber sobre a condição sem a qual o cosmos não existiria, muito menos a vida humana poderia evoluir, e que não é alcançada pelo conhecimento verificável pelos sentidos, ie., o “conhecimento científico” [do grego *ἐπιστήμη*; transl. *Episteme*]. Isso nos familiariza com o

refere Rogério Lopes, é a *Sämliche Werke. Kritische Studienausgaben* (KSA), composta por 15 volumes publicados entre os anos de 1967 e 1978. Relata Scarlett Marton que, após a morte de Montinari em 1986, Wolfgang Müller-Lauter passa a coordenar e dirigir junto com Karl Pestalozzi as tarefas editoriais relativas aos póstumos e às cartas de Nietzsche. Essa edição crítica das obras de Nietzsche (KSA) tornou-se imprescindível para a pesquisa internacional da filosofia de Nietzsche: “Esta edição crítica acumula méritos inquestionáveis: tornou acessível aos estudiosos a totalidade dos escritos de Nietzsche; buscou recuperar os textos de acordo com os manuscritos originais ordenados cronologicamente; procurou depurar das deformações e falsificações que sofreram a obra publicada, as anotações inéditas e a correspondência; inclui imenso aparato histórico-filológico de valor inestimável” (MARTON, 2000, p. 179). Por isso, a KSA marca uma linha divisória na pesquisa Nietzsche ao redor do mundo, e proporciona-nos um ponto de apoio confiável que põe em balanço as interpretações partidárias ou ideologizantes da filosofia nietzschiana, das quais a mais conhecida foi realizada no começo do século XX pela irmã do filósofo Elizabeth Förster-Nietzsche, que junto com Henrich Köselitz (Peter Gast) decidiram publicar um compêndio dos aforismos de Nietzsche como se fosse a sua “obra capital” sob o título “*A vontade de poder*”. Sobre essa sua proposta editorial, ver Nota 6. E para uma visão geral de algumas das interpretações mais conhecidas da filosofia nietzschiana, a partir da publicação de *A vontade de poder*, cf. o texto A terceira margem da interpretação, de Scarlett Marton (2000, p. 171-201).

significado de “gnosticismo”, em detrimento do de “gnoseologia”, que em outros países é intercambiável com “epistemologia” [*Epistemology*] e “teoria do conhecimento” [*Erkenntnistheorie*], porque têm um só tema específico, “a realidade das coisas ou, em geral, ‘do mundo externo’” (ABBAGNAMO, 2007, p. 183). Isso nos coloca na situação de termos de diferenciar respectivamente aquele saber teórico desse outro idealista. De sorte que decidimos sobre isso ao observarmos o próprio termo utilizado por Nietzsche. Segundo os *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch* (2001) e *Spanisch* (2002), o verbete *Besinnung* é traduzido por reflexão, contemplação ou circunspecção, e é substantivo derivado do verbo reflexionar ou refletir [*Besinnen*], cujo sinônimo é o substantivo *Bewusstsein* [consciência].

Para discorrermos sobre as implicações de sua semântica, fizemos um inventário do uso de *Selbsbesinnung* por Nietzsche, e detectamos 12 (doze) ocorrências, com as seguintes traduções de “autoconsciência” (Frag. póst. 11 [15] verão de 1875; MA I/HH I, II, 38), “autoescrutínio” (GB/BM, II, 32), “automeditação” (Frag. pósts. 9 [60] e 10 [165] outono de 1887; 12 [1] começo de 1888), “tomada de consciência” (EH, E, 2; *ibidem*, A, 2), “autorreflexão” (Frag. póst. 11 [119] novembro de 1887-março de 1888; 22 [17] setembro-outubro de 1888) e “autognose” (EH, Por que sou um destino, 1; Frag. póst. 25 [6] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889). E já que sabemos que o sentido hermenêutico depende do contexto no qual estão inseridos os conceitos utilizados por Nietzsche, percebemos que essas traduções do uso de *Selbsbesinnung* estão de acordo com a tradução etimológica do verbete *Besinnung*. Ainda assim citamos a tradução do termo *Selbsbesinnung* relativo à passagem citada na epígrafe (EH, Por que sou um destino, 1) por dois intérpretes da filosofia nietzschiana: o caso de J. L. Viesenteiner que utiliza “autorreflexão” (2006, p. 136), e o de Scarlett Marton que utiliza “autoafirmação” (1990, p. 221). Isso nos confirma a abrangência e a profundidade do significado que o termo *Selbsbesinnung* detém para a boa compreensão da filosofia de Nietzsche, quando se refere a ele como uma “ação” [*Akt*] que recebe “fórmula” [*Formel*] pela transvaloração de todos os valores.

Desse modo, significamos *Selbsbesinnung* pela ação de Nietzsche refletir sobre si mesmo até o limite das consequências lógicas da linguagem, a fim de se despojar de suas ilusões morais e elevar-se espiritualmente até alcançar o conhecimento último possível sobre a existência da vida humana. A alusão a esse tipo de conhecimento nos faz considerá-lo relativo à sabedoria do filósofo, cujo saber contempla a vida como a instância fundamental de valoração de todos os valores. Um saber autorreflexivo, que o filósofo conquista quando

possui o conhecimento de que não se vive sem valorar valores. Nisso compreende que é a vida que vive no homem por meio de suas próprias valorações, de modo que a vida mesma pode ser avaliada através do homem quando este valora os seus valores morais (GD/CI, V, 5). O essencial da vida não é tanto o valor valorado quanto o seu valorar valores, sendo a sua condição de existência a tábua de bens e valores que constitui a moral. Portanto, a sabedoria de Nietzsche refere-se ao conhecimento da vida que valora os valores morais, ao ponto do filósofo contemplar a vida que vive a humanidade em relação à tradição moral da modernidade.

Assim entendemos, por transvaloração de todos os valores, a fórmula da ação do filósofo conduzir a humanidade à sabedoria, para que compreenda a “verdade” da vida que vive na modernidade. Já que Nietzsche possui o conhecimento superior sobre a valoração dos valores morais, sabe que o valor desses valores valora negativamente a vida, ao passo que interpreta a humanidade moderna pela vida que vive nela negando a si mesma, através da valoração negativa de seus valores, portanto uma vida de autonegação. A transvaloração de todos os valores, então, é a fórmula nietzschiana dessa autorreflexão do filósofo sobre a vida. Primeiramente, o seu saber implica-o na ação de refletir sobre si mesmo para transformar a própria vida por meio da compreensão da valoração positiva de seus valores morais. E posteriormente, implica-o na ação de intervir nessa vida moderna que nega a si mesma, para transformá-la em uma vida que valora positivamente a si mesma, através da compreensão de suas valorações, portanto uma vida de autoafirmação. Vemos, com isso, que o foco de Nietzsche não reside na reflexão da pura contemplação de um saber teórico sobre a vida, mas na prática desse saber, ao passo que a transvaloração de todos os valores formula a ação reflexiva guiada pelo conhecimento esotérico da vida em função da transformação da vida que se vive.

A transvaloração de todos os valores significa a tarefa filosófica de Nietzsche. Ao longo de seu cumprimento, entendemos que o discurso de seu *corpus* filosófico compõe um projeto de intervenção histórico-cultural de âmbito moral na civilização moderna, ao mesmo tempo que uma atividade espiritual no âmbito moral do indivíduo. Essas duas variantes, de crítica e proposição, complementam-se com o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais da vida na modernidade, que significamos à ação própria da transvaloração de todos os valores (cf. MARTON, 1999a, p. 139; BURNETT, 2000b, p. 59). Por ser a fórmula nietzschiana que transforma a vida através do ato de refletir sobre ela, compreendemos metodologicamente a sua realização da seguinte maneira: a autossupressão do valor negativo

dos valores morais da modernidade, pela autossuperação do valor positivo dos valores morais próprios. Nessa prática filosófica, a sabedoria de Nietzsche exige dele o domínio de si, quando tem o *modus vivendi* de sua vida conduzido pelo *modus operandi* de seu pensamento.

É por isso que Nietzsche discursa em suas obras a partir de uma compreensibilidade que o possibilita comunicar a sua própria experiência autorreflexiva de transvaloração de todos os valores, pela valoração de valores morais que cultivam a sua vida autoafirmativa. O filósofo põe-se como exemplo de sabedoria para toda a humanidade, e as suas obras como exercícios espirituais que cultivam esse saber. Em seu trabalho de inversão, Nietzsche encarna uma relação conflituosa consigo mesmo, pela autocontradição existencial com que vive o valorar negativo dos valores morais da vida na modernidade, em relação ao valorar positivo dos valores morais de sua própria vida. Por ser um vivente das condições modernas, compreende-se filho de seu tempo ao mesmo tempo que um bastardo, quando contempla a sua vida autoafirmativa em relação a vida de autonegação da humanidade da civilização moderna. Desse modo, ao refletir criticamente sobre si mesmo, busca levar a cabo a autossupressão moral dos valores que configuram o seu modo moderno de compreender a existência da vida, com a autossuperação espiritual de seu tempo por uma compreensibilidade configurada a partir dos próprios valores, a fim de dar inteligibilidade à prática de sua sabedoria filosófica. É essa tomada de consciência de Nietzsche, quando se confronta com essa sua autocontradição existencial, que lhe permite transmitir em seu discurso a sua experiência de inversão do valor negativo dos valores morais, comprovando-nos que a compreensão metodológica da transvaloração de todos os valores proporciona a significação esotérica de ser a sua “tarefa” [*Aufgabe*]. A transvaloração de todos os valores é a “missão” filosófica de Nietzsche, cujo “dever” é agir no tempo e contra o tempo, em favor de um tempo vindouro, ie., conduzir a humanidade à própria autocontradição moral, na tentativa de anular a sua vida de autonegação em prol do cultivo de uma vida auto-afirmativa.

Para o cumprimento disso, Nietzsche elabora com mestria o seu procedimento genealógico, cuja aplicabilidade reside na análise da origem e da constituição do valor negativo dos valores morais da civilização moderna. Mas não devemos confundir genealogia com gênese, como nos salienta Scarlett Marton, pois “enquanto o procedimento genético se volta para a busca da origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levando a pergunta pelo valor que às coisas se atribui ao longo do tempo” (2020b, p. 98). Assim Nietzsche conquista a sabedoria que lhe possibilita inverter o seu modo moderno de compreender a vida, pela

aquisição do conhecimento histórico-cultural das condições existenciais da vida na modernidade. É em vista disso que vai poder nos solicitar a sua “nova exigência”: a “crítica dos valores morais” [*Kritik der moralischen Werthe*], através da qual “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM, Prólogo, 6). Nisso, vemos que o filósofo não apenas critica os valores morais, para refletir sobre a vida que os valora, ele também age criticamente sobre a vida, refletindo sobre a moral. Plausível e pertinente, já que contempla a vida como instância fundamental de valoração de todos os valores, a moral só pode significar o sistema de valores que configura culturalmente as condições de existência da própria vida. Assim a moral é condição *sine qua non* à existência da vida, que por isso mesmo tem em si um sentido extramoral, e portanto inacessível ao homem. É então que a moral figura-se como semiótica da vida que existe em todo vivente, e por isso mesmo admite um saber autorreflexivo. De sorte que, com esse procedimento genealógico, a crítica nietzschiana do valor negativo dos valores morais é uma crítica radical que serve à transformação da vida de autonegação, a partir da vida autoafirmativa do filósofo, que se arroja contra a moral da civilização moderna, para o cultivo de uma vida autoafirmativa para a humanidade.

A tarefa da transvaloração de todos os valores significa esse exercício crítico que Nietzsche realiza genealógicamente para a criação de novos valores, através do trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais da modernidade, cuja execução compreendemos metodologicamente pela funcionalidade dos conceitos operadores de autossupressão e autossuperação. Ao longo do discurso de suas obras, vemos o filósofo realizar programaticamente a inversão da compreensibilidade moderna, através da crítica do valor negativo dos valores morais que configuram culturalmente as condições existenciais da humanidade. No âmbito dessa intervenção histórico-cultural, para alcançarmos a sabedoria de Nietzsche, precisamos entender a compreensibilidade reflexiva do discurso de suas obras, pela compreensão metodológica da tarefa de transvaloração de todos os valores que se realiza no *corpus* nietzschiano com a significação de um projeto filosófico. Assim esboçado em seu último plano, no Fragmento póstumo 19 [8] setembro de 1888, Nietzsche desdobra a sua tarefa por um programa que abrange os aspectos críticos e propositivos de sua filosofia⁵. Certo que até aí os planos foram modificados, e nenhum foi concretizado tal como o foi pensado. Porém, a importância de observamos esses planos, desde os Fragmentos de 1883, é

5 Eis o plano: “**Transvaloração de todos os valores**. Primeiro Livro. *O Anticristo*. Ensaio de uma crítica do cristianismo. Segundo Livro. *O Espírito Livre*. Crítica da filosofia como movimento niilista. Terceiro Livro. *O Imoralista*. Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral. Quarto Livro. *Dioniso*. Filosofia do eterno retorno”.

que em quase unanimidade sumariam o programa de trabalho da filosofia nietzschiana como um projeto filosófico que recebe o título de “transvaloração de todos os valores”.

Alguns desses Fragmentos intitulam esse projeto com outros conceitos, como “eterno retorno” e “vontade de poder”, ao ponto de Nietzsche citá-lo na obra *Genealogia da moral* como “A vontade de poder: Ensaio de transvaloração de todos os valores” (GM, III, 27). Curiosamente, foi publicado com essa mesma titulação um compêndio (ou compilação) de aforismos e anotações do acervo póstumo [*Nachlass*] de Nietzsche, baseado no plano do Frag. póst. 7 [64] final de 1886-primavera de 1887, e apresentado ao público como a sua “obra capital”⁶. Organizada pela irmã do filósofo, Elizabeth Förster-Nietzsche, e pelo amigo, por vezes redator, Peter Gast (Heinrich Köselitz), ela chegou a nós somente com o título *A vontade de poder*, cuja primeira edição em 1901 tem 483 fragmentos, e a segunda em 1906 tem 1.067 fragmentos. Sua leitura exerceu forte impacto e orientou a recepção da filosofia de Nietzsche no século XX, como nas interpretações de E. Fink e G. Deleuze, K. Jaspers, M. Heidegger, W. Kaufmann⁷. No entanto, há várias críticas relativas à hermenêutica e à metodologia dos editores, principalmente pelo interesse antissemita da irmã, que permitiu e incentivou o uso político da filosofia nietzschiana pelo nazi-fascismo hitleriano do Terceiro Reich.

De um jeito ou de outro, com maior ou menor ênfase, essa publicação ocasionou uma incompreensão geral da filosofia nietzschiana e um descrédito da pessoa do filósofo

6 Assim está o plano: “**A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores.** Primeiro Livro. *O niilismo europeu.* Segundo Livro. *Crítica dos valores supremos.* Terceiro Livro. *Princípio de uma nova valoração.* Quarto Livro. *Cultura e cultivo.* Esboçado em 17 de maio de 1887, Niza” (Frag. póst. 7 [64] final de 1886-primavera de 1887).

7 Sua décima terceira edição da Kröner, que é comparada à edição crítica de Colli e Montinari, foi traduzida à língua portuguesa em 2008 por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Destacamos a chamada de atenção aos leitores brasileiros pelos tradutores: “Somente a escolha e a ordenação dos aforismos é que se devem a Elizabeth Förster-Nietzsche e a Peter Gast – o que não deixa de ter importantes determinações no sentido da obra. Quanto à irmã de Nietzsche, seja por má-fé, seja por falta de cuidado filosófico, trocou palavras e corrompeu alguns trechos do original” (2008, Sobre a tradução, p. 17). Diante disso, queremos ressaltar apenas que *A vontade de poder* nunca foi redigida pelo filósofo Nietzsche, ainda que os fragmentos possam ser considerados de sua autoria.

Nietzsche⁸. Por isso citamos as palavras de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares, que nos alertam sobre os quatro graves problemas dessa publicação:

Em primeiro lugar, a edição é baseada em um projeto que finalmente o próprio Nietzsche transformou e aparentemente desertou como tal; em segundo lugar, não se ateu sequer as indicações que havia preparado Nietzsche para a sua compilação; em terceiro lugar, a seleção dos fragmentos é arbitrária e mostra numerosas alterações, fragmentações e incorreções; e por último, não pode apresentar-se como uma obra o que não havia passado pelo processo de elaboração ao qual sabemos que submetia Nietzsche seus textos para a publicação (2008, Introducción, p. 12).

Com o descarte dessa publicação como uma obra capital redigida pelo filósofo de modo a seguirmos os passos de Nietzsche, observamos nos Fragmentos uma mudança de planos, não uma mudança no programa de sua tarefa. De sorte que ele aproveita essas suas anotações fragmentadas para a elaboração de *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com um martelo*⁹, publicado em novembro de 1888, além de parte delas também servir para compor neste mesmo mês o texto de *O anticristo: maldição ao cristianismo*. A primeira obra

-
- 8 Scarlett Marton, em seu texto *A terceira margem*, apresenta-nos essa incompreensão geral da filosofia de Nietzsche. Seja por questões ideológicas ou políticas, seja pelo descrédito psiquiátrico ou religioso, é certo que tudo isso remonta a questão metodológica de como lidar com as obras nietzschianas, mas que não por isso deixa de também esconder as intenções do intérprete, como é o caso do estruturalismo. Com a publicação de *A vontade de poder*, a compreensão da filosofia nietzschiana é dificultada, pois, “para legitimar a sua empresa, a irmã do filósofo não hesitou em falsificar cartas por ele redigidas, na sua maioria, à amiga Malwida von Meysenbug. Obteve os originais, compôs o texto a partir dele e depois os destruiu” (2000, p. 176). Scarlett Marton ressalta que “tanto antissemitas quanto anarquistas se diziam seus adeptos. Ao longo das décadas, porém será evocado por socialistas, nazistas e fascistas, cristãos, judeus e ateus. Pensadores e literatos, jornalistas e homens políticos terão nele um ponto de referência, atacando ou defendendo sua obra, reivindicando ou exorcizando suas ideias. Dessa perspectiva, quem julgou compreendê-lo equivocou-se a seu respeito; quem o compreendeu julgou-o equivocado” (*ibidem*, p. 184). A partir disso, podemos perceber a pluralidade de interpretações possíveis da filosofia nietzschiana como uma dificuldade situada por Wolfgang Müller-Lauter, em seu texto *O desafio Nietzsche*, pela ausência de um sistema fechado em si: “A história da repercussão de seus escritos é essencialmente marcada pela discussão de saber se são, no todo ou em particular, coerentes entre si ou se contêm uma variedade de afirmações parcialmente contraditórias. Ele foi chamado depreciativamente de ‘filósofo-poeta’, não apenas pelo seu estilo, mas porque se sentia falta de uma exposição sistemática de suas ideias” (1993, p. 12). Se *A vontade de poder* tentou resolver esse problema, o que nos parece, segundo o inventário feito por nós, é que o problematizou mais ainda. Porém, o ponto positivo disso tudo, é ter nos lançado a questão metodológica como o grande desafio para a boa compreensão da filosofia nietzschiana.
- 9 É quase certo que a sua elaboração tenha começado em setembro de 1888, logo após o abandono do plano de sua obra capital, em favor da publicação de um compêndio à sua filosofia, de acordo com a sequência de títulos esboçados por Nietzsche: “*Pensamentos para depois de amanhã*: Compêndio de minha filosofia. *Sabedoria para depois de amanhã*: Minha filosofia em compêndio. *Magnum in Parvo*: Uma filosofia em compêndio” (Frag. póst. 19 [3] setembro de 1888, 2008). Em seguida, traça uma série de temas que provavelmente comporia esse compêndio, mas que não coincidentemente compõe quase a mesma estrutura disposta em *Crepúsculo dos ídolos* (Frag. póst. 19 [4] setembro de 1888). De modo que vai anotar o título “*Ociosidade de um psicólogo*” (Frag. póst. 19 [6] setembro de 1888) que resultaria em “*Crepúsculo dos ídolos ou: como se filosofa com um martelo*” (Frag. póst. 22 [6] setembro-outubro de 1888).

fora considerada como “síntese” e “introdução” ao que seria aquela obra capital¹⁰, enquanto a segunda, que antes era o Primeiro Livro daquele projeto filosófico, fora afirmada pelo filósofo como sendo a consumação da própria transvaloração de todos os valores. Isso é manifesto na carta a Georg Brandes em 20 de novembro de 1888, que é ratificada com a carta a Paul Deussen em 26 de novembro de 1888 (cf. RUBIRA, 2018). Ademais, nessa mesma carta a G. Brandes, Nietzsche ainda afirma que a sua última obra *Ecce homo: como alguém se torna o que é* deve ser entendida como “o prólogo da transvaloração de todos os valores”¹¹.

Percebemos Nietzsche convicto de ter realizado programaticamente o projeto filosófico de sua tarefa de transvaloração de todos os valores já nessas obras publicadas e preparadas para publicação. Nesse caso, as demais obras, sem desconsiderarmos os Fragmentos póstumos, podem muito bem complementá-las com algum esclarecimento ou desdobramento lógico-conceitual. Ademais, é interessante percebermos que se a obra *O anticristo* já traz consumada em seu discurso a tarefa de transvaloração de todos os valores (BARROS, 2002), é a obra posterior *Ecce homo* que é posta anteriormente como “prólogo”. Ao observarmos essa atitude de Nietzsche, vemos em seu texto que ela é composta por capítulos que dizem respeito ao que foi alcançado com a transvaloração de todos os valores em todas as suas obras anteriores, unificando-as metodologicamente em conjunto como uma só ação discursiva. Portanto, para nós, *Ecce homo* deve ser a obra estratégica para bem compreendermos o saber que Nietzsche realmente quer comunicar com o discurso de suas obras. Devido à essa sua peculiaridade desconcertante, o filósofo apresenta-nos a importância da tarefa de transvaloração de todos os valores morais ser realizada primeiramente como um exercício espiritual de reflexão autocrítica sobre si próprio em sua individualidade. Pois

10 Na carta a Heinrich Köselitz (Peter Gast), de 12 de setembro de 1888, diz Nietzsche sobre a obra *Crepúsculo dos ídolos* ainda denominada de *Ociosidade de um psicólogo*: “Sob esse título inofensivo se esconde uma síntese ousada e precisamente ‘escrevinhada’ de minhas *heterodoxias* filosóficas mais essenciais: de modo que o texto pode servir **para iniciar o leitor e abrir-lhe o apetite** para a minha *Transvaloração de todos os valores*” (Grifo nosso). Paulo César de Souza destaca a nuance do termo “aperitivo”, que, “além da acepção de estimulador de apetite, traz a ideia de alguma embriaguez e euforia, que combina com a sua prosa excitada e desinibida” (GD/CI, Posfácio, p. 139).

11 Na carta a Peter Gast (Henrich Köselitz), de 30 de outubro de 1888, diz Nietzsche estar n“a melhor disposição espiritual e intestinal”, e comenta sobre o “destino da humanidade” estar em suas mãos. O tempo estava na escrita de *Ecce homo*, assim diz Nietzsche: “Falo nele com grande ousadia de mim próprio e de minhas obras, e a minha intenção é só de apresentar-me ante o terrível e solitário problema da transvaloração dos valores. [...] O meu receio é que seja apreendido, na própria tipografia, com toda a legalidade, **a edição inteira do primeiro livro da ‘transvaloração’**” (Grifo nosso). Uma mudança sutil que observamos melhor na carta a Georg Brandes, em 20 de novembro de 1888, ao referir-se ao *O anticristo* como a própria *Transvaloração de todos os valores*, à qual *Ecce homo* é o seu prólogo assumido com “um cinismo que se tornará histórico”: “Sou o maior psicólogo do cristianismo! E, na minha qualidade de antigo artilheiro, posso dispor de peças de um calibre insuspeitado até agora por todos os inimigos de tal doutrina. ***Ecce homo constitui o prólogo da Transvaloração de todos os valores, a obra que jaz terminada à minha frente [O anticristo]***” (Grifo nosso). Sobre o contexto que envolve a redação dessas cartas a G. Brandes e Paul Deussen, cf. VERMAL, J. L., LLINARES, J. B., 2008, Cronología, p. 35ss).

depende da consumação disso, em si e em cada leitor, para que a inversão dos valores morais da compreensibilidade moderna realize a transvaloração de todos os valores como um projeto filosófico contra a civilização moderna por um ato de suprema autognose da humanidade. Por isso significamos a tarefa de transvaloração de todos os valores como a prática filosófica de Nietzsche, cuja ação reflexiva se faz condição necessária ao cultivo da vida autoafirmativa da humanidade.

2.1.1 *Ecce homo* – como se tornar o que se é: “o prólogo da transvaloração de todos os valores

Como “prólogo da transvaloração de todos os valores”, a obra *Ecce homo* é intitulada com duas frases historicamente marcantes à vigência do valor negativo dos valores morais na civilização moderna: a primeira está no título, referente à fala de Pilatos a Jesus Cristo, em relação aos sacerdotes judeus, e a segunda no subtítulo, referente à frase de Píndaro, em oposição à fala de Sócrates¹². Entendemos que Nietzsche quer nos fazer compreender que a obra origina-se no saber reflexivo proveniente de seu exercício genealógico de autocrítica, cuja compreensibilidade é consciente de ser forjada com o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais da compreensibilidade moderna. Já a compreensibilidade do discurso de *Ecce homo* é-nos apresentada contra a interpretação exotérica da filosofia de Platão, que com a figura emblemática de Sócrates foi feita tradição pelo pensamento metafísico e dogmático. Em última instância, está contra a interpretação moral da existência pelo cristianismo, que usufruiu do idealismo platônico para impor à humanidade a crença na verdade universal e absoluta de seu conjunto de fins, bens e valores,

12 O título “*Ecce homo*” está redigido em latim, cuja transliteração em português é “Eis o homem”, e refere-se às palavras de Pôncio Pilatos quando apresenta Jesus de Nazaré ao público antes deste ser levado à crucificação, pela anuência dos sacerdotes, guardas e judeus (NT, Jo 19, 5.6). Já o subtítulo “*Wie man wird, was man ist*” [Como se tornar o que se é] faz alusão às *Odes* de Píndaro, precisamente à frase “*Genói oíos essí matón*”, traduzida em algumas das possíveis variações por “Seja o que conhece que você é” ou simplesmente “Faça-se o que tu és” (*Odes Píticas* 2, 71-72). Interessante que Nietzsche não inclui em sua fórmula a semântica da palavra “*mathon*”, provocando um distanciamento em relação ao pensamento metafísico na compreensão que concede ao homem saber “o que é” para que possa “se tornar o que sabe que é”. A impessoalidade da palavra “*man*” na fórmula nietzschiana, escrita na 3º pessoa do singular, expressa a visão do filósofo sobre essa indeterminação originária do homem. Por isso Nietzsche se contrapõe à frase do Oráculo de Delfos relacionada a Sócrates, “Conhece-te a ti mesmo” [*Gnosi seautón*; transl. *Nosce te ipsum*], e do mesmo modo ao lema iluminista *Sapere aude!* [Ouse saber!], originalmente em latim por Horácio e retomado por Immanuel Kant em seu texto *Resposta à pergunta: que é ‘Aufklärung’?* (1783). O *dictum* de Píndaro é com Nietzsche relacionado à “necessidade” e ao “destino”, portanto em relação inversa com a autonomia do homem através do uso do entendimento e da intencionalidade do sujeito. As consequências disso serão abordadas ao longo do texto como uma crítica do sujeito racional e mais consequentemente como uma crítica da metafísica. Vale salientarmos que isso termina sempre por ser uma crítica da moral.

com a remodelação de seu modo de ver e viver a vida. Por uma genealogia do processo civilizatório ocidental, Nietzsche constata que é esse ideal de verdade o valor supremo dos valores morais cristãos, cuja vida de autonegação configura a sua consciência gregária junto à compreensibilidade da civilização moderna.

O foco recai primeiramente sobre o próprio autor que escreve a obra. Ele narra a compreensão que tem de si mesmo como resultado da reflexão de seu exercício autocrítico, com o qual inverte o valor negativo dos valores morais cristãos de sua compreensibilidade moderna. Isso repercute um processo de conscientização de si que se reflete no autodomínio conquistado gradativamente ao longo do discurso de suas obras. Por isso, o discurso de *Ecce homo* é atravessado pelo *pathos* afirmativo de Nietzsche, que nos descreve a sua prática filosófica na criação de si mesmo enquanto aquele que se torna o que se é. Dessa maneira a obra pode ser considerada uma autobiografia filosófica¹³, no sentido de Nietzsche afirmar a sua individualidade pela consciência que toma de sua própria vida. Porém, não é um “Eu” [*Ich*] preposto que escreve a sua vida, mas um discurso do *Selbst* [Si-mesmo] que se autoafirma para se tornar o que é (cf. YOUNG, J. 2010, p. 518ss). É o *Selbst* a manifestação da força motriz da vida do homem Nietzsche, que se torna persona filosófica para se fazer o verdadeiro autor-criador da obra, cujo saber autorreflexivo está referido ao *optimum* de suas condições existenciais, na potencialização de si mesmo pela consciência de suas necessidades autênticas¹⁴. Sua individualidade atravessa a sua personalidade em constante resignificação

13 Há outras obras na história da filosofia que se atêm ao gênero autobiográfico, no por exemplo das *Meditações* de Marco Aurélio, as *Confissões* de Sto. Agostinho e os *Ensaio*s de Montaigne. Sobre o termo “autobiografia”, leiamos o que nos diz Katia Muricy: “A autobiografia, palavra de uso recente na cultura ocidental, é um gênero literário de definição imprecisa, que acolheu as múltiplas formas de escrita de si que já existiam antes de sua invenção. [...] Designaria um fenômeno radicalmente novo na história da civilização, desenvolvido na Europa ocidental a partir do século 18 – *Selbst-biographie* dos alemães –, constituindo um dos signos de transformação da noção de pessoa, intimamente ligada ao início da civilização industrial e à chegada da burguesia no poder. A controvérsia marca a compreensão polêmica do que seja uma *autós-bios-graphein*, ou seja, uma ‘escrita da vida do eu’, indagação que está na base do debate” (2017, p. 8). Mas chamar *Ecce homo* de “autobiografia filosófica” é avançar a um nível até então inaudito, visto que Nietzsche não descreve a si mesmo como um homem de seu tempo, nem apresenta as suas influências ou seus debates eruditos acerca de um tema ou um conjunto de relatos retrospectivos que proporcionaram à sua pessoa o título de filósofo. O que Nietzsche vai descrever é, segundo Sandro K. Fornazari, “aquilo que o singularizava, que tornava suas experiências únicas e, justamente por isso, frequentemente inapreensíveis por seus contemporâneos, experiências que faziam dele o portador da mais alta exigência já feita à humanidade, a de transvalorar os valores” (2004, p. 14).

14 É por essa autoconsciência do *Selbst* que podemos ler o discurso das obras nietzschianas como resultante de um processo de autointerpretação de Nietzsche em suas experimentações reflexivas. Bem compreender a sua filosofia é por isso já compreendermos como compreende o filósofo a si mesmo, de modo a compreendermos o modo próprio de sua compreensibilidade. Não é uma confissão involuntária do autor, é uma deliberação ponderada do filósofo, referente ao que nos diz Evaldo Sampaio: “Afim, se há diferentes maneiras de se compreender uma obra, há apenas uma maneira pela qual seu autor a compreendeu. Inclusive, por ‘autor’ não designo sequer a pessoa que escreveu o texto, mas um índice ou componente textual latente ou manifesto no que foi escrito, recuperável por marcas linguísticas diversas. Quando assinalo aqui a autocompreensão do autor, tenho em mente não a sua intenção psicológica e sim a sua intenção

retrospectiva, para com isso nos narrar o “vir a ser ‘Nietzsche’ de Nietzsche” (LARROSA, 2009, p. 66). Como nos diz o filósofo: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam*” (EH, Prólogo, 1, p. 15).

É esse Nietzsche filósofo, e não o senhor Nietzsche, a pessoa a que se refere o discurso desse seu processo de autoconsciência, cuja criação de si é propugnada pelo trabalho de inversão da compreensibilidade moderna. Como nos diz o filósofo: “A ‘obra’ [*Werk*], a do artista, do filósofo, só ela inventa quem a criou, quem a teria criado” (GB/BM, IX, 269, p. 167). De modo que a reflexibilidade do discurso de *Ecce homo* é bem compreendida quando passamos a interpretá-lo como uma narrativa autogenealógica de como o filósofo se tornou o que é (cf. STEGMAIER, 2011, Nota 40, p. 227-8)¹⁵. Nessa genealogia do *Selbst*, lemos a tentativa de descrição das circunstâncias das transformações sofridas por Nietzsche pelas vivências de suas experiências autorreflexivas, enquanto pano de fundo existencial do desenvolvimento progressivo da articulação conceitual de sua filosofia. Isso enaltece a sua sabedoria com o primado da razão prática pela forma com que trata a razão teórica, de modo a compreendermos o discurso nietzschiano como meio privilegiado da evolução espiritual do *Selbst*. Assim os seus conceitos vão justificar o cultivo do *Selbst*, que desperto tende à ganhar consciência com a potencialização de suas forças vitais, por uma compreensibilidade reflexiva que institui a sua própria “verdade” para a configuração cultural de suas condições existenciais. Isso possibilita, ao filósofo, a interpretação do valor positivo dos valores morais valorados pelo *Selbst*, cujas vivências são feitas experiências à interpretação de suas necessidades autênticas, em detrimento das necessidades aparentes criadas culturalmente pela moral dos costumes da civilização moderna.

Como autogenealogia, a narrativa de *Ecce homo* apresenta-nos a reflexão autocrítica de Nietzsche como um processo de tomada de consciência do *Selbst*, que interliga a sua evolução espiritual com o desenvolvimento progressivo de seus conceitos pela

filosófica. Com isso não desconsidero que a obra exigiu um ente psicológico como preposto, apenas que este não pertence ao plano de conteúdo da obra, que o sentido – sobretudo filosófico – está num âmbito distinto da intenção psicológica ou da reconstituição histórica” (2013, p. 29).

15 Consideramos bastante instrutivo associar ao *Selbst* filosófico de Nietzsche o conceito de *Erlebnis* [vivência]. A copresença de ambos no instante da autointerpretação nos permite ver como é possível ao filósofo conquistar a consciência do valor positivo dos próprios valores valorados pelo *Selbst*. *Erlebnis* é o ponto crítico da vida a partir do qual Nietzsche reflete sobre si mesmo em suas condições existenciais, e com o qual podemos bem compreender o que comunica o discurso de suas obras. Por essa via, Jorge L. Viesenteiner a chama de “crítica da razão das suas condições de vida”: “*Erlebnis* representa um conceito que se origina a partir do solo da travessia espiritual experimentada por Nietzsche, que por sua vez forma mais ou menos o substrato existencial dos seus textos. [...] Enfatize-se, pois, que não consideramos a noção de *Erlebnis* como sinônimo de autobiografia, ou seja, um conceito que meramente narra o ‘sr. Nietzsche’ e suas andanças: *Erlebnis* não é narrativa ou descrição de si mesmo, e antes de ser uma autobiografia, trata-se de uma **auto-genealogia** [*sic*]” (2010b, p. 331).

compreensibilidade reflexiva do discurso de suas obras. Desse modo, poderemos extrair o núcleo da incompreensão da compreensibilidade da filosofia nietzschiana, ao mesmo tempo que compreender a significância da valoração positiva da vida autoafirmativa do filósofo, com a autorreferência do *Selbst*. Devido ao seu *pathos* afirmativo implícito na escrita de *Ecce homo*, alguns intérpretes consideraram a megalomania de seu discurso como fruto de delírio ou da loucura, e julgaram que ela anunciava a chegada do colapso mental que acometeu F. W. Nietzsche em Turim, no dia 3 de janeiro de 1889. Portanto a esses, a obra não teria nenhuma validade filológica que requeresse alguma atenção cuidadosa por parte dos leitores¹⁶. Não obstante a outros tantos, o conteúdo filosófico de seu discurso é compatível com o das obras anteriores, inclusive por reforçar a recorrência e a reciprocidade de seus principais conceitos com estrita economia e domínio estilístico, por estarem relacionados à transvaloração de todos os valores como o seu derradeiro ato pessoal¹⁷.

16 Quando mirada em seu conjunto, a obra inteira de Nietzsche parece estar envolta em algo inaudito e excêntrico que beira à loucura, mas apenas por tentar levar a razão até os limites da razão. Todavia, *Ecce homo* exerce uma aura singular nessa atmosfera extemporânea por vários motivos, dentre eles: a) a temática central, com a qual encerra o livro “Dioniso contra o Crucificado”, como fruto da loucura; b) daí segue a exaltação megalomaniaca de suas obras e de si mesmo; c) a sobrestimação orgulhosa de suas capacidades de influenciar o transcurso da história; d) as missivas desvairadas contra aqueles que o antagonizavam como resultante de seu delírio, etc.. O biógrafo Daniel Halévy é um desses que sugere ler a obra *Ecce homo* segundo o delírio de seu autor. Para ele, o leitor não precisa admirar-se diante de suas letras, pois são enlouquecidas demais para serem verdade. Antes de ser o coroamento vitorioso daquele que se autossupera com a sua própria transvaloração de si, *Ecce homo* é a prova cabal da derrota de morte daquele bom homem que será devorado pelas chamas do inferno; como ele nos diz: “Nietzsche é um filho perdido da estirpe dos santos. O século XIX, disse Chesterton, está cheio de ideias cristãs enlouquecidas. Há disso em Nietzsche; Anticristo fiel ao Cristo, tem o direito de levar na frente o escrito da Paixão: *Ecce homo*” (1968, p. 386). Outro biógrafo que segue essa linha é Curt P. Janz. Apesar do reconhecimento da legitimidade da filosofia de Nietzsche, vai pensar que *Ecce homo* possui “testemunhos inexatos, até desorientadores às vezes”, e atribui ao desvario mental do filósofo “essa fascinação que exerce toda a sua filosofia na história da filosofia, que o coloca próximo do fim heroico-trágico de Sócrates, daquele Sócrates cujo rival (igual, quando menos) quisera ser. Porém, em Nietzsche, não se trata só do final. Toda a sua existência foi um martírio” (1985, p. 532).

17 Apesar do fim monumental de Nietzsche com o seu colapso mental, não é uma opinião unânime dos biógrafos a desqualificação de seus últimos escritos, principalmente *Ecce homo*. R. J. Hollingdale é um destes que pontua que “as obras de 1888 representam a vitória final de Nietzsche sobre a língua alemã: a notória concisão dessas últimas obras é efeito de absoluto controle sobre os meios de expressão” (2015, p. 229). No que tange especificamente a obra *Ecce homo*, ele nos apresenta quatro características que a destaca, a saber: a) o filósofo não se distanciou de suas ideias, ao contrário, reforçou-as; b) a capacidade de organização também não diminui, antes torna-se mais aguda; c) o domínio e concisão do estilo linguístico; d) a auto-apoteose de *Ecce homo* que permite ao filósofo explorar ao máximo a capacidade de eloquência da linguagem. A respeito disso, sua palavra final: “*Ecce homo* não revela nenhum sinal de desequilíbrio. Não há qualquer degeneração intelectual: sua mente continua aguçada como sempre e, acima de tudo, não há declínio no controle estilístico da linguagem. [...] Muitos trechos constituem a expressão máxima da riqueza combinada à economia” (*ibidem*, p. 247). Também o consagrado tradutor brasileiro Paulo César de Souza expõe a loucura manifesta nos “excessos”, “na desinibição e na imodéstia sem freios, observadas já nos títulos dos capítulos”. Contudo, cita uma reunião em 1908 da Sociedade Psicanalítica de Viena, ocasião do tema *Ecce homo* de Nietzsche, não por suas ideias, pois posto como um “caso” em que Sigmund Freud considera que “o livro não poderia ser desconsiderado como produto de insânia, porque nele se preservava o domínio da forma. Disse que ninguém havia antes alcançado, e dificilmente alguém tornaria a alcançar, o grau de introspecção alcançado por Nietzsche” (Posfácio, *Ecce homo*, p. 123). Já o biógrafo Rüdiger

Também interpretamos *Ecce homo* não como delírio ou loucura. E sim, como fruto da inversão da compreensibilidade moderna decorrente das experiências autorreflexivas de Nietzsche, no que tange à sua autorreferência do *Selbst* como expressão da vida autoafirmativa que evolui espiritualmente por meio da consciência da valoração positiva de seus valores morais. Então, concebemos a sua narrativa autogenealógica para a compreensão da flexibilidade do discurso dessas suas experiências, pela comunicação de seu exercício autocrítico de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, que nos é narrado esotericamente para nos conduzir na caminhada de realização de sua tarefa filosófica. Diante disso, podemos justificar que a prática filosófica de Nietzsche é o cumprimento da tarefa do filósofo na criação de novos valores, com a compreensão de que a autossupressão moral da compreensibilidade moderna é realizada durante o desenvolvimento progressivo de seus conceitos ao longo do discurso de seu *corpus* filosófico, como meio da autossuperação espiritual com a qual Nietzsche se torna o filósofo que é. Ao fim, percebemos não só a autorreferência nietzschiana à evolução da vida autoafirmativa de seu *Selbst*, como também passamos a conhecer a sua caminhada pela inferência retrospectiva e *a posteriori* de uma só diretriz interpretativa à boa compreensão de sua filosofia: a transvaloração de todos os valores.

Com a transvaloração de todos os valores, então, podemos afirmar que Nietzsche formula a sua sabedoria para ser a prática filosófica de transformação da vida, devido à exigência de um *modus vivendi* orientado metodologicamente pelo exercício reflexivo de autocrítica inerente às experiências de pensamento de seu discurso¹⁸. Por isto nos é estratégico *Ecce homo*, por registrar o *methodos* [do grego μέθοδος] de Nietzsche na “abordagem” de suas obras, quando comprovamos o seu “caminho” em direção à sabedoria traçado por um discurso autoconsciente da relação entre interpretação e valor nos apresentarmos a sua filosofia pela unificação vida e pensamento, através do direcionamento e da regulação de seu *Selbst* a

Safranski também considera que as últimas obras Nietzsche não desenvolvem mais novas ideias, cujo pensamento central é “a vontade de poder na dupla versão”, de crítica da moral ressentida e elogio da vida dionisiaca. Ainda que não fale em consideração de *Ecce homo* não ser descreditado por seus contemporâneos, destaca-se a sua consideração acerca do aumento da autorreferência como a questão mais rica do filósofo: “Aqui há poucas surpresas; tanto mais fascinante é observar como Nietzsche, o criador de sua *segunda natureza*, aos poucos se torna um com sua criatura. [...] Durante os dias eufóricos do último outono em Turim, em 1888, valia para ele o inaudito disso: que ele tirara todas as consequências, mesmo as mais remotas, da descoberta de que Deus está morto” (2001, p. 280-1).

18 Um modo bastante criativo de interpretarmos esse exercício autorreflexivo do discurso nietzschiano é pensarmos na resultante da vida como obra de arte (DIAS, 2011), como literatura (NEHAMAS, 2002), como texto (WOTLING, 2013) ou como escritura palimpsesta (FOUCAULT, 1999). Que com nossa compreensão metodológica da tarefa de transvaloração de todos os valores encontramos um discurso que se torna autoconsciente ao longo do *corpus* nietzschiano, com a ressalva da figura do filósofo escritor como *medium* entre vida e pensamento, cujas obras espelham o grau de sua autoconsciência.

evoluir espiritualmente em conformidade com a articulação conceitual do desenvolvimento de suas obras. Assim compreendida a reflexibilidade do discurso de *Ecce homo*, referente e autorreferido à vida autoafirmativa do *Selbst* nietzschiano, o leitor é impelido a vivenciar as mesmas experiências da prática filosófica de Nietzsche. Ao caminhar junto do filósofo, pela reflexão autocrítica de seu discurso, o bom leitor tende a refletir sobre o próprio *Selbst* por meio da compreensão da sabedoria nietzschiana da vida, e com isso é conduzido na experimentação da inversão de sua compreensibilidade moderna. Por consequência, o leitor é encaminhado na transvaloração do valor negativo dos valores morais cristãos constituintes de sua consciência gregária, pelo despojamento moral de suas ilusões, que passa a contemplar a própria vida através da valoração positiva de seus valores morais.

Todavia o discurso de Nietzsche, por já ser uma interpretação de seu *Selbst*, elenca o seu leitor por uma interpretação prévia de sua personalidade segundo o conhecimento da vida autonegativa que valora através dele em relação ao valor negativo dos valores morais da modernidade. O leitor torna-se uma semiótica da compreensibilidade reflexiva de seu discurso. Por isso, bem ou mal compreender a filosofia nietzschiana é a forma de Nietzsche selecionar o seu leitor distinguindo-o por um quesito de afinidade e conexão com o *pathos* afirmativo de seu *Selbst*. Uma dimensão outra que vai além da clareza e evidência argumentativas, porque se pauta nos ensinamentos de suas doutrinas que são bem compreendidas pela reflexibilidade das experiências dos exercícios autocríticos de seu discurso para o cultivo da vida autoafirmativa. Isso nos permite dizer que o caminho da sabedoria do filósofo fomenta a evolução espiritual do *Selbst* de seu leitor, que ao assimilá-la liberta-o a caminho de sua própria sabedoria. É com base nisso que o bom leitor também pode alcançar a independência de poder criar a si mesmo pela consciência de sua individualidade, e com isso configurar a sua própria compreensibilidade do mundo. Mas para tanto, tem de permitir encontrar-se em autocontradição existencial com o seu tempo, e banir tudo o que até então acreditou ser verdadeiro, para bastar-se no conhecimento que referencia esteticamente a aparência da realidade de sua existência individual e única.

Nietzsche: Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou (EH, Prólogo, 3, p. 16).

2.2 A experiência reflexiva do discurso de Nietzsche: o valor positivo e o valor negativo da vida em autocontradição

Ao considerarmos as implicações das significações possíveis da transvaloração de todos os valores, percebemos o *locus* da prática de sua tarefa em sua formulação metodológica. Assim, ao lermos Nietzsche considerar a sua crítica do valor negativo dos valores morais cristãos relativa à interpretação que faz com os conceitos de seu discurso, observamos a evolução espiritual do *Selbst* referir-se a um processo de autoconscientização da vida autoafirmativa condizente com o movimento de autossuperação espiritual do filósofo. O *pathos* afirmativo de seu *Selbst* é o impulso vital que origina a reflexão autocrítica do seu trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, que é caracterizado pelo movimento de autossupressão moral da compreensibilidade moderna. Por isso é possível resumirmos essa caminhada do *Selbst* nietzschiano por uma necessidade lógica proveniente da efetivação das forças vitais com o auxílio da tradicional matriz Positivo-Negativo, em que o Positivo afirma antes o que era negado inicialmente pelo Negativo, que por sua vez passa a ser negado para a autoafirmação positiva. Não há conciliação na mediação dessa contradição negativa do Positivo em sua negação do Negativo, senão conflito, apropriação e síntese *ad infinitum* em níveis superiores de domínio da ação reflexiva, compreensão e consciência.

O Positivo, para Nietzsche, jamais pode ser confundido com um mero ato de negação do outro, como se fosse uma negação determinada que lhe acrescenta uma simples afirmação particular sobre si. É autoafirmação de si mesmo desde o princípio, que suprime o seu outro de si apenas para superar o estado contingente da consciência de sua condição inicial. Sua negação da negação é uma afirmação determinada, que não nega o seu contrário para afirmar-se posteriormente, mas que antes afirma a si mesmo para negar o seu outro. O Positivo coloca-se diante de um espelho para refletir uma imagem negativa sua, entendida como um “não-Si-mesmo” [*Nicht-Selbst*]. Nesse caso, o Positivo irrompe contra o Negativo que lhe suprime para expandir-se no domínio sobre a sua própria expoenciação de força, potência e poder. No pensamento, essa oposição originária da matriz Positivo-Negativo é decidida sempre como uma autocontradição existencial, porque baseada na atividade vital da efetividade do *pathos* afirmativo do *Selbst*, de modo que o Negativo nada mais que é efeito do Positivo que vem a se afirmar indefinidamente pela autoconsciência.

Essa compreensão lógica do Positivo comprova mais que uma categoria abstrata do entendimento, pois demarca a compreensão reflexiva da existência da vida autoafirmativa

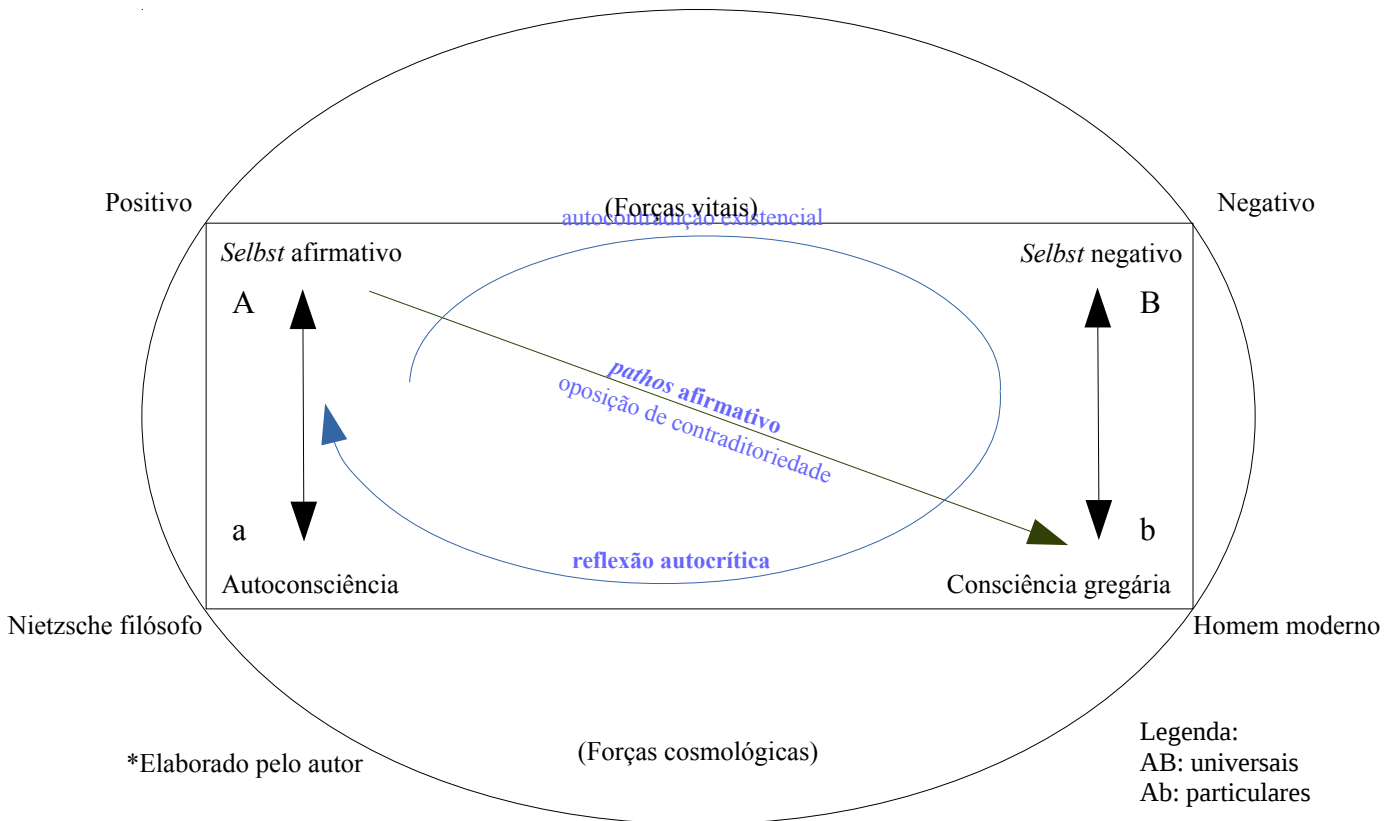
in acto. Sua vivência inicia-se com o despertar do *Selbst*, a partir do *pathos* afirmativo de suas forças vitais, quando tensiona uma inflexão autocrítica no homem que se volta contra a perspectiva gregária de sua “consciência moral” [*Gewissen*]. Gera-se a autocontradição existencial por um conflito com a personalidade de seu Eu constituído, que é enfrentado reflexivamente na compreensibilidade moderna de suas representações morais adquiridas culturalmente em seu modo de vida por meio das crenças, conceitos e ideais de sua visão de mundo. Nesse momento, que chamamos de disruptivo-negativo, não há uma relação de contrariedade, senão que uma oposição de contraditórios, em que o *Selbst* nietzschiano nega a consciência gregária que lhe suprime para compreender-se bastardo de seu tempo. A herança negativa dos valores morais cristãos deixa de obstar a atividade axiológica do *pathos* afirmativo de suas forças vitais, sendo a crise de que sofre nesse autodilaceramento existencial a convalescença necessária que tensiona a caminhada da evolução espiritual de seu *Selbst*. As necessidades e desejos comuns à personalidade de seus contemporâneos mostram-se aparências impróprias de sua individualidade que é nivelada pela generalização da vida autonegativa. Na narrativa desse conflito entre quem se é, que vai deixando de ser, e o que vem a ser, o leitor é imputado a viver em sua individualidade a sua própria autocontradição existencial.

O Positivo advém do *pathos* afirmativo, que impulsiona a autossupressão moral da consciência gregária como estímulo da atividade axiológica oriunda da efetivação positiva das forças do *Selbst*, que inverte a efetivação negativa das forças vitais que valoram os valores morais cristãos. É o momento sintético-afirmativo de autoafirmação da vida, que quebra o espelho personalístico da representação egoica do Eu por um movimento de autodeterminação do *Selbst*, que se liberta espiritualmente quando o indivíduo passa a compreender a realidade metafórica de suas condições existenciais. Isso se dá por meio das experiências reflexivas com as quais o filósofo interpreta os valores valorados positivamente nas vivências de seu *Selbst*, que ganha consciência de suas necessidades conforme à síntese de seus gostos em uma segunda personalidade. Como expressão de efeito desse processo de autoconsciência, o *Selbst* individualiza-se como a força motriz que vetoriza as demais configurando-as retroativamente por uma organização hierárquica das forças vitais do homem, cujos valores valorados compõem uma moral que se sabe semiótica de suas necessidades fisiológicas, às quais o filósofo estabelece uma dietética e uma terapêutica com o seu discurso.

O lema nietzschiano “tornar-se o que se é” (ver Nota 12) é advogado por sua nova “consciência moral” [*Gewissen*] (FW/GC, III, 270), e refere-se ao *Selbst* que se afirma

inocentemente através da individualidade do homem perante ao mundo como uma questão de autoconsciência da própria vida relacionada ao cosmos. Mas por estar inserido em uma civilização histórico-cultural, o *Selbst* cultivado é a própria vida autoafirmativa que se realiza através do filósofo pela criação de uma moral, cujo valor supremo é a “verdade” despojada de sua concretude tácita por ser consciente de ser função reguladora de suas forças vitais. A transformação da vida, por isso, gira em torno desse saber que sabe que a “verdade” da realidade do mundo no qual vive é uma ficção conceitual, com a qual Nietzsche escreve o seu discurso como dietética das necessidades fisiológicas do *Selbst*, tomando-lhe como ação terapêutica de intensificação das forças vitais com a configuração cultural do *optimum* de suas condições existenciais. A Figura 1, a seguir, esquematiza a sabedoria de Nietzsche pela tarefa de transvaloração de todos os valores como uma prática orientada pela compreensibilidade reflexiva de seu discurso, para a superação de sua autocontradição existencial narrada autogeneologicamente para servir de exercício espiritual ao seu leitor. Esboça a própria vida autoafirmativa considerada por Nietzsche como vivência e aprendizado, experiência e conhecimento.

Figura 1. A tarefa de transvaloração de todos os valores formulada como prática filosófica



Sob o signo do Positivo, o *Selbst* nietzschiano evolui necessariamente segundo a efetivação de suas forças vitais cultivadas pela prática do trabalho de inversão da tarefa de transvaloração de todos os valores, cuja compreensão metodológica nos dá a fórmula para o saber de como o homem pode tornar-se o que se é. A implicação disso é a autocontradição com o Negativo que reprime e anula a própria individualidade do *Selbst*, representando-a na consciência gregária que o moraliza sob um ideal de verdade que insinua um Eu real subjacente às ações humanas. Esse Eu é creditado como um sujeito racional, cuja intencionalidade é tida como “causa” [do grego *αἰτία*; transl. *aitía*] de suas ações. Porém, para Nietzsche, não há um Eu a se conhecer como na indicação do *Nosce te ipsum* socrático-platônico, nem uma verdade a ser dita por um entendimento abstrato do *Sapere Aude* kantiano-iluminista. Pois tais representações de Eu e de verdade pautam-se na crença em uma realidade metafísica, a partir da qual os homens modernos põem-se como iguais pela metacompreensibilidade de uma comunidade, com o único “fim” [do grego *τέλος*; transl. *telos*] de caminharem em direção à realização da Razão universal do Ser, ou do *Logos* divino. Uma crença enraizada nos primórdios da formação cultural do processo civilizatório, e arraigada pela interpretação moral do cristianismo sobre a existência, cujos valores morais afirmam como verdadeira uma vida supra-terrena através do Negativo da vida de autonegação, que por consequência se recusa a aceitar a capacidade poética e polimorfa da natureza humana. Por isso o *Selbst* é contemplado originalmente por Nietzsche como a força motriz da vida autoafirmativa, que individualiza o homem em si mesmo conectado com o cosmos para além do maniqueísmo da moral cristã do bem e do mal. O *Selbst* rompe com a pretensão racional da perspectiva gregária do homem feito à imagem e semelhança do Deus cristão, para autoafirmar-se inocente na criação de si mesmo em sua própria realidade.

Portanto, a evolução espiritual do *Selbst* mostra-nos que a prática da tarefa de transvaloração de todos os valores engendra naturalmente uma transformação da vida a ocorrer por uma transfiguração das forças vitais do homem¹⁹. A compreensibilidade disso é-

19 Esse processo de transfiguração do homem é emblemático no texto “Das 3 metamorfoses” de *Assim falou Zaratustra*. Vejamos como esse processo é regulado pela compreensão metodológica da tarefa de transvaloração de todos os valores. Com 3 (três) figuras metafóricas Nietzsche descreve os estágios de sua transformação espiritual: O camelo é o animal de carga dos desertos, o símbolo do amor próprio e da resistência de suportar quem se é. O leão quer ser o senhor do deserto, mas para isso precisa enfrentar o grande dragão que se chama “Não-farás” e em cujas escamas está escrito “Tu-deves”. O leão diz “Eu quero”, pois não se sujeita na luta contra os valores milenares do dragão, cuja força exterior são os mandamentos tradicionais considerados eternos em forma de imperativos morais. Para o homem “criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever”, a fim de “adquirir o direito a novos valores”, é necessário o leão. Agora livre para amar a si mesmo na realização de suas criações, assumindo a si mesmo como seu próprio destino, nos diz Zaratustra: sobre a sua última transfiguração: “Inocente é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”

nos apresentada por Nietzsche em *Ecce homo*, por valorar positivamente a existência ao dar um sentido pessoal às próprias crenças e ideais. Mas a sua compreensão é-nos afirmada já em *A gaia ciência*, quando nos diz que “precisamente esta arte da transfiguração é filosofia” [*diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie*] (FW/GC, Prólogo, 3, p. 12). Por isso, o seu discurso só pode nos ser entendido como o meio privilegiado no qual o filósofo pode agir sobre si mesmo através da interpretação de suas experiência reflexivas, com a tomada de consciência da valoração positiva dos valores morais que cultivam as forças vitais do próprio *Selbst*, por uma terapêutica de potencialização que organiza uma dietética para as suas necessidades fisiopsicológicas. A consciência dessa flexibilidade discursiva de Nietzsche progride junto ao desenvolvimento progressivo de seus conceitos por um movimento de autossupressão moral obra após obra, cuja flexibilidade propicia a autossuperação espiritual do *Selbst*, quando finalmente cancela a compreensibilidade moderna com a superação da tradição metafísica e dogmática do pensamento filosófico e científico.

2.2.1 O discurso como terapêutica e dietética do Selbst: a atividade e a reatividade das forças vitais

Apesar da incompreensão geral de sua filosofia, e talvez exatamente por isso, Nietzsche vivencia a experiência reflexiva de sua tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos na modernidade de tal modo que a compreende metodologicamente como a “fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade”. Tanto que a coesão e coerência conceitual de seu discurso ao longo de suas obras proporcionam-nos entendê-lo pela unificação vida e pensamento em sua prática filosófica. Desse modo, é-nos presumível que a transvaloração de todos os valores seja levada a público com um sentido definido para a sua formulação como o ponto culminante da autoconsciência do filósofo. Averiguamos isso com o termo alemão “*Umwertung aller Werthe*” já trazer implícito a sua compreensão metodológica concentrada na carga descritiva de sua nomeação. Traduzido comumente em português brasileiro por “transvaloração de todos os valores”²⁰, o conceito é formado pelo

(ZA, Das 3 metamorfoses, p. 28-9). Para mais, ver Nota 17.

20 A palavra portuguesa “transvaloração” acarreta uma discussão terminológica em relação ao seu sentido filosófico. As traduções brasileiras mais recentes de Paulo César de Souza, no entanto, têm apresentado uma outra terminologia para a tradução de *Umwertung der Werte*, “tresvaloração dos valores”. Ele justifica-se: “Segundo o Aurélio [conceituado dicionário do português brasileiro], *três* é uma variante de *trans*, que transmite ideia de ‘movimento para além ou através de’. No entanto, *tres*, além de mais sóbrio, pode sugerir mais, como nas palavras *tresler*, *tresvariar*” (EH, Notas, Nota 5, p. 110-1). Não obstante, o tradutor da coleção “Os Pensadores”, Rubens Rodrigues Torres Filho, vai utilizar “transvaloração de todos os valores”, conforme pode ser verificado no volume II de 1991 (GM, III, 27, p. 103; A, 61, p. 140; e EH, Por que sou

prefixo *Um-*, preposição que indica uma mudança ativa para além de, em volta de, inversão ou movimento circular; pelo radical *-Wert-*, substantivo que significa valor e compõe a raiz do verbo *Werten* que designa a ação de avaliar, estimar ou valorar; e pelo sufixo *-ung* que reforça a ação do movimento de que sofre o radical da palavra. Então, etimologicamente a palavra *trans/valor/ação* tem este único sentido: a ação de ir além-ultrapassar-inverter/a valoração que determina o valor/de todos os valores valorados. E filologicamente, ela significa a ação reflexiva que inverte o valor dos valores morais correntes.

Como derivação nominal do próprio sentido de transvaloração de todos os valores Nietzsche discerne o antagonismo entre dois tipos de valor, com o qual a sua ação reflexiva opera uma inversão crítica que anula a valoração de um para a vingência da valoração de outro considerado de mais alto valor. De modo que o filósofo só atinge a autoconsciência de sua tarefa filosófica quando conceitua devidamente a noção de valor em relação à vida. Isso nos confirma Scarlett Marton: “Ela [a noção de valor] põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores” (1990, p. 72). Para acessarmos à semântica do conceito de valor precisamos compreendê-lo também como semiótica da vida, e é Fernando Barros que nos fala desse seu duplo aspecto: “Por um lado, o valor constitui a referência a partir da qual a avaliação é feita e, por outro, ele mesmo é introduzido por uma determinada avaliação” (2002, p. 16). Assim compreendemos a semântica do conceito “valor” [*Wert*] como expressão da atividade axiológica das forças vitais em efetivação, por meio da qual o valor é interpretado com base na valoração da vida de autoafirmação ou de autonegação, de modo a possuir respectivamente uma “qualificação” fisiológica de primeira ou de segunda ordem. É para essa qualidade do “valor” que aos valores morais a semiótica atribui “valores biológicos” [*biologischen Werthe*], ie., o valor dos valores possui um critério fisiológico referente à vida que os valora e conforme o movimento da efetivação de suas forças vitais, de “atividade” [*Aktivität*] ao movimento do Positivo e de “reatividade” [*Reaktivität*] ao movimento do Negativo. Portanto, o conceito de transvaloração de todos os valores significa a ação reflexiva que transforma a vida e transfigura o *Selbst* pela inversão do valor fisiológico de segunda ordem dos valores morais valorados negativamente pela vida de autonegação, a fim de anular a reatividade de suas forças vitais com a

tão sábio, 1, p. 150, e Por que escrevo tão bons livros, 1, p. 155). De mesmo modo o Dicionário Nietzsche (GEN), no verbete elaborado por Luís Rubira, o termo aparece “transvaloração de todos os valores” (2016, p. 399), assim como o é em sua pesquisa de doutoramento, que cita: “Entre os intérpretes brasileiros Scarlett Marton, Oswaldo Giacoia, Roberto Machado optam pelo termo transvaloração” (2008a, Nota 357, p. 161).

potencialização da atividade das forças da vida autoafirmativa que valora positivamente valores morais, cujo valor fisiológico é de primeira ordem.

Esse saber que nos possibilita diferenciar a semântica e a semiótica do valor deve-se à análise histórico-cultural do procedimento genealógico de análise da moral. De modo que a obra que publiciza a transvaloração de todos os valores, *Além do bem e do mal*, encontra-se na complementaridade de um desenvolvimento conceitual com a obra seguinte, *A genealogia da moral*. Nesta, o filósofo nos fala da efetivação das forças vitais em alusão ao ressentimento na origem dos afetos do homem moral, que acredita na igualdade ideal entre os homens na comunidade e que por isso desperta em si o ódio, a inveja, o rancor, a vingança em relação aos indivíduos incompreendidos que por ele são julgados. Isso, segundo o filósofo, “quando se trata de um outro grupo de afetos que são, me parece, de valor biológico bem mais elevado que os *reativos*, e portanto mereceriam ser *cientificamente* avaliados e muito estimados: os afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio [*Herrschaft*], a sede de posse [*Habsucht*], e outros assim” (GM, II, 11, p. 58). É com base na preservação desse homem gregário que vai nos dizer que, “sob a influência dessa idiosincrasia, colocou-se em primeiro plano a ‘adaptação’, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade” (*ibidem*, 12, p. 62). Mas para discorrer sobre essa perspectiva gregária da comunidade ideal que busca se conservar às custas dos indivíduos mais sagazes, o filósofo recorre à sua genealogia pela história cultural: “Afinal, consultemos a história [*Geschichte*]: a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência do direito? À esfera dos homens reativos [*reaktiven Menschen*], talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos” (*ibidem*, 11, p. 58-9). E ainda é mais enfático: “O último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo [*reaktiven Gefühls*]” (*ibidem*). De sorte que, para isso, o filósofo já deve ter em mãos o saber que concebe a vida que designa esse “homem ativo”, quando nos fala em relação à ideia de justiça:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter (*ibidem*, p. 59-60).

Não que Nietzsche seja um terrorista por problematizar a justiça e o direito. Neutro em sua probidade intelectual, ele simplesmente prossegue na análise genealógica das forças vitais vigentes em relação à vida autoafirmativa. O que ele não quer é “sacralizar a

vingança sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido – e depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*” (*ibidem*, p. 57). Por isso a justiça e o direito, sob a perspectiva gregária, tornaram-se instrumentos de moralização do homem, “cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder [*grössere Macht-Einheiten zu schaffen*]” (*ibidem*, p. 60). Mas, da perspectiva da vida, nos diz o filósofo que o direito e a justiça não passam de meio promissor para as interpretações morais da vida que vive no homem: “Não existem fenômenos morais [*moralischen Phänomene*], apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (GB/BM, IV, 108, p. 66). E chega a ser ainda mais enfático quanto à essa interpretação corrente ser inconsciente de suas valorações morais, porque presumida exclusivamente intencional e racional: “*Não existem absolutamente fatos morais* [*moralischen Thatsachen*]. [...] Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação” (GD/CI, VII, 1, p. 49).

Desse modo, a tarefa filosófica de Nietzsche transvalorar o valor negativo dos valores morais dessa perspectiva gregária, que obnubila o acesso à compreensibilidade reflexiva ao homem moderno, resulta na compreensão metafórica da realidade que é referenciada com base na “essência da vida” [*Wesen des Lebens*], em que “a vontade de vida aparece ativa e conformadora [*der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint*]” (GM, II, 12, p. 62). O florescimento da vida fisiologicamente superior está na potencialização do *pathos* do *Selbst*. Por isso referimos a tarefa de transvaloração de todos os valores à criação de novos valores morais que configuram culturalmente uma terapêutica de crescimento das forças vitais, correlacionada com uma dietética das necessidades fisiológicas do *Selbst*²¹. Essa prática filosófica, portanto, faz jus à arte de transformação da vida e transfiguração do *Selbst*, o que

21 Nietzsche não utiliza o termo *Therapie*, mas se serve da semântica desde a época de sua juventude. Encontramos suas derivações no exemplo dos Frag. póst. 19 [33] verão de 1872-começo de 1873 “Minha tarefa: compreender o nexa íntimo e a necessidade de toda verdadeira cultura. O meio de proteção e cura, sua relação com o gênio do povo”; Frag. póst. 29 [161] verão-outono de 1873 “Capítulo sobre vida e história. O que diz a ciência: *laissez faire*. Falta a práxis apropriada, a arte de curar”; Frag. póst. 15 [21] primavera de 1888 “A arte de cura do futuro”. As referências nas obras publicadas multiplicam-se. O filósofo é, enquanto tal, um médico filosófico para si mesmo e para a humanidade. Ele persegue “o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade” (FW/GC, Prólogo, 2, p. 12). Mas nisso: “O filósofo tem dois lados: um ele se volta para as pessoas, outro que não vemos, aí ele é um filósofo para si mesmo. Devemos primeiro considerar a relação do filósofo com outras pessoas. Resultado para o nosso tempo: nada sai dessa relação. Eu quero saber porque? Eles não são filósofos para si mesmos. ‘Médico, ajude a si mesmo!’ Temos que exortá-los” (Frag. póst. 29 [213] verão-outono de 1873). É no sentido esotérico da transvaloração de todos os valores, correspondente à concepção nietzschiana de filosofia como uma arte de transfiguração do *Selbst*, que aludimos a Paul van Tongeren por ele discutir alguns *best-sellers* que vislumbram uma espécie de dandismo da arte de viver a partir da filosofia nietzschiana: “Não se trata de uma filosofia *da* arte de viver (como propõem os autores nos quais eu me referia no início do texto), mas de uma filosofia *como* modo de vida, como diria Pierre Hadot” (2017, p. 320).

nos permite associar o lema “tornar-se o que se é” do discurso nietzschiano a um “cultivo de si” [*Selbstzucht*]. O filósofo comunica a prática desse seu saber por um processo de criação, disciplinamento e aprimoramento do *Selbst*, pela reorganização hierárquica de suas forças vitais. Um “cuidado de si” [*Selbstigkeit*], com o qual Nietzsche promove o seu discurso como uma terapêutica cuja dietética também vai potencializar o *pathos* afirmativo do *Selbst* de seus bons leitores.

Certo que com isso os principais conceitos de sua filosofia nos informam algo em relação à interpretação da existência, mas, com o seu efeito liberador da moral, o filósofo termina por ensinar ao leitor a perspectiva fisiológica da vida inerente aos valores morais valorados pelo *Selbst* através das experiências reflexivas descritas em suas obras. O discurso nietzschiano repercute no agir consciente do filósofo sobre a realidade metafórica do *Selbst*. Por consequência, as suas obras compõem o refletir sobre as necessidades fisiológicas de sua vida autoafirmativa em relação à vida autonegativa dos leitores que vivem a civilização moderna, em que a humanidade é diagnosticada em condição doentia de esgotamento da vida. Não só porque os supremos juízos de valor morais da modernidade escondem “máscaras da constituição física” (FW/GC, Prólogo, 2), mas também porque, e principalmente, os valores morais que dominam a humanidade são estimados por “juízos de esgotados” (Frag. póst. 15 [13] primavera de 1888).

A vida de autonegação da humanidade moderna, portanto, vive nela por meio da *décadence* fisiológica. O termo francês *décadence* [decadência] aparece pela primeira vez no Fragmento póstumo 16 [5] outono de 1883, intitulado A profunda esterilidade do séc. XIX: “Eu não tenho encontrado ninguém que realmente tenha trazido um novo ideal. [...] Um tipo mais forte [*stärkerer Typus*] em que nossas forças estão vinculadas sinteticamente. Aparentemente tudo é *décadence*. Deve-se orientar essa depressão [*Zu-Grunde-gehen*] de maneira tal que o mais forte [*Stärksten*] entre em uma nova forma de existência [*Existenzform*]”. A *décadence* é sempre fisiológica, porque se refere à desagregação dos impulsos e instintos do corpo humano, que por seu turno é relativa ao esgotamento das forças vitais com que enfraquece a atividade positiva da força motriz do *Selbst*, apresentando-se estéril, fraco e doente. Segundo o *Dicionário Nietzsche*, significa “não um estado, mas um processo mórbido. Ela é o processo de esgotamento ou de degeneração de toda organização potente e hierarquizada, já que esta não pode durar indefinidamente” (2016, p. 179). Com isso, aludimos à *décadence* a reatividade axiológica das forças negativas do *Selbst* degenerado da humanidade, para nos remetermos à atividade axiológica das forças positivas do *Selbst*

saudável de Nietzsche, que se insinua como o “médico filosófico” [*ein philosophischer Arzt*]. Por saber que “em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (FW/GC, Prólogo, 2, p. 12), o filósofo encontra-se no dever de realizar a tarefa de transvalorar todos os valores morais da humanidade moderna para o cultivo fisiológico das forças de seu leitor por meio de um discurso criado como terapêutica e dietética do *Selbst*.

Com a prática dessa sua sabedoria, Nietzsche coloca-se perante à sua autocontradição existencial como médico e paciente (Carta a Erwin Rohde, meados de julho de 1882). Autodiagnosticando-se “a um só tempo *décadent* e *começo*”, pois filho e bastardo de seu tempo, a compreensibilidade reflexiva do filósofo concentra a sua “verdadeira experiência” [*eigentliche Erfahrung*] no deslocamento de perspectivas. Isso significa que na saúde Nietzsche permite-se olhar pela perspectiva gregária para as suas condições de *décadence*, a fim de conhecer os seus subterfúgios deprimentes para subvertê-los, enquanto na doença autodetermina-se a pensar fisiologicamente conceitos e valores mais sãos, no intuito de restabelecer o ânimo de sua saúde. Essa compreensibilidade reflexiva permite-lhe elaborar o seu perspectivismo, que nos é apresentado por um discurso ambíguo que comporta a terapêutica de sua própria *décadence*, quando para a reabilitação de sua saúde promove uma dietética do *Selbst* junto à execução do trabalho de inversão do valor dos valores morais de sua compreensibilidade moderna. Sobre isso ele nos confirma: “Isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade [*Neutralität*], tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que acaso me distingue. [...] Razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração de todos os valores’” (EH, Por que sou tão sábio, 1, p. 22). Nesse sentido o seu discurso é um exercício de cura espiritual por meio de experiências reflexivas que propiciam a saúde do *Selbst*. É com esse seu perspectivismo que se curou a si mesmo: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*” [*Grunde gesund ist*] (*ibidem*, 2, p. 23). Pois “ser sadio no fundamento” diz da atividade axiológica das forças positivas de seu *Selbst*, que através da efetivação lógica das forças de sua vida autoafirmativa assume a convalescença do estado doentio como um momento crítico que põe à prova a unicidade de sua individualidade verdadeira. A isso o filósofo chama de “grande saúde”, quando se submete a pensar metabolicamente o pensamento sob a pressão da doença; como nos diz Nietzsche:

Nós, homens novos, nós que não temos nome [*Namenlosen*], que somos difíceis de compreender [*Schlechtverständlichen*], precursores de um futuro incerto – nós necessitamos [*wir bedürfen*] de um novo fim [*Zwecke*], de um novo meio [*Mittels*], quero dizer de uma nova saúde, de uma saúde mais vigorosa, mais aguda, mais obstinada, mais intrépida e mais alegre do que foi até agora qualquer saúde (FW/GC, V, 382, p.).

Devido à concentração das forças vitais que tendem a fortalecer o *Selbst*, a grande saúde proporciona a Nietzsche a vitalidade de conhecer pelo experimentalismo tanto quanto a neutralidade de não julgar previamente o seu perspectivismo. Mas ressaltamos, “em vez de limitar-se a examinar seu caso particular, transformou em problema filosófico as questões relativas a seu estado de saúde” (MARTON, 2018b, p. 897). Dessa maneira, o seu discurso é autoconsciente de ser um exercício espiritual de enobrecimento de seu leitor, tanto quanto um exercício de cura espiritual pela terapêutica e dietética do *Selbst*; como nos diz: “Foi durante os anos de minha menor vitalidade [*Vitalität*] que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (EH, Por que sou tão sábio, 2, p. 23). Diante dessa estreita relação entre o seu estado de saúde e a sua maneira de pensar, citamos Scarlett Marton por registrar a íntima relação entre perspectivismo e experimentalismo: “Quem se entrega à tarefa filosófica, buscando criar novos valores, não pode deixar de adotar diferentes perspectivas, não deve furtar-se a fazer experimentos com o pensar” (1990, p. 97). E também por registrar essas experiências de Nietzsche em relação ao conhecimento do valor dos valores morais valorados pelo *Selbst*: “Não hesitamos, pois, em afirmar que de relato dos resultados de experimentos que o autor fez com si mesmo ‘Ecce homo’ se converte de uma só vez em reflexão filosófica que versa sobre problemas axiológicos” (2018b, p. 900). Portanto, reafirmamos que o deslocamento de perspectivas associado com as experiências reflexivas de Nietzsche não só possibilita a reabilitação de sua saúde, como por imbricação de suas convalescenças proporciona o ambiente propício ao trabalho de inversão da perspectiva gregária da compreensibilidade moderna. Isso faz de seu discurso um relato de interpretações das experiências das vivências das pequenas coisas do dia a dia até então desvalorizadas pelos valores morais cristãos, tais como o regime alimentar, o lugar, o clima e os lazeres. Como nos diz Nietzsche: “O *tempo* do metabolismo mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos *pés* do espírito; o próprio ‘espírito’ não passa de uma forma desse metabolismo” (EH, Por sou tão inteligente, 2, p. 36).

Ao fazer experiências com as vivências de sua individualidade, Nietzsche interpreta a reflexibilidade do *Selbst* para o conhecimento do verdadeiro saber sobre a própria

vida. Em última instância, é o *Selbst* desperto que se autorreflete nas perspectivas da reflexão do filósofo na medida em que o seu discurso já o pressupõe quando dele fala. Sobre isso, Nietzsche considera-se “inteligente” ao ponto de dedicar um capítulo de *Ecce homo* para significar o seu relato como um discurso da “casuística do egoísmo” [*Casuistik der Selbstsucht*]²², enquanto o seu lema “tornar-se o que se é” encabeça a “obra prima da arte da preservação de si mesmo – do *egoísmo*” [*das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der Selbstsucht*]. Esse termo *Selbstsucht*, traduzido por “egoísmo”, nos faz pensar na má compreensão da reflexibilidade do discurso nietzschiano. Pois quando Paulo César de Souza traduz no texto o verbete *Sucht* usa “anseio” e “amor”, enquanto o *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch* (2001) traduz por “vício” e mania”, e o *Langenscheidt Taschenwörterbuch Spanisch* (2002) traduz por “adicação”, “afã” e “paixão”. O sentido de *Sucht*, como lemos, remete-se à inclinação impulsiva do *Selbst* em voltar-se instintivamente para si mesmo, que se aproxima deveras do termo *Selbstzucht*, cujo verbete *Zucht* refere-se à “criação”, “cultura” ou “cultivo” que faz o *Selbst* de suas próprias forças. Tando que o *Selbst* pode ser referido pelo seu “interesse” instintivo, portanto não-intencional, quando Nietzsche ironicamente fala dos “impulsos desinteressados” [*selbstlosen Triebe*] que “aqui trabalham a serviço do *Selbstsucht, Selbstzucht*” (EH, Por que sou tão inteligente, 9, p. 46). De modo que *Selbstsucht* faz menção ao inconsciente *pathos* afirmativo do *Selbst* como a verdadeira causação de toda ação humana, e se o traduz por “egoísmo” jamais podemos igualá-lo à semântica do egoísmo referido pelo termo *Egoismus*, que poderia ser associado ao verbete “egocentrismo”, “por só se interessar pelos outros na medida em que eles servem aos seus interesses” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 82). Precisamente, então, os termos *Selbstsucht* e *Selbstzucht* complementam-se por traduzirem a atividade axiológica das forças positivas da vida que valora afirmativamente as suas próprias condições de potencialização.

Nesse sentido é que Nietzsche nos fala através de Zarathustra: “O *Selbst* também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O *Selbst* sempre

22 Notamos a diferenciação do “egoísmo” do termo *Selbstsucht* para com o termo *Egoismus*. Ambos fazem referência à ação “interessada” do indivíduo em sua individualidade, porém o primeiro é usado por Nietzsche para designar uma espécie de egoísmo sem uma conotação moral, referente à terapêutica das forças vitais do *Selbst* e à dietética de suas necessidades fisiológicas. Nessa perspectiva fisiopsicológica, o *Ego*, o Eu e mesmo o sujeito são apenas ficções que o homem ignora como tais, porque úteis para a sua sobrevivência. Discutiremos as repercussões disso ao longo dos capítulos, porém desde já remetemos as palavras de Patrick Wotling: “Torna-se, portanto, necessário pensar um egoísmo sem *ego*, quer dizer, reconhecer, antes de tudo, o caráter múltiplo da pessoa, do pretense ‘sujeito’, e recusar a tendência metafísica que leva sempre a reduzir o múltiplo à unidade. Não há egoísmo do *ego*, mas, em contrapartida, há deveras em todo vivente ‘interesses’ fundamentais que não são nada mais do que as necessidades que se exprimem através das pulsões, organizando e guiando a vida e o agir desse vivente; é a isso que se refere a fórmula ‘tornar-se o que se é’” (2009, p. 271).

escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói” (ZA, Dos desprezadores do corpo, p. 35). É notório já que Nietzsche através do *Selbst* reintegra sabiamente o homem na natureza assim como o seu espírito no corpo, de modo a ultrapassar toda sorte de interpretação dualista do pensamento metafísico-dogmático que pauta a moral maniqueísta do modo de vida antinatural da humanidade moderna. Por isso o *Selbst* de adjetivo e advérbio torna-se prefixo e substantivo, e por consequência dos signos de comunicação da linguagem também é o pronome que participa ativamente do perspectivismo das experiências reflexivas de Nietzsche. O filósofo quer com isso referir-se retoricamente ao *pathos* do impulso vital do *Selbst* como a força motriz das forças vitais que configuram não só o metabolismo mas o próprio corpo humano, ao fazer Zarathustra falar: “Por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama *Selbst*. Em teu corpo habita ele, teu corpo [*Leibe*] é ele” (*ibidem*). Por isso o *Selbst* é por vezes designado por “vontade” [*Wille*], porém jamais a vontade de um querer ou um anseio de “livre-arbítrio” [*Freiheit des Willens*]. Para Nietzsche, “vontade” é sobretudo “um afeto [*Affekt*]: aquele afeto de comando” (GB/BM, I, 19). E se considera que “a maior parte do pensamento consciente [*bewussten Denkens*] deve ser incluída entre as atividades instintivas [*Instinkt-Thätigkeiten*], até mesmo o pensamento filosófico” (*ibidem*, 3), a sua sabedoria lhe faz dizer: “Fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia” (EH, Por que sou tão sábio, 2, p. 23).

O *Selbst* é a força motriz vital da natureza humana, dito metaforicamente como essa “vontade de vida” a partir da qual o filósofo contempla a “vontade” da vida dos homens. Por saber que suas escolhas e ações são antes de tudo governadas inconscientemente, chama o *Selbst* de seu “instinto de autopreservação” [*Instinkt der Selbsterhaltung*], pois atua impulsivamente como “instinto de autodefesa” [*Instinkt der Selbstvertheidigung*], e efetiva-se como um “instinto de autorrestabelecimento” [*Instinkt der Selbst-Wiederherstellung*]. Suas ações discursivas valorizam a restauração da saúde pela terapêutica de intensificação de suas forças vitais, ao ponto de considerar a dietética da atividade instintiva do *Selbst* segundo as suas necessidades fisiopsicológicas. Nesse processo, o *Selbst* é aquele “sábio desconhecido” [*unbekannter Weiser*] que organiza hierarquicamente não somente as próprias forças como também as qualidades e capacidades de Nietzsche, a conduzir de volta o filósofo dos desvios e vias secundárias que o consomem desnecessariamente. Por isso também é o *Selbst* designado de “ideia organizadora, a destinada a dominar”, porque “constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’ [*Ziel*], ‘meta’ [*Zweck*], ‘sentido’ [*Sinn*]” (*ibidem*, Por que sou tão inteligente, 9, p. 46). Portanto, quando o

filósofo reflete sobre a própria vida, é o *Selbst* nietzschiano que com o seu “autocuidado” e “cultivo de si” fortalece-se e ganha consciência ao ponto de torna-se o que é, a persona filosófica de Nietzsche, o verdadeiro autor-criador de sua obra.

Para a tarefa de uma *transvaloração de todos os valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. [...] Esta foi a precondição, o longo e secreto trabalho e arte de meu instinto [*die Vorbedingung, die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts*] (*ibidem*).

2.2.2 O discurso do *Selbst*: a autoconsciência de Nietzsche sobre a flexibilidade das forças vitais

A autoconsciência do filósofo não é resultado de uma escolha intencional, que o faz sujeito da ação. O sujeito racional é uma ficção conceitual resultante psicológico da representação de uma ação duplicada (Frag. póst. 9 [108] outono de 1887), ao passo que “o *ego* não passa de um ‘embuste superior’, um ‘ideal... Não existem ações egoístas, *nem* altruítas” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 5). Ao referirmo-nos à possibilidade de dizer “egoísmo sem ego”, “ação sem causa” ou mesmo “predicado sem sujeito”, vemos o filósofo dar voz ao *Selbst* como o pressuposto fisiológico que discursa através dele por uma “vontade” que atua em função da terapêutica de suas forças e dietética de suas necessidades. Assim nos diz: “O ‘sujeito’ é certamente só uma ficção; não existe em absoluto o ego de que se fala quando se critica o egoísmo” (Frag. póst. 9 [108] outono de 1887). O filósofo sabe que é impelido pateticamente de volta a si mesmo no “interesse” do autocultivo de seu *Selbst*, ao ponto de conceber instintivamente a vida como um destino que se realiza. Por efeito, a compreensão da atividade axiológica do *pathos* afirmativo da força motriz do *Selbst* suprime a concepção de intencionalidade e o desejo de fim, para considerarmos a flexibilidade do discurso nietzschiano pela autodeterminação de sua vontade de vida. É então que a obra nietzschiana pode ser lida como um discurso de autoafirmação do *Selbst*, cuja narrativa relata o percurso necessário do processo de sua evolução espiritual, por meio de experiências cujo perspectivismo possibilita o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais.

Por isto o valor positivo da vida só pode ser valorado por uma vida autoafirmativa, porque a atividade criadora de sua “vontade” é valorar afirmativamente a si mesma através das forças positivas do *Selbst*, que é interpretado em sua efetividade pelo filósofo como expressão de uma vida sadia e potente. Em não se querer diferente do que se é,

termina por amar o destino de sua vida e a si mesmo como um destino. Nisso não há heroísmo, senão autoconsciência da fatalidade das forças vitais que se efetivam nele mesmo. E por ser idiossincrasia do filósofo a arte de transfigurar a vida autonegativa em obras, em *Ecce homo* Nietzsche compreende a si mesmo em sua filosofia como realização do destino da humanidade. Fiel à perspectiva fisiológica de seu procedimento genealógico, confia levar a compreensibilidade reflexiva de seu discurso às últimas consequências lógicas, ao ponto de intitular um capítulo “Por que sou um destino” que inicia dizendo: “Conheço a minha sina”. Isso após o capítulo anterior, O caso Wagner, encerrar com a frase: “Eu carrego nos ombros o destino da humanidade”²³. Mais que frases pontuais de efeito, compreender-se destino da humanidade é vislumbrar a iminência do supremo ato de autognose que a sua tarefa filosófica realiza na modernidade. Como nos diz *Ecce homo* logo em sua frase inicial: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*” (EH, Prólogo, 1, p. 15).

Isso porque a “humanidade” [*Menschheit*] significa a totalidade dos “homens” [*Menschen*] interpretada semioticamente como um grande corpo de forças reativas, em cuja atividade axiológica valora negativamente a vida através do sentido moral cristão na consciência gregária da compreensibilidade moderna. Sua vida de autonegação é tensionada a se voltar contra si mesma, pela atividade do *pathos* afirmativo do *Selbst* que trabalha na inversão do valorar negativo de seus valores morais, a partir da qual Nietzsche consoma a sua transvaloração de todos os valores. O filósofo discursa para cada homem moderno, e contra os ideais cristãos e a pretensão racional de compreensibilidade da humanidade fala através de Zaratustra, como personagem semiótico autoconsciente da atividade axiológica das forças atuantes nos limites lógicos do próprio compreender humano. Em vista disso, esta são as palavras de Werner Stegmaier: “À medida que Nietzsche introduz *Assim falou Zaratustra* completamente como mito, ele coloca esses limites no primeiro plano e faz deles um tema próprio” (2009, p. 18). É com Zaratustra que anuncia Nietzsche o destino da humanidade: “Querem uma fórmula para um destino assim, *que se fez homem?* – Ela se encontra no meu Zaratustra” (EH, Por que sou um destino, 2, p. 103). Esse mesmo destino é também o destino do filósofo, que segundo Scarlett Marton “reside no conhecimento da morte de Deus. Traço essencial de nossa cultura, o dualismo dos mundos foi invenção do pensar metafísico e fabulação da religião cristã” (2016, p. 13).

23 A tradução de *Ecce homo* que utilizamos não apresenta o último parágrafo que traz essa frase no texto. Porém, o tradutor coloca-o nas Notas sem alguma justificativa de sua omissão, apenas dizendo que a edição Colli-Montinari o inclui como parte integrante do texto; cf. EH, Notas, 78, p. 119.

Para isso Nietzsche personifica a sua sabedoria filosófica, por fazer de Zaratustra “o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo” (ZA, III, O convalescente, 1). Predestinado à humanidade, Zaratustra é “o tipo supremo de tudo o que é” [*als die höchste Art alles Seienden*], o reflexo do saber viver a vida por um ideal positivo em que “todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, ZA, 6, p. 85-6). Por isso é o arquétipo da grande saúde, que idealiza a positividade do *Selbst* em seu mais esplêndido vigor, porque incorpora “o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano” (*ibidem*, ZA, 2, p. 82). Como um ideal regulador é o contraideal da modernidade na personificação da vida autoafirmativa, com que Nietzsche experimenta o perspectivismo de sua filosofia pela flexibilidade do *Selbst* a remodelar culturalmente a civilização moderna em sua realidade metafórica. Não é à toa que nos diz: “Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (*ibidem*, Prólogo, 4, p. 16). É por essa autorreferência de Zaratustra que o filósofo se apresenta como o “mensageiro alegre”, cuja mensagem é trazer o destino da humanidade: “Sou necessariamente o homem da fatalidade” (*ibidem*, Por que sou um destino, 1, p. 102).

A flexibilidade do discurso de Nietzsche compreende a criação de Zaratustra pelo nível de consciência da atividade axiológica das forças vitais traduzida pelo efeito que produz e pelo efeito que resiste. Por essa linguagem das forças, a compreensão própria de seu discurso já é efeito da interpretação autorreflexiva oriunda das experiências e perspectivas do *Selbst* (Frag. póst. 14 [79] primavera de 1888). O discurso de Nietzsche passa a ser visto como uma escrita de interpretação do filósofo sobre si mesmo, através de sua compreensão da necessidade lógica das forças vitais em efetivação. De modo que o *pathos* afirmativo do *Selbst* é o determinante para pontuarmos a ação discursiva de Nietzsche eleger a vida de Zaratustra como contraideal que conduz a humanidade moderna por seu “destino” [*Schicksal*]. A “vontade” de Zaratustra significa a autoafirmação do *Selbst* despertado da humanidade através do filósofo: “Assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para dizê-lo mais honestamente: é justamente esse destino – o que deseja minha vontade” (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 77).

Essa “vontade criadora” [*schaffender Wille*] expressa o discurso de Nietzsche em potencializar o *Selbst* refletido na caminhada de sua evolução espiritual como sua própria autodeterminação. De modo que Zaratustra é o seu destino atravessado pela necessidade de efetivação do *Selbst*, cuja “redenção” [*Erlösung*] do filósofo está na criação autoconsciente de

sua “vontade”, ao ponto de afirmar sua própria filosofia para a “redenção” da humanidade. Zaratustra revela-se como a “salvação” do homem da modernidade, não como se fosse um “mentor” espiritual, mas porque o “mestre” que o ensina a como se livrar da moralidade dos afetos reativos por uma grande afirmação a toda a sua existência, cuja vida vivida é vista como obra de sua própria “vontade criadora”: “Transmutar todo ‘Foi’ em um ‘Assim o quis’” (EH, ZA, 8, p. 89). Pensar a partir dessa destinação do *Selbst* contraria os costumes e os hábitos de pensamento moderno, porque a sua linguagem das forças toma os signos como metáforas referidas à expressividade da potência do poder de efetivação das forças vitais da individualidade. Com ela, Nietzsche comunica a consciência da linearidade causal que duplica a coisa pela representação conceitual, cuja inconsciência abre espaço à moralização que caracteriza a perspectiva gregária da igualdade antropológica da modernidade. Por isto consultamos aquela matriz Positivo-Negativo, para apresentarmos a compreensibilidade reflexiva de Nietzsche pela autoconsciência da atividade axiológica do *pathos* afirmativo do *Selbst*, designada pela “necessidade fisiológica” [*Bedürfnis*] das forças positivas, cujo efetivar efetiva-se logicamente como uma “necessidade” [*Nothwendigkeit*] qualificada pelo filósofo como a “lei da vida” [*Gesetz des Lebens*] (cf. GM, III, 27).

Por *Gesetz*, Nietzsche denomina a “vigência” de um “princípio régio” de autorregulação inerente ao efetivar da efetivação das forças, que tem a sua causação fisiológica compreendida em *Além do bem e do mal* pela referência à uma “consciência do método” [*Gewissen der Methode*] (cf. GB/BM, II, 36). Em *O anticristo* nos diz Nietzsche que o essencial do filósofo é a compreensão dos “métodos” [*die Methoden*], por serem “as percepções mais valiosas” [*Die wertvollsten Einsichten*], mas que “tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo [*Verachtung*]” (A, 13, p. 18). Por “método”, o filósofo designa a conquista de um modo de abordagem sobre a vida pela “autoconsciência granítica” [*granitnem Selbstbewusstsein*]“ que faz alusão à sua “indescritível vitória sobre si mesmo [*unsäglicher Selbstbezwungung*]”, pela “autocoação” com que consegue “subjugar a si mesmo” na contemplação do próprio refletir sobre o princípio ativo de efetivação das forças vitais do *Selbst* (*ibidem*, 59). E se em *Genealogia da moral* Nietzsche refere-se à “essência da vida” [*Wesen des Lebens*], é porque o modo como o filósofo caminha discursivamente em seus pensamentos refere-se à abordagem do conhecimento esotérico sobre atividade axiológica da vida instintiva do *Selbst*, cuja flexibilidade compreendida filosoficamente permite-lhe distinguir o leitor na compreensão metodológica de seu discurso. Assim, a “essência” da vida fala da atividade fisiológica das forças vitais do *Selbst* que se efetiva

logicamente através da “lei da *necessária* ‘autossuperação’” [*das Gesetz der nothwendigen "Selbstüberwindung"*], cuja atividade está em seu “ato de autossupressão” [*einen Akt der Selbstaufhebung*] (GM, III, 27, p. 138).

A ironia no uso do termo *Wesen* está na autoconsciência de Nietzsche sobre o ficionalismo conceitual da linguagem poder falar da obrigatoriedade das forças efetivarem-se, o que faz do efetivar uma necessidade que constitui as próprias forças em efetivação contempladas autorreflexivamente desde o próprio *Selbst*. É nessa autoconsciência que compreende a compreensão própria de seu discurso que as afirma pressupondo-as em si mesmo, de modo a aludir a atividade das forças positivas do *pathos* afirmativo do *Selbst* como princípio de regulação do perspectivismo de suas experiências de pensamento. Por isso o *Selbst* é prefixo do termo *Aufhebung*, traduzido por “anulação”, “abolição” e “supressão”. Enquanto o termo *Selbstaufhebung* refere-se à interpretação da ação gerada pela atividade do *Selbst* que se impulsiona pela efetivação de suas forças umas contra as outras, o termo *Windung* é derivado do verbete *Wind*, que traduz “vento” pela significância da “volta” que faz em torno de si mesmo em “circunvolução”, cujo movimento vem do verbo *Widen* para a ação do vento que faz a “curva”. No vislumbre do prefixo *über*, Nietzsche remete-se à vitória das forças mais potentes que sobem espiralmente em “superação” às demais, cuja “subida” simboliza a hierarquização da força motriz que vai constituir a individualidade do *Selbst*, que por seu turno precede o termo *Überwindung*, quando o filósofo caminha no despertar da evolução espiritual do próprio *Selbst* na efetividade de sua vida instintiva.

Todavia, o uso de *Aufhebung* por Nietzsche é diferente do famoso uso que faz Hegel em sua “*fenomenologia do Espírito*” [*Phänomenologie des Geistes*]. O seu eminente tradutor brasileiro Paulo Meneses traduz esse termo por “suprassumir”, “como um ato de negar e conservar ao mesmo tempo, sublimando num nível superior” (2003, p. 23). Faz alusão à atividade dialética do Espírito se fazer sabedor de sua própria jornada na terra, que para se sair de seu círculo histórico-cultural e abrir-se ao novo tem por única possibilidade o assumir do poder negativo do mover do movimento de sua vida (cf. KONDER, 1991, p. 27ss). Como nos diz o próprio Hegel: “Tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância* [*Substanz*], mas também, precisamente, como *sujeito* [*Subjekt*]” (PhG/FE, Prólogo, § 17). Por conseguinte, “a substância viva é o ser [*Sein*], que na verdade é *sujeito*. [...] Como sujeito, é a *negatividade* [*Negativität*] pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto” (*ibidem*, § 18). De modo que, “a *negatividade* mesma é nesse movimento o

diferenciar e o pôr do *ser-ai* [*Daseins*]; e é, nesse retornar a si, o vir-a-ser da *simplicidade determinada* (*ibidem*, § 53). Por isso pensa Hegel que o pensar racional “é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo” (*ibidem*, § 59). Então, se isso abre as portas para entendermos a dialética como “a alma e o motor de todo o processo”, só pode concluir Paulo Meneses que “o si [*Selbst*] é negatividade” (2003, p. 17).

Nessas condições, o *Aufhebung* hegeliano traduz o trabalho da negatividade pelo movimento dialético de superação como “reconciliação” dos opostos em um nível superior, enquanto falsos adversários que conflitam por ainda não se entenderem iguais perante à lei do Espírito. De outro modo é o *Selbstaufhebung* nietzschiano que denomina a atividade positiva das forças que se efetivam agonicamente entre si, ao ponto de se aniquilarem a si mesmas caso não houvesse em si mesmas o movimento de *Selbstüberwindung*. Nisso aludimos as palavras de Vagner da Silva: “Não se trata, como na dialética hegeliana, de superar a estrutura primitiva, conservando os valores superiores (dogma e moral), e sim do abandono do todo” (2016, p. 308; cf. GIACOIA, 2010). Para Nietzsche o *Selbst* é originalmente positividade, como denominação do processo tendencioso de atividade das forças cosmológicas. Certo que isso baseia o “trabalho” [*Arbeit*] no dinamismo de potencialização do *Selbst*, através do qual as forças efetivam-se conflituosamente em uma intensificação tal que processa uma gradação evolutiva de domínios espiralados que geram a sua evolução espiritual pela remodelação hierárquica. Nessa “espiritualização” [*Vergeistigung*] do *Selbst*, a hierarquização da força motriz quer elevar-se ao domínio fático do pensamento e da consciência para, pelo “aprofundamento da crueldade” [*Vertiefung der Grausamkeit*], perfazer-se na “cultura superior” [*höhere Cultur*], como nos fala Nietzsche: “Eis a minha tese [*Satz*]; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou [*es hat sich nur — vergöttlicht*]” (GB/BM, VII, 229, p. 121). A cultura superior, para o filósofo, resulta nessa obra cultural de divinização do *pathos* afirmativo do *Selbst*, que na efetiva atividade de suas forças evolui espiritualmente levando a reboque a divinização da crueldade constituinte da natureza humana (GM, II, 6), bem como também nos apresenta Patrick Wotling: “A espiritualização constitui para uma pulsão o que Nietzsche chama seu ‘casamento com o espírito’. [...] Representa, pois, uma obtenção deslocada da meta da pulsão, a invenção de vias desviadas, engenhosas, que lhe permitem satisfazer-se de um modo mais sutil” (2011, p. 33).

É com essa evolução espiritual do *Selbst* que o conhecimento alcança compreender a necessidade do movimento lógico que caracteriza a efetivação de suas próprias

forças, como a “lei” que age como um princípio regulador intrínseco ao *Selbst* que evolui. A evolução espiritual do *Selbst* o faz compreender a si mesmo em sua “constituição” e “processo”, ao ponto de alcançar a sua própria autoconsciência. Este é o núcleo do esoterismo de Nietzsche à luz de sua sabedoria: o *Selbst* interpretando a si mesmo através do discurso do filósofo. Se ele fala naquela “consciência do método”, que o faz transcorrer por uma só “causalidade” até o limite lógico de suas interpretações e consequências, é por referir-se à autoconsciência de seu *Selbst* sobre a efetivação das forças positivas que constituem a flexibilidade de seu discurso, por uma interpretação consciente do efeito do *pathos* afirmativo de sua própria atividade de força. Desse modo Nietzsche confere à flexibilidade de seu discurso uma justificação baseada na efetivação das forças conforme à “lei da vida”. Mas nos justifica a sua compreensibilidade na concepção de efeito, quando nos diz: “Uma força já foi encontrada? Não, apenas efeitos [*Wirkungen*], traduzidos para uma linguagem completamente estranha. Mas estamos tão acostumados com a regularidade da sucessão que não nos surpreendemos mais com o quão surpreendente ela é” (Frag. póst. 2 [159] outono de 1885-outono de 1886). Por isto a “ação” não tem sujeito causal, porque é uma expressão da vida de autonegação que cria reativamente ficções pela duplicação do efeito de suas forças. O inverso é o efeito da flexibilidade do *Selbst* que traz à consciência a linearidade da perspectiva gregária pela destruição da duplicação da ação representada. De modo que a regência da “lei da vida” demonstra-se-nos atuante com a atividade do *Selbst*, e no *Selbst*, quando necessariamente busca a si mesmo pela potencialização das próprias forças.

Assim compreendemos o discurso autoconsciente da filosofia nietzschiana, a partir da perspectiva fisiológica do *Selbst* efetivando-se como um destino que se realiza em constante evolução espiritual. E por isto contemplamos uma compreensão metodológica para a sua tarefa filosófica, porque a sua ação é efeito necessário do *Selbst* que atinge a autoconsciência na pessoa do filósofo, que por consequência tem o efeito de pôr-se como destino da humanidade, com a missão de conduzi-la por um ato de suprema autognose. Se Nietzsche metaforiza o *Selbst* em Zarathustra, a fórmula da transvaloração de todos os valores significa a autoconsciência do modo de ação do efeito de efetivação do *Selbst* que atua positivamente na inversão do valor negativo dos valores morais da humanidade moderna. É desse modo que o seu discurso pode ser lido como um exercício espiritual, já que provocado pela ação reflexiva do filósofo em distinguir o leitor pela compreensão do efeito das forças vitais em efetivação do *Selbst*, cuja atividade axiológica cria uma moral semiótica da positividade de sua vida autoafirmativa. E com isso promove uma cura espiritual, por buscar

configurar culturalmente o *optimum* de suas condições existenciais, através da terapêutica de suas forças junto à dietética de suas necessidades fisiológicas.

Ao enobrecimento de seus leitores, pela compreensão da flexibilidade do *Selbst* de seu discurso, Nietzsche acena à filologia como uma “arte venerável” [*ehrwürdige Kunst*]. Autodenominando-se um “professor da lenta leitura” [*ein c des langsamen Lesens*], porque seu discurso “ensina a ler *bem*” [*lehrt gut lesen*], ie., “lenta e profundamente, olhando para trás e para frente, com segundas intenções” (M/A, Prólogo, 5, p. 14). Já o seu leitor, como bom aprendiz, deve compreender reflexivamente o discurso de Nietzsche por uma interpretação que faça jus ao efeito das forças que se efetivam no *Selbst*. Por conseguinte, a exegética de suas obras não deve priorizar a sucessão temporal “antes e depois”, por uma linearidade lógica de causas e consequências. Esse tipo de leitura nada mais nos demonstra que uma má interpretação pela confusão entre causa e efeito, com a duplicação da interpretação reflexiva que compreende o sentido retroativo de seus efeitos como uma causalidade linear. Dito por analogias, o discurso nietzschiano afirma que o sentido do hoje não está no passado que se desdobra amanhã, mas no futuro que faz do passado e do presente o caminho de seu destino.

Segundo o filósofo, a reatividade das forças vitais efetiva uma interpretação da relação de linearidade entre causa e consequência, enquanto a atividade das forças vitais efetiva uma interpretação reflexiva da causa como um efeito retroativo da consequência interpretada já como efeito de sua efetivação. Nessa perspectiva do efeito vislumbramos a flexibilidade das forças, por uma linguagem com a qual podemos exercitar o entendimento de um coisa X sem o entendimento de sua condição pressuposta Y, no exemplo de uma ação com sujeito oculto: “(?) Realizou a sua tarefa”. Mas se Y só pode ser considerado pressuposto de X, o é unicamente pelo ponto de vista da sucessão temporal. Na flexibilidade das forças em efetivação a linguagem é metafórica, ao ponto de afirmarmos que Y não é condição de X, pois para entendermos a coisa Y precisamos entender primeiramente X como a sua condição de possibilidade em ser pressuposto: “A tarefa realiza o *Selbst*”. É X que age Y, que por sua vez reage sobre X, que re-age e desenvolve-se tanto quanto Y, e assim sucessivamente retroalimentam-se em níveis cada vez maiores de interpretação recíproca. Isso de uma forma que só na lógica linear do pensamento metafísico-dogmático Y pode ser considerado como causa da existência de X, que positivamente entendido seria consequência de seu preposto, e ponto final.

Dando nome às coisas, X simboliza a compreensibilidade da necessidade lógica do destino de Nietzsche, interpretado pela efetivação do *Selbst* que se torna o que se é com a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores. Por isso mesmo o filósofo pode considerar reflexivamente a positividade de sua “vontade criadora” fazer-se presente em sua atividade axiológica desde as conceituações de suas primeiras obras. Enquanto Y pode simbolizar tanto Nietzsche quanto o seu discurso, pelo trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais da compreensibilidade moderna manifesto ao longo das obras pelo desenvolvimento progressivo de seus conceitos. Portanto, na origem do desenvolvimento conceitual do discurso de Nietzsche X compreende o seu *Selbst* e Y a caminhada de sua evolução espiritual, cuja tarefa está em cultivar a vida autoafirmativa do futuro no presente sem desconsiderar o passado de seu discurso, que como um todo visa realizar a espiritualização do *Selbst* em obras por meio da configuração cultural que dispõe do *optimum* de suas condições existenciais.

Assim comprovamos que a compreensão metodológica que satisfaz a reflexibilidade do discurso nietzschiano em realizar a sua tarefa de transvaloração de todos os valores é justamente aquela que formulamos pela complementaridade funcional dos conceitos de autossupressão e autossuperação. Isso porque Nietzsche nos faz compreender a escrita de suas obras como uma só narrativa autoconsciente do *Selbst* que se efetiva no discurso, ao ponto de o lermos esotericamente em seu *corpus* filosófico segundo a realização de sua tarefa através da distinção de seus leitores. Distinção que os seleciona pela capacidade de se despojarem dos valores morais da perspectiva gregária de sua compreensibilidade moderna, com a autodisciplina de elevarem-se à compreensão da reflexibilidade das forças que se efetivam. E tal sabedoria só pode ser manifesta em sua singularidade como um saber que o *Selbst* tem de justificar a si mesmo. Não importa “leitores” a Nietzsche, e sim a vida que se realiza no *Selbst* de cada um leitor, como nos fala: “Já não respeito leitores: como poderia escrever para leitores? ... Mas eu faço anotações, para mim” (Frag. póst. 9 [188] outono de 1887). Pois é com essa distinção de leitores que o filósofo possibilita-lhes o enobrecimento espiritual de entender a positividade de efetivação das forças vitais do próprio *Selbst*, por uma interpretação da necessidade lógica de seu atuar pela relação retroativa do efeito à causa de sua consequência.

Podemos dizer, com isso, que a temporalidade linear da perspectiva gregária é oriunda de uma representação negativa do tempo dos eventos e acontecimentos, enquanto o acesso à reflexibilidade das forças é disponibilizado pelo filósofo pela diferença entre “a

causa do agir da causa do agir de tal e tal modo”: “Normalmente as pessoas veem isso de outra maneira: estão acostumadas a ver precisamente no objetivo (finalidade, profissão etc.) a força *motriz* [*treibende Kraft*], conforme um erro antiquíssimo – mas ele é apenas a força *diretiva* [*dirigirende Kraft*], o piloto foi confundido com o vapor” (FW/GC, V, 360, p. 235). É pela flexibilidade do tempo de efetivação lógica das forças que podemos interpretar o sentido do efeito, de modo a compreendermos a transvaloração de todos os valores como uma ação positiva de autossupressão cujo efeito prospectivo é a autossuperação. Mas o efeito aqui é a causa retroativa dessa ação como a sua força motriz. Ao passo que vemos a prática metodológica dessa compreensibilidade reflexiva pela interpretação que Nietzsche faz sobre o destino de autossuperação que faz o efeito autossupressivo de sua filosofia: “Conheço a minha sina [*mein Loos*]. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise [*Krisis*] como jamais houve na Terra, da mais profunda colisão de consciências [*Gewissens-Collision*], de uma ação conjurada contra tudo aquilo o que até então foi acreditado, santificado, requerido” (EH, Por que sou um destino, 1, p. 102).

O destino nietzschiano à humanidade é conduzi-la nessa “crise” [do grego *Κρίσις*; transl. *Crisis*] como “momento decisivo” de transformação de vida. A “consequência limite” à qual o filósofo direciona a sua “crítica” [do grego *Κριτικέ*], ao tensionar uma colisão de consciências, que antes de se aniquilarem ocasionam a superação de sua moral. Significa o “momento de distinção” dos homens, ao qual Zaratustra foi inventado com o valor supremo para ser o “critério” [do grego *Κριτέριον*; transl. *critériu*] da vida autoafirmativa que se efetiva no *Selbst* saudável e potente. Como semântica, Zaratustra é o contraideal da modernidade que traz a majestosa “regra” da flexibilidade como expressão de causa da “transbordante abundância e poder” [*Mächtigkeit*], para o efeito necessário que tensiona a evolução autoconsciente do *Selbst*. A fala de Zaratustra é terapêutica e dietética da humanidade, porque simboliza a grande saúde para a cura da *décadence* fisiológica da modernidade, pelo fortalecimento em meio à convalescença de conquistar a consciência sobre suas condições existenciais. E como semiótica do *Selbst*, Zaratustra é sintoma [*Symptom*] do filósofo que encarna o *pathos afirmativo par excellence* para tornar-se o *pathos* trágico da humanidade (*ibidem*, ZA, 1).

Portanto, se o filósofo compreende a si mesmo em sua evolução espiritual através do desenvolvimento conceitual de seu discurso, então, a compreensão de Zaratustra deve contemplar os seus conceitos como referência hermenêutica à boa interpretação do discurso reflexivo de seu *corpus* filosófico. Por isso afirmamos que com a obra *Assim falou Zaratustra*

Nietzsche conquista a autoconsciência de seu *Selbst*, cujo discurso compreende a efetivação lógica de sua vida autoafirmativa. Enquanto sua probidade intelectual e autoconsciência moral, atreladas à sua prática filosófica, são as virtudes da grandeza humana pela resistência da autossuperação espiritual da compreensibilidade humana moderna, com *Ecce homo*, cujo efeito retroativo acarreta a autossupressão moral do cristianismo, com *O anticristo*. Dessa maneira o filósofo considera-se o sábio de todos os tempos, não somente por contemplar a “essência da vida” pela reflexão sobre o seu valorar valores morais, mas porque com seu saber realiza conscientemente o destino da humanidade com a transvaloração de todos os valores.

2.3 Os conceitos da filosofia nietzschiana: as doutrinas e os ensinamentos de Zaratustra

A obra *Assim falou Zaratustra* é estratégica para a consumação da transvaloração de todos os valores em *Ecce homo* e *O anticristo*. Com ela podemos nos guiar para boa a compreensão da flexibilidade da filosofia de Nietzsche através dos conceitos referentes às doutrinas e ensinamentos de Zaratustra. A sua história é peculiar, porque apresenta a escritura de quatro Livros que a nós chegaram unificados em uma só obra: o Livro I, publicado em 1883, contém o Prólogo e 22 capítulos; o Livro II, publicado no fim deste mesmo ano, contém 22 capítulos; o Livro III, publicado em 1884, contém 16 capítulos; e o Livro IV, com 20 capítulos, é publicado em 1885. Todavia, em 1887 Nietzsche publica somente as três primeiras partes em um único volume, sem qualquer alteração ou acréscimo. Em 1891, Heinrich Köselitz publica o Livro IV sem autorização de Nietzsche. E em 1893 o editor Naumann encarrega-se, pela primeira vez, de reeditar a obra *Assim falou Zaratustra* com os quatro Livros também sem consultar Nietzsche. Como uma só obra, *Zaratustra* apresenta-nos a influência determinante do *Selbst* à autoconsciência de Nietzsche sobre a flexibilidade das forças vitais, porque com ela passa a compreender o desenvolvimento conceitual de seu discurso *pari passu* com o caminhar de sua evolução espiritual. E o seu estilo literário ganha ênfase com o conhecimento científico, enquanto o discurso nietzschiano encontra o itinerário à realização do destino de sua tarefa filosófica. Ainda que com isso nos afirme Scarlett Marton “que a obra que contou com a concordância do autor, um livro com três partes, também foi renegada por ele. E a obra consagrada pela posteridade, um livro com quatro partes, não chegou a ser por ele autorizada” (2016, p. 32).

Não é por acaso que no intervalo entre 1883 e 1885, período da escritura dos quatro Livros, os Fragmentos póstumos testemunham a revisão crítica das obras *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência* como contribuição para a publicação da obra *Além do bem e do mal*, que publiciza o termo “transvaloração de todos os valores” em 1886. Ademais, é no ano de publicação do Livro III (1884) que constamos das primeiras anotações acerca da transvaloração de todos os valores (Fragm. póst. 26 [259] e 26 [284] verão-outono de 1884), já como titulação e programa do projeto filosófico nietzschiano. Na carta enviada a Franz Overbeck, escrita no dia 7 de abril do mesmo ano, Nietzsche diz: “Agora tenho que ir passo a passo em toda uma série de disciplinas, porque agora decidi empregar **os próximos cinco anos para a reformulação de minha ‘filosofia’**, para a qual construí uma **antecâmara com o meu Zarathustra**” (Grifo nosso). Essa demarcação da transvaloração de todos os valores, como efeito retroativo da consciência de Nietzsche acerca da tarefa de sua filosofia, tem por consequência a inversão da compreensibilidade moderna já considerada na escrita do discurso dos quatro Livros de *Assim falou Zarathustra*. Tanto que, segundo Scarlett Marton, Nietzsche “renega então as três partes que o compõem e pensa conceber um novo *Zarathustra* a partir da quarta, contando elaborar duas outras partes: a quinta e a sexta” (2016, p. 31). Mesmo se não realiza esse intento, é com esse discurso que o filósofo contempla a positividade axiológica das forças da vida autoafirmativa ao conceber os conceitos vontade de poder, eterno retorno e além-do-homem, cujo evolução e desenvolvimento encontram-se nas obras seguintes com o testemunho dos Fragmentos póstumos e epistolário.

Diante disso, a primeira tentativa de Nietzsche em reformular a filosofia de Zarathustra é com a obra *Além do bem e do mal*, publicada em agosto de 1886. Em *Ecce homo*, Nietzsche a situa no contexto de supressão da moral na modernidade como efeito da superação de sua compreensibilidade em *Zarathustra*; assim nos fala: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração de todos os valores, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão” (EH, GB/BM, 1, p. 91). Essas duas obras, *Assim falou Zarathustra* e *Além do bem e do mal*, compõem metodologicamente a mesma tarefa, com perspectivas complementares mas em graus distintos. Na carta de 22 de setembro de 1886, Nietzsche afirma a Jakob Burckhardt que elas falam da mesma coisa mas de maneiras diferentes, o que nos é confirmado posteriormente em *Ecce homo*: enquanto a primeira é a “sua medida de valor”, pois “experiência da inspiração” (*ibidem*, ZA, 3), a segunda é a “obra de destruição”, como “uma crítica da modernidade” (*ibidem*, GB/BM, 1). Portanto, são essas duas obras que demarcam a

maturidade do filósofo em sua autoconsciência. Com elas, pauta Nietzsche a vontade de poder como conceito referencial hermenêutico ao seu discurso (MÜLLER-LAUTER, 1997), bem como a partir dele desdobra os conceitos além-do-homem e eterno retorno até consumir a sua tarefa de transvaloração de todos os valores (MARTON, 2016).

2.3.1 A concepção de vida como vontade de poder: a efetividade lógica das forças e o pathos afirmativo do Selbst

No ano de 1880 encontram-se as primeiras anotações sobre a vontade de poder, embora sem a linguagem própria das forças. Entre 1882 e 1883, junto com as anotações da escrita do Prólogo e do Livro I de *Zarathustra*, a vontade de poder aparece correlacionada à “vontade de vida” (Frag. póst. 5 [1] novembro de 1882-fevereiro de 1883). Apesar desse Fragmento conter 273 máximas na exploração semântica dessa correlação, é no Frag. póst. 1 [3] julho-agosto de 1882 que Nietzsche fala que “tudo é força” [*alles ist Kraft*], o que nos é confirmado com a carta a Peter Gast de 20 de março de 1882: “[...] não há nada senão força” (*apud* NASSER, 2015, p. 170). Diante disso, leva ao público pela primeira vez, na seção Dos mil e um alvos do Livro I de *Zarathustra*, o conceito de vontade de poder relacionado aos valores dos povos, segundo a “tábua de superações” [*Überwindungen Tafel*] que caracteriza cada um na condição social e psicológica de sua particularidade histórico-cultural conforme à sua respectiva “tábua de bens e valores” [*Tafel der Güter*]: “Estimar é criar [*Schätzen ist Schaffen*]: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas, o tesouro e a jóia. Apenas através do estimar existe valor [*Werth*]: e sem o estimar seria oca a noz da existência [*Daseins*]”. Ao passo que se desenrola no Livro II, na seção Da superação de si mesmo, a identificação entre vida e vontade de poder por meio do “estimar”: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas são mais estimadas [*geschätzt*] pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar [*Schätzen*] fala – a vontade de poder”. Essas duas citações nos tornam patente o conceito de força para a relação íntima que há entre vontade de poder, vida e valor, como nos salienta Scarlett Marton: “É a própria vida que estabelece valores; é a vontade de poder que avalia. Mais ainda, dá a entender que já entrevê um único e mesmo procedimento no domínio sócio psicológico e no domínio biológico” (2016, p. 21).

Já em *Além do bem e do mal* a conceituação da vontade de poder não é mais relacionada somente com a vida, na denominação do orgânico e do inorgânico porque

estendida ao mundo por uma hipótese baseada na “consciência do método” [*Gewissen der Methode*], o que significa para Nietzsche: “Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo [*Unsinn*], diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: – eis uma moral do método [*Moral der Methode*], à qual ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá por definição, como diria o matemático” (GB/BM, II, 36, p. 40). A proibição intelectual e a consciência moral levam o filósofo a pensar o limite das consequências lógicas da linguagem das forças a partir da conceitualização da vontade de poder, na medida em que é considerada a “vontade-causalidade” [*die Willens-Causalität*] como a única que justifica a sua interpretação da totalidade da existência. Portanto, a interpretação da vontade de poder situa as forças como constituição e causa do movimento de criação e destruição do mundo, definido e designado em sua realidade metafórica e perspectivista conforme um “caráter inteligível” [*intelligiblen Charakter*]. Assim como a existência da própria vida, desde a “vida instintiva” [*Triebleben*] e metabólica do corpo, torna-se elaboração e ramificação de uma “forma fundamental” [*Grundform*] de “vontade”.

É no Frag. póst. 38 [12] junho-julho de 1885 que Nietzsche se expressa com inequívoca resolução: “Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!”. Dessa causalidade lógica da vontade de poder que transpassa a existência de tudo o que existe, podemos considerá-la como o conceito referencial para a exegese da filosofia nietzschiana, de modo que a compreensibilidade reflexiva de seu discurso já a considera pressuposta junto ao *Selbst* na escrita de sua narrativa. Todavia o termo *Wille zur Macht* traz consigo algumas ambiguidades hermenêuticas para a tradução em português brasileiro, remetendo-nos a ter de avaliarmos o contexto no qual ele está inserido para a determinação de seu sentido, que deve depreender de todos os usos que dele faz o filósofo. Por isso, para a tradução de *Macht* podemos entender “potência” e “poder”. A primeira tradução é a tradicional advinda do latim culto *potentia*, enquanto o segundo do latim vulgar *potere*. Ambas traduções possuem o mesmo sentido. Porém, a tradição escolástica da metafísica aristotélica denota o conceito “potência” [do grego *Δύναμις*; transl. *dynamis*] por “capacidade”, “possibilidade” ou “virtualidade”, em oposição ao conceito de “ato”, “atualidade” ou “efetividade” [do grego *Ενέργεια*; transl. *Enérgeia*; ou do grego *Ἐντελέχεια*; transl. *Entelékheia*] (cf. REALE, 2007b, p. 54ss). É no intuito de evitarmos más interpretações da filosofia nietzschiana em uma possível equiparação com os sistemas filosóficos, utilizamos *Macht* por “poder” como nomeação de uma significação única que

justifica a linguagem metafórica da carga semântica da potencialidade energética de forças em efetivação permanente de seu poder. É-nos válido o argumento de Oswaldo Giacoia²⁴:

[Ess]a tradução [de poder] tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche –, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, ou seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação (1997, Nota 1, p. 51-2).

Na distinção dessa correspondência, percebemos a conceituação da vontade de poder quase equivalente com as conceituações de *arché* e *physis* dos filósofos pré-socráticos, já que denota tanto a “origem” quanto a “natureza” de todas as coisas que existem, ie., o elemento constituinte e a coisa constituída em seu todo. Principalmente Heráclito, no exemplo de sua frase enigmática, pois densa de sentidos, *physis kryptesthai philei* [A natureza ama ocultar-se] (HERÁCLITO, fragmento 123). Por *physis* designa-se não certamente um conjunto dos fenômenos, mas evoca a “constituição” própria de cada coisa que há por um “processo” de realização, gênese, crescimento e “resultado” de cada coisa que existe (*ibidem*, frags. 60 e 103)²⁵. Como nos diz Pierre Hadot (2006, p. 27-9), o próprio do “método” de Heráclito consiste em dividir cada coisa de acordo com a sua natureza antitética, em que a *arché* [do grego ἀρχή] é o fogo no simbolismo da mudança do devir (HERÁCLITO, frags. 30, 31 e 90), e a *physis* é o *logos* [do grego λόγος] que une os contrários em si mesmo na identidade profunda de vida e morte, aparição e desaparecimento (*ibidem*, frags. 1, 65 e 88). Sobre esse antagonismo constituinte da existência, Gérard Lebrun nos diz que “Heráclito queria

24 Scarlett Marton, na obra *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, traduz *Wille zur Macht* por vontade de potência, e apresenta nas Notas de seu Capítulo I exemplos de interpretações e usos do conceito no decurso filosófico do século XX. O tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho também utiliza vontade de potência. De outro modo traduz Paulo César de Souza, que segue as traduções italianas [*Voluntà di potenza*], francesas [*Volunté de puissance*] e inglesas [*Will to power*]. Diante disso, para arrematarmos a compreensão da tradução de *Macht* por “poder” pela abrangência da carga semântica da palavra “potência”. Além de abarcar com maior precisão a sua perspectiva fisiopsicológica, ainda dá ênfase à pulsação do movimento de efetivação das forças. Com isso também reiteramos a primazia da razão prática que a filosofia nietzschiana faz jus, já que as forças só assim o são porque possui intrínseca atividade energética, na consideração da “força” como ação da explosão de poder cuja energia tende à potencialização da própria força.

25 Pierre Hadot evoca cinco traduções possíveis dessa frase enigmática de Heráclito: “1. A constituição de cada coisa tende a se ocultar (= é difícil de conhecer). 2. A constituição de cada coisa quer se ocultar (= não se quer revelar). 3. A origem tende a se ocultar (= a origem das coisas é difícil de conhecer). 4. O que faz aparecer tende a fazer desaparecer (= o que faz nascer tende a fazer morrer). 5. A forma (aparência) tende a desaparecer (= o que nasceu quer morrer). As duas últimas traduções são provavelmente as mais próximas daquilo que Heráclito quis dizer, pois têm o caráter antitético que caracteriza seu pensamento. A realidade é tal que em cada coisa há dois aspectos que se destroem mutuamente; por exemplo, a morte é a vida e a vida é a morte” (2006, p. 29-30).

dizer que um não pode ser sem o outro – que a existência do um e do outro supõe a unificação de ambos” (1988, p. 216), cuja “imagem do devir” engloba em si tanto o idêntico em si mesmo (*Selbst*) quanto o seu outro (*Nicht-Selbst*).

Referida à uma realidade geral, mas também levada ao particular, a *arché* e a *physis* heraclitianas assemelham-se à *Wille zur Macht* nietzschiana na medida em que vontade de poder significa o “caractere essencial” que faz cada coisa ser o que é na realização de sua “constituição” própria, e por isso é também a sua “causação originária”, já que se refere ao mover do “movimento” que alavanca o “processo” de vir a ser na “composição” da totalidade da existência, pela criação e destruição da realidade do cosmos e da vida, do homem e do mundo. A questão fundamental que se lança a nós nessa aproximação de Heráclito com Nietzsche reside, portanto, na interpretação da “passagem” de um ao outro por meio do auxílio que tomamos da lógica do Positivo e do Negativo, ao ponto de Scarlett Marton nos dizer que “o fato é que Heráclito anteciparia tanto o pensamento hegeliano quanto a filosofia nietzschiana; pelo menos, é isto o que Nietzsche e Hegel, eles mesmos, afirmam” (2000, p. 101).

A distinção da vontade de poder é a sua conceituação ciente de já ser uma interpretação dos efeitos positivos dessa causação originária do fluxo-devir resultante da efetividade de suas forças. Essa perspectiva lembra-nos a “filosofia primeira” de Aristóteles, em que a totalidade da existência compreende uma “ontologia” que é interpretada como “lógica” da realidade do mundo. Mas lógica enquanto *Organon* [do grego *ὄργανον*], ie., um “instrumento” para “a forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, queira ser probatório” (REALE, 2007b, p. 141). Então precisa Nietzsche não apenas compreender metodologicamente os princípios da causalidade única da vontade de poder, como também anotar a diferença de sua semântica em relação à metafísica aristotélica: “*Dynamis* ‘real tendência à ação’, ainda inibida, que tenta se atualizar – ‘Vontade de poder’ ‘Tensão’ ‘Tendência de movimento acumulada e armazenada’” (Frag. póst. 9 [92] outono de 1887). A diferença consiste na interpretação lógica do Negativo no princípio do movimento dessa efetivação; como nos diz Aristóteles: “O ‘primeiro movente’ move como o que é amado [*χινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον*], enquanto todas as coisas movem sendo movidas” (Met, Λ, 1072b). Em outras palavras “o Primeiro Motor [...] é um acabamento (isto é, algo dotado de perfeição intrínseca e absoluta completude) que, na medida em que é objeto de *aspiração*, explica o processo pelo qual o primeiro movido é movido” (ANGIONI, 2005, p. 187).

O Eros [do grego Ἔρως], segundo Junito de Souza, significa o “desejo incoercível dos sentidos. Personificado é o deus do amor” (1986, p. 186). E deriva “do verbo ἐρασθαι (*érasthai*) ‘desejar ardentemente’, significa com exatidão ‘o desejo dos sentidos’. Em indoeuropeu tem-se o elemento (*e*)rem ‘comprazer-se’, ‘deleitar-se’; em sânscrito *ramatē* é ‘ter prazer em estar num lugar’” (1987, p. 209). Assim pensa também Platão no *Banquete*, em que Eros visa sempre o amor ao bom e ao belo na mediação da sabedoria e ignorância (Conv, 211c-d), com o sentido de demarcar a “ausência” no interior de cada coisa pela finalidade que “busca” a completude de sua perfeição. Eros personifica a figura do filósofo (HADOT, 1999, p. 72ss), enquanto em Nietzsche é Dioniso, o seu contrário, com “a ideia de excesso” (MARTON, 2016, p. 18). Não é a ausência pois, mas a abundância de forças atuantes no tensionamento movente do efetivar de sua vontade de poder. Essa “tensão” [*Spannkraft*] é uma característica da “elasticidade” da “energia” do impulso correlata à efetivação do poder da força referida à potência energética que a efetiva, em que “todo poder [*Macht*] tira a cada momento sua consequência final” (Frag. pós. 14 [79] primavera de 1888). Por força equiparar-se com poder, não apenas à potência como ao próprio ato, a energia é significada no *quale* dos *quanta* em suas próprias “diferenças de quantidade” [*Quantitäts-Differenzen*].

O filósofo define as forças pela qualidade de sua expressão. A marca da qualidade é a intensidade energética da atividade ou reatividade das forças pela respectiva qualificação positiva ou negativa do valor fisiológico dos valores: “As qualidades [*Qualitäten*] são nossas barreiras intransponíveis. [...] As qualidades são nossa autêntica idiosincrasia humana [*eigentliche menschliche Idiosynkrasie*]” (Frag. pós. 6 [14] verão de 1886-primavera de 1887). A qualidade precede a quantidade, porque referencia a vontade de poder pela atividade de efetivação do poder das forças positivas. Em *Genealogia da moral* ressalta-nos o “conceito fundamental” [*unsere Grundbegriff*] de “atividade real” [*der eigentlichen Aktivität*] em detrimento de “uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade” [*eine Aktivität zweiten Ranges, eine blosse Reaktivität*], cuja distinção reside na originalidade conceitual da vontade de poder com a significância da “primazia fundamental [*der principiellen Vorrang*] das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’ [*Anpassung*]” (GM, II, 12, p. 62)²⁶.

26 Podemos notar, com essa nossa tentativa de definição do conceito de vontade de poder, a proximidade ao mesmo tempo que o distanciamento de Nietzsche e Aristóteles no que tange à sua Metafísica. Conforme poderemos ver adiante, em relação aos princípios lógico-formais da linguagem representativa da compreensibilidade moderna, Nietzsche também considera Aristóteles na mesma linhagem que Platão. Isso quer nos dizer que apesar desses dois possuírem métodos filosóficos diferentes, a interpretação exotérica do

É justamente essa “precedência principal” das forças da vontade de poder que baseia Nietzsche a sua crítica ao determinismo matemático de suas medidas quantitativas, no exemplo da compreensibilidade que formula a segunda lei da mecânica de Issac Newton, conhecida também como lei fundamental da dinâmica, em que a força (F) é uma resultante proporcional à massa (m) de um corpo pela variação de sua velocidade no tempo definida como aceleração (a). Para Nietzsche, a calculabilidade dos *quanta* de forças já está determinada pela sua significação mesma de força, cuja flexibilidade de seu discurso compreende a atividade positiva das forças que se efetivam por uma singularidade própria da força. Por isso o filósofo escreve no Frag. póst. 36 [31] junho-julho de 1885: “É preciso atribuir-lhe um mundo interior [*innere Welt*], que denomino de ‘vontade de poder’, quer dizer, um insaciável afã de demonstrar poder, o de empregar, de exercer poder, como impulso criador [*schöpferischen Trieb*], etc.”. Esse “mundo interior” da força não possui a “exigência” de seu “ansiar” [*Verlangen*] em um agente que exercita o seu poder como uma causa eficiente, como um sujeito que emprega a sua força na intenção de ação com um fim. A força só existe enquanto efetivação do poder que constitui em equivalência a potência de seu “mundo interior”, uma causa final de intensificação energética que qualifica a atividade das forças em efetivação.

A força não é a ação nem o sujeito da ação. Não é matéria, pois, é esse “mundo interior” que se exterioriza pelo tensionamento de sua atividade na significação da qualidade do efetivar das forças dita por uma linguagem consciente da atividade criadora das forças. A sua criação é compreendida logicamente pela “produção de efeitos’ das forças entre si” [*in ihrem “Wirken” auf dieselben*], que corresponde à efetivação de cada força por sobre a outra força em efetivação. Nietzsche não compreende o “efetivar” sem a sua “produção de efeitos”, de modo que o “atuar” das forças é para ele inteligível pela qualidade dos efeitos das forças que se efetivam, em que a “realidade” das forças torna-se apenas uma interpretação positiva ou negativa dos efeitos produzidos pela efetivação das forças entre si. No Frag. póst. 14 [79] primavera de 1888 Nietzsche descreve essas implicações lógicas das forças em sua conceituação da vontade de poder:

platonismo, feita pelo cristianismo, tem em sua constituição histórico-cultural uma raiz na metafísica aristotélica referida à doutrina não-escrita de Platão. Assim também compreende Carlos Cirne-Lima a Platão e Aristóteles, quando lemos as suas palavras nos dizerem: “Metafísica foi o nome dado por Andrônico de Rodes, que organizou as obras de Aristóteles, para os Livros que vêm depois da Física. O termo *tà metà tà physicà* significa o que vem depois da Física. [...] A palavra *metà tà physicà*, que não significava nada de importante, passou a designar o núcleo de toda uma visão filosófica do universo. [...] Aristóteles, discípulo de Platão, abandonou completamente o método dialético de seu mestre, mas não abandonou a Teoria das Formas. [...] Aristóteles continua sendo um filósofo neoplatônico” (1996, p. 63, 65-6).

Um *quantum* de poder [*Machtquantum*] se define pelo efeito [*Wirkung*] que produz e o efeito ao qual resiste. [...] Uma tradução deste mundo de efeitos [*Welt von Wirkung*] a um mundo visível – a um mundo para o olhos – é o conceito de “movimento” [*der Begriff “Bewegung”*]. Nesta tradução se subentende sempre que *algo* é movido. [...] Não existem coisas, senão *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta*, em seu “produzir efeitos” sobre eles mesmos.

Podemos derivar da vontade de poder a significação qualitativa da atividade do “efetivar” [*Wirken*] das forças dinâmicas com a única causação de “produzir efeitos”, a partir da qual se processa uma formação de *quanta* de poder: “Você tem que captar todos os ‘movimentos’ [*Bewegungen*], todos os ‘fenômenos’ [*Erscheinungen*], todas as ‘leis’ [*Gesetze*] apenas como sintomas [*Symptome*] de um acontecimento interior [*innerlichen Geschehens*], e usar até o fim a analogia do homem [*der Analogie des Menschen*]” (Frag. póst. 36 [31] junho-julho de 1885). Não por isso a vontade de poder pode ser conceitualizada metafisicamente como um Ser, nem com o Não-ser que é o seu contrário vir-a-ser. Pois tanto um como o outro compõem a interpretação negativa dos efeitos das forças que se efetivam, por uma linguagem representativa cuja comunicação é inconsciente da produção de efeitos das forças. Por isso o “conceito de movimento” é designado pelo tempo de efeito e de efetivação das forças²⁷, em cuja atividade significa o seu tensionamento movente. Segundo o filósofo, a nomeação dessa atividade referente à qualidade interior da força possui a significação de “um *pathos*, o fato elemental, somente a partir do qual resulta um devir, um produzir efeitos [*ein Wirken ergiebt*]” (Frag. póst. 14 [79] primavera de 1888). Como *pathos*, o termo *Wille* [vontade] dá nome ao movimento decorrente da efetividade das forças como uma interpretação positiva do efeito impulsionante (ou pulsante) do efetivar dessa efetivação.

27 O conceito de movimento encontra-se relacionado ao conceito de tempo, que surge de uma discussão que se inicia já no texto *A filosofia na era trágica dos gregos* de 1873. Nele diz Nietzsche que “esta principal doutrina grega que só o existente possui um ser, o não-existente nada é” (PHG/FT, p. 95), conduz toda a problemática parmenidiana ao problema do movimento (detidamente no desprezo do vir a ser), que pode ser entendida por meio da “Estética transcendental” (na seção Do tempo) de Kant (KrV/CRP, I, 1, 2, p. 70-87, especificamente § 8, p. 86), de modo a replicá-la com os argumentos de Afrikan Spir na obra *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* de 1873. Assim Nietzsche finaliza o texto: “O tempo não é algo em si e tampouco uma determinação objetiva inerente às coisas” (PHG/FT p. 103). Para um posicionamento disso, citamos Eduardo Nasser: “Nietzsche não visa retomar a filosofia kantiana, nem a schopenhaueriana, seu intuito é unicamente testar a resistência do último reduto da irrealidade do tempo – o idealismo transcendental”. E percebe que “o idealismo transcendental é o disfarce usado pelo eleatismo para iludir seus opositores, fazendo que as antigas objeções que lhe foram dirigidas pareçam perder valor. Mas, uma vez desmascarada essa união secreta, a fragilidade dos recursos mobilizados pelo idealista transcendental, diante do problema do tempo, continua tão manifesta quando no caso dos antigos. Para Nietzsche, essa razão basta para que o idealismo, de forma geral, seja uma via epistemologicamente contraditória” (2015, p. 70).

Do ponto de vista da psicologia, a vontade significa o desejo ou o querer de um sujeito considerado causa do agir, que Nietzsche concebe por um “preconceito popular” [*Volks-Vorurtheil*]. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo compreende a “vontade” como um complexo de sentir e pensar resultante do processo tensionante entre as forças que se efetivam, mas cuja produção de efeitos é interpretada negativamente pela aparição de um Eu como causa do agir. Diz Nietzsche “*L’effet c’est moi*: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade” (GB/BM, I, 19, p. 24). Assim fala o filósofo desse processo em *O anticristo*: “O velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: – a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais” (A, 14, p. 19). Mas a concepção metafísica de vontade desconhece essa linguagem das forças porque as interpreta negativamente, com a duplicação de seus efeitos na representação egoica do Eu para fins de entendimento. Como nos diz Nietzsche:

Minha tese é que a vontade, tal como a psicologia até agora a compreendeu, é uma generalização injustificada, que essa vontade *absolutamente não existe*, que, em vez de apreender a transformação de uma vontade determinada em várias formas, *riscou-se* seu caráter e eliminou-se seu conteúdo e direção (Frag. póst. 14 [121] primavera de 1888).

Por uma linguagem das forças, a “vontade” da vontade de poder significa o *pathos* das forças em efetivação pela conjugação de *quanta* de poder. Significa, então, a força motriz dos *quanta* de poder que configuram o homem na totalidade orgânica do corpo, no qual o *Selbst* expressa-se no *pathos* das vivências como afeto dominante, que tem por efeito uma ação cuja verdadeira causa é a atividade do efetivar de suas forças vitais em efetivação. Por isso nos fala Nietzsche: “*Não existe vontade*; existem pontuações de vontade que constantemente aumentam ou perdem o seu poder” (Frag. póst. novembro de 1887-março de 1888). Aqui faz diferença a preposição *zur*, porque sua variação dativa designa *Wille* como uma singularidade própria de *Macht*, ie., a “vontade” é o *pathos* “das” forças que anseiam o efetivar de seu poder desde o seu mundo interior. Para isso observamos as reflexões de Nietzsche sobre a natureza da atividade de seu efetivar pelo tensionamento segundo o conceito de “explosão de força” [*Kraft-Auslösung*]. Com a leitura de Julius R. Mayer, a interpretação da atividade das forças resulta da necessidade interna de efetivação por uma explosão energética: “Antes de tudo, o vivente quer muito mais *desafogar* a sua força [*seine*

Kraft auslassen]: ele ‘quer’ [will], ele ‘deve’ [muß] (ambas palavras valem para mim o mesmo!): a conservação é apenas uma *consequência*” (Frag. póst. 26 [277] verão-outono de 1884).

O conceito *Auslösung* proporciona a Nietzsche substituir a perspectiva gregária de causalidade pela flexibilidade do efeito da força, a partir da qual podemos compreender positivamente a atividade necessária das forças em efetivação pela sua explosão energética como um “querer-poder” [*Machtwillen*]. Com a leitura da obra de Wilhelm Roux, *A luta das partes do organismo* [*Der Kampf der Theile im Organismus*] de 1881, o filósofo apropria-se das noções de luta entre os constituintes do corpo e de adaptação funcional para interpretar as forças por uma interrelação agônica em função de mais poder, em que a tendência primária do vivente é expandir-se constantemente em sua dominação por mais potência. Até se manifestar uma força dominante no exercício de seu poder como força motriz que unifica as forças vitais com a formação do organismo, enquanto uma configuração hierárquica de domínios menores de *quanta* de poder. Leitura complementada com a obra de William Henry Rolph, *Problemas biológicos* [*Biologische Probleme*] de 1882 e 2. edição de 1884, em que a luta entre as forças vitais do corpo não é causada pela escassez de recursos, mas “consequência de uma insaciabilidade eterna causada por uma infinita capacidade de absorção celular” (FRAZZATTI JR, 2010, p. 404). Nessa dietética das necessidades fisiológicas do corpo, o *Selbst* exerce uma terapêutica das forças na determinação de uma “vontade forte”, que pode se tornar “fraca” pela perda do poder de sua força motriz, devido à desagregação configuracional de suas forças orgânicas hierarquizadas. Sobre essa fisiologia das forças nos fala Nietzsche:

Fraqueza de vontade: é uma imagem que pode induzir erros. Pois não há vontade alguma, e por conseguinte, não há nenhuma vontade forte nem fraca. A multiplicidade e desagregação dos impulsos [*Antriebe*], a falta de sistema que os reúna resulta como ‘vontade fraca’; a coordenação sob o predomínio de um único resulta como ‘vontade forte’; no primeiro caso é a oscilação e a falta do centro de gravidade; no último, precisão e clareza de direção (Frag. póst. 14 [219] primavera de 1888).

Precisamos ter em mente a interpretação metafísica da vontade, porque considera Nietzsche a vontade de poder como única causalidade, não como uma única Vontade que produz uma “vontade forte” em contraposição à uma “vontade fraca”. Há apenas processos de subjugação e domínio de forças que se hierarquizam naturalmente na imposição de seu poder. “Fraco”, nesse sentido, é apenas o poder do *pathos* de uma “vontade” relativo ao poder de outra “vontade” que foi subjugada, como nos ressalta Nietzsche: “‘Vontade’, é claro, só pode

atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ [*Stoffe*] (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’ [*Wirkungen*], vontade atua sobre vontade” (GB/BM, II, 36, p. 40). Somente há uma relatividade agônica das forças em sua vontade de poder. De sorte que a própria vida é concebida na hierarquia do cosmos não como uma “vontade de vida” [*Willen zum Leben*] *causa sui*, mas uma “vontade” que se efetiva já como efeito de criação de novas formas superiores de vontade de poder. A vida mesma é contemplada como uma criação singular espontânea do universo compreendido cosmologicamente como vontade de poder: “A vida é apenas um caso individual de vontade de poder, – é bastante arbitrário afirmar que tudo se esforça para se converter nesta forma de vontade de poder” (Frag. póst. 14 [121] primavera de 1888).

A vontade de poder designa o cosmos no domínio inorgânico e orgânico das forças, em que a energia é a qualidade própria do efetivar o seu poder: “A força – isto sim – efetiva-se; melhor ainda, é um efetivar-se. Esta concepção traduz a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força” (MARTON, 1990, p. 54). Na efervescência das ciências da natureza do século XIX, Nietzsche debate contra as cosmologias mecanicistas e materialistas, como as de Eugen Dühring e Eduard von Hartmann, pelas teorias de Otto Caspari, expostas em *A correlação das coisas* [*Der Zusammenhang der Dinge*] e *A hipótese de Thomson de um estado final de equilíbrio térmico no universo, esclarecida de um ponto de vista filosófico* (D’IORIO, 2006). Em uma cosmologia derivada da vontade de poder, a força deixa de ser um conceito limite para tornar-se uma imagem da efetividade de forças agônicas que se efetivam em potencialização, na geração da vida como efeito de novas configurações de forças. As formas de vida como expressões de vontade de poder que tendem à espiritualização não pressupõem um espírito que as molda na natureza: “*chaos sive natura*: ‘da desumanização da natureza’ [*von der Entmenschlichung der Natur*]” (Frag. póst. 11 [197] primavera-outono de 1881).

A vida na hierarquia do cosmos expande a linguagem das forças favorável ao perspectivismo e experimentalismo do pensamento de Nietzsche, na distinção da perspectiva gregária do pensamento metafísico: “Nada mais é senão este mesmo impulso [*Treiben*], este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual compreende ou mal-compreende que todo atuar [*alles Wirken*] é determinado por um atuante [*ein Wirkendes*], um ‘sujeito’ [*Subjekt*]” (GM, I, 13, p. 33). A referência é sempre a força, de modo que “natureza” [*Natur*] vai significar o mundo em

uma totalidade de forças orgânicas e inorgânicas em um “máximo econômico” [*Maximal-Ökonomie*] para a existência da vida humana enquanto “forma de crescimento de poder” (Frag. póst. 16 [12] primavera-verão de 1888). Por isso nos diz Nietzsche que “a própria vida é vontade de poder” (GB/BM, I, 13). Ao passo que toda a realidade do mundo é apreendida linguisticamente como uma ficção conceitual pela consciência gregária da perspectiva linear da linguagem de causa e consequência. Toda a realidade torna-se interpretação de efeito das relações de poder das forças, como interpretação de já ser um efeito da força motriz do *Selbst* do interpretante. Para Nietzsche, esta é a “realidade” [*Realität*] conhecida: “O querer-tornar-se-mais-forte [*Stärker-werden-wollenvon*] a partir de cada centro de força [*Kraftzentrum*]”.

Na flexibilidade desse discurso, Nietzsche interpreta o *pathos* do *Selbst* pela autorreferência da linguagem das forças para uma crítica da própria “vontade”. A autoconsciência do filósofo torna-o o “centro de força” que tensiona a realidade como o “propósito último da existência” [*letzten Zweck des Daseins*], porque sabe que “todo impulso é dominador [*jeder Trieb ist herrschsüchtig*]: e como tal tenta filosofar [*versucht er zu philosophieren*]” (GB/BM, I, 6). A “espiritualização” do *Selbst* é traduzida na “personalização” do *pathos* das forças fisiológicas do homem, cuja atividade consiste em um “ininterrupto interpretar”, sendo que “a vontade de poder *interpreta*” (Frag. póst. 2 [148] outono de 1885-outono de 1886). Mais precisamente o *Selbst* é o interpretante, que é efeito das relações de domínio das forças vitais que configuram o corpo, a força motriz como efeito da hierarquização dos órgãos individuais: “Todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo *subjugar* e *assenhorar-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados” (GM, II, 12, p. 61).

A autodeterminação do *pathos* da “vontade” do *Selbst* referencia-se na atividade metabólica de suas forças, pelo exercício de seu poder com a “interpretação” [*Auslegung*] entendida como o “*meio próprio de assenhorar-se de algo*”. A interpretação é relativa ao “grau de força de apropriação” [*Grade seiner aneignenden Kraft*] do *Selbst*, conforme à “força digestiva” [*Verdauungskraft*] de seu espírito, que é como o seu estômago (GB/BM, VI, 230). O interpretar é uma atividade vital cuja ação instintiva impõe a medida do valor, por uma interpretação de dominância afetiva com um sentido inconsciente ao homem. O *Selbst* efetiva-se como um *pathos* em meio às vivências dos “afetos” [*Affekte*], cujo ato de interpretar é consoante à efetivação das forças (Frag. póst. 2 [190] outono de 1885-outono de 1886). Não uma interpretação mediada pela racionalidade, mas expressa fisiologicamente na vida

instintiva, ao passo que suas “necessidades [*Bedürfnisse*] são quem interpreta o mundo; nossos impulsos [*Triebe*] e seus prós e contras” (Frag. póst. 7 [60] final de 1886-primavera de 1887). Assim, temos que são os afetos consoante às necessidades fisiológicas do *Selbst* que interpretam a sua realidade pela valoração do *optimum* de suas condições existenciais.

O valorar é o princípio ativo da interpretação das forças vitais que se efetivam fisiologicamente no homem, e o valor fisiológico desses valores é meio afetivo de dominação do *pathos* do *Selbst*. Essa interpretação dos valores da vida aceita a contrariedade dos afetos ativos e reativos com que Nietzsche referencia o valor positivo ou negativo dos valores morais valorados respectivamente pelo *Selbst* sadio e forte ou doente e *décadent*, já que somente a vida como um organismo pode enfraquecer-se fisiologicamente. Portanto, a semiótica e a semântica do valor referem-se à vida como vontade de poder mas em correspondência com o *pathos* do *Selbst*, de maneira que ao valorar os valores morais através do homem ele mesmo pode ser valorado e interpretado. Por isto Nietzsche remete ao *Selbst* as boas ou más interpretações de seu discurso, pela capacidade de seu leitor despojar-se das ilusões de suas crenças a reflexionar sobre a resistência que sente em livrar-se dos deveres morais da civilização moderna. O seu bom leitor deparar-se-á com o despojamento da crença nos conceitos, nomes e palavras defronte à linguagem ambígua da força na demanda terapêutica e dietética do *Selbst*. Como nos diz Nietzsche:

Nosso intelecto, nossas vontades, assim como nossas sensações dependem de nossas estimativas de valor: essas correspondem a nossos impulsos [*Triebe*] e suas respectivas condições de existência [*Existenzbedingungen*]. Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o ultimo fato [*Factum*] a que podemos chegar (Frag. póst. 40 [61] agosto-setembro de 1885).

Para bem compreendermos a filosofia nietzschiana é definitiva a concepção das forças, seja a nível cosmológico ou vital. No que tange à vida, é a fisiologia que trata das condições existenciais de conservação e incremento das forças vitais, em sua relativa duração no interior do fluxo-devir das forças cosmológicas (Frag. póst. 11 [73] (331) novembro de 1887-março de 1888). Nietzsche entende essa concepção de fisiologia por uma “teoria da morfologia e da evolução da vontade de poder” [*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*] (GB/BM, I, 23, p. 27), que é especificada por Wolfgang Müller-Lauter em três determinações gerais, a saber: i) possui o mesmo sentido utilizado pelas ciências da natureza da época; ii) é o que determina de modo somático o homem, o sentido imediato

corpóreo (orgânico e afetivo); iii) sendo os processos fisiológicos a condição do dinamismo da luta entre as forças vitais dos impulsos e instintos por crescimento (1999, p. 21-2). Sobre esse último ponto, ressalta-nos Wilson Frezzatti Junior, que “esse sentido de ‘fisiologia’ não pode ser substituído como sinônimo pelo termo ‘biologia’, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc.” (2006, Nota 2, p. 25). Desse modo a fisiologia nietzschiana é tratada em relação ao *Selbst* como uma fisiopsicologia das forças da vontade de poder do homem, que se efetiva em busca da autoconsciência de suas condições de existência.

Assentado nessa fisiopsicologia das forças da vontade de poder do *Selbst*, Nietzsche concebe linguisticamente Zaratustra no interior do grande corpo humano que é a humanidade. O destino de Zaratustra tem a necessidade de conduzir a humanidade à sabedoria filosófica, pelo caminho que contempla a vida como vontade de poder, para ensiná-la sobre a necessidade de seu *pathos* afirmativo: “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser [*Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren*]: o qual é o além-do-homem” [*Übermensch*], o raio vindo da nuvem negra homem” (Z, Prólogo, 7, p. 21). O discurso de Nietzsche sobre o além-do-homem é para um tipo antropológico de grandeza humana, figurado como o *Selbst* dessa humanidade sábia e potente. O efeito retroativo de Zaratustra é a intensificação da efetividade das forças vitais da humanidade pelo despojamento moral inerente à compreensibilidade moderna que configura culturalmente a sua visão de mundo e modo de vida. O além-do-homem é para ser visto como a força motriz que dirige a autossuperação espiritual da humanidade, que tem por efeito a autossupressão moral da consciência gregária no modo de compreender da modernidade. Assim nos fala Zaratustra: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado [Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll]. Que fizetes para superá-lo?*” (*ibidem*, 3, p. 13).

2.3.2 A concepção antropológica da vontade de poder: o discurso como caminho da grandeza do além-do-homem

Da concepção fisiopsicológica das forças positivas da vontade de poder Nietzsche faz com Zaratustra experiências reflexivas que despertam o homem na evolução espiritual do *Selbst*. Tanto que ressaltamos as palavras de Werner Stegmaier: “Quando se crê entendido a doutrina em seu sentido geral, ela foi compreendida somente no âmbito do sentido individual atribuído à ação” (2009, p. 16). A autorreferência do *Selbst* na linguagem das forças do

discurso de Nietzsche é compreendida por reflexionar o leitor sobre si mesmo em relação à concepção antropológica da vontade de poder, enquanto efeito do além-do-homem como contraideal de potencialização das forças vitais. Por isso Zaratustra determina a fisiologia metabólica de seu contrário pelos ideais e valores do tipo homem cujo *Selbst* doente por sua representatividade ressentida. Vive a crer como os “transmudanos” [*Hinterweltern*]: “Foi o corpo que desesperou do corpo – que bateu as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado”. Mas como diz Nietzsche: “Tolerante é Zaratustra com os doentes. Não se irrita, em verdade, com suas formas de consolo e ingratidão. Que se tornem convaléscentes e superadores [*Überwindende*] e criem para si um corpo superior [*höheren Leib sich schaffen*]” (ZA, I, Dos transmudanos, p. 33-4). É para isso que Zaratustra concebe o além-do-homem como nomeação ficcional exemplar da grandeza humana, no efeito retroativo que cria a distinção de origem da vida humana por um antagonismo existencial em seu discurso: “Diferencio entre um tipo de vida ascendente e um outro tipo, do declínio [*Verfalls*], da desagregação, da fraqueza” (Frag. póst. 15 [120] primavera de 1888).

A partir da reflexão dessa contradição original da vida humana, Nietzsche desenvolve estas duas linhas de desenvolvimento da humanidade: “O primeiro movimento é incondicional: o nivelamento da humanidade, grandes conglomerados de formigas etc. [...] O outro movimento, meu movimento: é, ao contrário, a intensificação de todos as contradições e abismos [*Gegensätze und Klüfte*], a eliminação da igualdade, a criação de superpoderosos [*das Schaffen Über-Mächtiger*]” (Frag. póst. 7 [21] primavera-verão de 1883). A *décadence* é o desenvolvimento da vida dualista da compreensibilidade moderna traçada moralmente pelo maniqueísmo dos valores morais da consciência gregária ocidental. Já o contramovimento está no Prólogo de *Assim falou Zaratustra*, que nos é apresentado como uma travessia de ascensão que atravessa a convaléscenta do desapego de sua libertação moral. Para Zaratustra, o homem faz a contradição da vida nele mesmo retornar sempre como autocontradição existencial, cujo antagonismo é espiritualização do corpo orgânico: “O homem é uma corda [*Seil*], atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo [*Abgrunde*]. [...] Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* [*Übergang*] e um *declínio* [*Untergang*]” (ZA, Prólogo, 4, p. 16).

Na flexibilidade do discurso nietzschiano, as duas linhas de desenvolvimento da humanidade tocam-se ainda que se desenrolem em paralelo, a conduzir o homem moderno como “passagem” dos homens “superpoderosos”. Intercambiáveis, pois, essa caminhada faz

menção ao “declínio de Zaratustra” [*Zarathustra's Untergang*], não por “cansaço” do “ocaso” da vida declinante, mas como o próprio sol, diz Zaratustra: “Devo descer, como tu, devo me deitar, como dizem os homens para quem pretendo ir. [...] Esta taça quer se esvaziar de novo e Zaratustra quer voltar a ser homem” (FW/GC, IV, 342, p. 203). Zaratustra tem o corpo do sol, no significado autoconsciente da positividade vital das forças que necessitam de seu contrário para experimentar o tensionamento da vida em abundância. Simboliza a travessia do *Selbst* deve superar a sua “antinomia” com o Eu e despertar a força motriz de seu *pathos* afirmativo: O problema não é tanto a contradição em si, mas como sintetizá-la positivamente em si mesmo: “Sim, esse Eu, e a contradição e confusão do Eu [*diess Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal*], é ainda quem mais honestamente fala do seu ser [*Sein*], esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas [*das Maass und der Werth der Dinge ist*]” (ZA, Dos transmudanos, p. 33).

Por isto em *Ecce homo* Zaratustra é o “aniquilador da moral” [*des Vernichters der Moral*], porque dispõe de sua constituição originária para se opor aos ideias e valores da consciência gregária do homem moderno com a criação de novos valores pelo contraideal além-do-homem. Ainda que Zaratustra figure o destino da humanidade, essa antítese remete o leitor contra si mesmo em sua individualidade, pelas experiências autorreflexivas do discurso de Nietzsche feito um exercício espiritual: “Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência [*die Originalität meiner Erfahrung*]. Quem acreditou haver compreendido algo em mim, havia me refeito como algo à sua imagem – não raro um oposto de mim [*einen Gegensatz von mir*], um ‘idealista’” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1, p. 51). Nietzsche reflete-se em seu discurso no leitor que individualiza a sua filosofia, enquanto no efeito autossupressivo das doutrinas e ensinamentos de Zaratustra “o sentido geral das doutrinas rompe-se no sentido individual da ação. [...] Acredita-se ter compreendido a doutrina, mas compreende-se a si mesmo” (STEGMAIER, 2009, p. 16). Daí ser preferível dizer “ensinamento” à “doutrina” [*Lehre*], porque Zaratustra é menos “professor” que “mestre” [*Lehrer*], pois fala o que faz em seu próprio ato de tentar falar sobre o *Selbst* em sua espiritualização individualizada de seu discurso, cuja reflexibilidade é assimilada pelo leitor como um modo de compreender a sua vivência da experiência nietzschiana. Por isso nos previne Zaratustra: “Ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZA, Da virtude dadivosa, p. 75-6).

Essa passagem nos é reforçada ao fim do Prólogo de *Ecce homo* contra uma idolatria doutrinária de Zaratustra, cuja crença Nietzsche joga com a má compreensão de seu discurso como uma “arte do estilo” [*Kunst des Stils*], por “comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo [*der Sinn jedes Stils*]” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 4, p. 54). Faz dos limites lógicos da linguagem uma das forças da reflexibilidade do autor-criador do discurso de Zaratustra: “Quando quer ressaltar a importância de seu ensinamento, insiste na inadequação dos meios de expressão de que dispõe” (MARTON, 2016, p. 39). E esse é o ponto em que Nietzsche distingue os seus leitores pela compreensibilidade em deter-se na doutrina como uma nova crença; assim desconfia Werner Stegmaier: “As doutrinas de Zaratustra parecem ser pensadas de tal modo que elas distinguem os que precisam de doutrinas, dos que não têm mais necessidade delas. Nietzsche as denomina de ‘pensamentos’, que atuam ‘seletivamente’, e devem agir de modo ‘disciplinador’” (2009, p. 27). Essa distinção dos leitores refere-se ao efeito prospectivo da autossupressão moral ocasionada pelas “doutrinas” de Zaratustra no contramovimento reflexivo do discurso de Nietzsche, que é impulsionado pelo efeito retroativo da autocritica com a autossuperação espiritual de seus “ensinamentos”: “Sempre pressuponho que haja ouvidos – que haja aqueles com os quais é *possível* comunicar-se – meu Zaratustra, por exemplo, procura ainda agora por eles – ah, ele ainda terá muito a procurar! – É preciso ter o *merecimento* para prová-lo” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 4, p. 55).

O ato de compreender reflexivamente o discurso nietzschiano induz o leitor nessa caminhada contra si mesmo pela transfiguração da vida com o além-do-homem, porque é discurso do *Selbst* que narra autogeneologicamente a si mesmo pela travessia da evolução espiritual do filósofo que vem a ser Nietzsche. Está no *pathos* afirmativo do *Selbst* a concepção antropológica da vontade de poder com o além-do-homem, não como algo já feito a ser descoberto, mas como uma configuração hierárquica de forças que criam sua força motriz com o despertar do *Selbst*, e a conseqüente espiritualização de sua vontade de poder. Assim nos fala Nietzsche: “Tais coisas alcançam apenas os mais seletos [*Auserwähltesten*]; ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para a Zaratustra” (EH, Prólogo, 4, p. 17). De modo que se em *Zaratustra* o além-do-homem vem à tona como algo a se realizar (ZA, Prólogo), porque jamais houve um com sua figuração (*ibidem*, II, Dos sacerdotes), a partir de *Além do bem e do mal* é sob o desígnio de “tipo superior” [*ein höherer Typus*] que o além-do-homem figura no “contramovimento” [*Gegenbewegung*] nietzschiano, como nos diz o filósofo: “Nele deve vir à luz uma espécie mais forte [*stärkere Art*], um tipo

superior [*höherer Typus*], que tenha outras condições de surgimento e de conservação do que as do homem mediano. Meu conceito, meu símbolo [*mein Gleichniß*] para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘além-do-homem’ [*das Wort ‘Übermensch’*]” (Frag. póst. 10 [17] outono de 1887). Que como tal, em *O anticristo* é-nos apresentado como já realizado de algum modo na facticidade da história cultural:

Um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diferentes culturas [*Culturen*], nos quais *um tipo mais elevado* [*ein höherer Typus*] realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de além-do-homem. Tais casos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão (A, 4, p. 11).

Ainda que Nietzsche faça menção ao termo *Übermensch* já em sua juventude²⁸, somente após Zaratustra que alude a compreensibilidade de um “tipo” [*Typus*] e um “gênero” ou “espécie” [*Art*] de homem gestado por um fazer moral consciente das forças da vontade de poder. Não como um ideal com base na moral de um caráter universal de homem, mas como um universal que se rompe na individualidade fisiológica de cada homem em sua própria vida instintiva do *Selbst* no vislumbre de um contraideal vivido na pessoa de um modelo-vivo. Como *Art*, o além-do-homem não possui uma consideração conclusiva acerca da constituição cultural ou psicológica de sua personalidade, pois cada individualidade se torna uma persona criada nas particularidades de seu próprio caminhar. Do latim *persona*, é a “pessoa” cuja instância psíquica resulta da interação moral com o seu meio social, por isso uma “máscara” de “personagem” cuja plasticidade pode ser moldada pela relação de si com os costumes e hábitos comportamentais de seu tempo. Como *Typus*, a superioridade do além-do-homem figura a autoconsciência de se saber uma criação de si mesmo, na independência moral do meio como atributo de potência e poder da grandeza humana, segundo o exemplo que nos dá Nietzsche com estes personagens históricos: os Imperadores César e Alexandre, o Grande

28 Segundo nos demonstra Antonio Edmilson Paschoal, o termo *Übermensch* encontra-se no contexto de uma crítica feita por Nietzsche à sua forma utilizada na língua alemã naquele período, designando ora o burguês, ora o gênio” (*ibidem*, p. 109). Conforme à boa compreensão da compreensibilidade de seu discurso esotérico, entendemos esse contexto de crítica pela tensão supressiva necessária ao surgimento de sua conceituação superior. Vejamos como nos coloca isso, A. E. Paschoal: “É no contexto de tais críticas que se tem a apropriação que Nietzsche faz do termo, sua crítica e a distância que toma em relação ao significado que era conferido a ele. Trata-se de um procedimento que vai, aos poucos, obliterando um significado e introduzindo um novo. Tal cuidado revela a preocupação do filósofo com seus interlocutores, que precisam ter os ouvidos preparados para o que estaria por vir, e também com sua ‘doutrina’, que não poderia ser entregue em mãos inábeis” (*ibidem*, p. 110).

(Frag. pós. 14 [57] primavera de 1888), Goethe (Frag. pós. 9 [157] (109) outono de 1887), Homero (GM, III, 25), Napoleão (GD/CI, IX, 45) e César Bórgia (GB/BM, V, 197; A, 46, 61).

Apesar do termo *Übermensch* também já ter sido utilizado anteriormente por outros poetas e filósofos²⁹, isso nos mostra a peculiaridade com que o *Selbst* é conceituado a partir da vontade de poder, com um *pathos* afirmativo que se intensifica com a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos da modernidade. Zaratustra é o destino nietzschiano da humanidade, com a fatalidade do além-do-homem resultante autoconsciente do contramovimento do discurso de Nietzsche perante ao seu grande ato de autognose da humanidade: “Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*” (*ibidem*, 3). O termo “criação” [*Schaffen*] torna-se uma variante de perspectiva do termo “cultivo” [*Züchtung*], na medida em que Nietzsche interpreta o autodomínio do *Selbst* como centro de força normativa que valora uma “verdade” como crença à regulação metabólica de suas necessidades fisiopsicológicas. O caminho do despertar do *Selbst*, atesta o filósofo: “Procurava a mim mesmo, por onde meu eu [*mein Ich*] pudesse estar em casa – essa foi minha tribulação mais pesada. Procurei meu jugo mais pesado: então encontrei meu egoísmo [*meine Selbst-Sucht*]” (Frag. pós. 22 [1] final de 1883).

29 Parece-nos que o *Übermensch* segue associado com os hiperbóreos, bem como Nietzsche menciona-os no início da obra *O anticristo*. São um povo da mitologia grega que morava em *terrae incognitae*, vivia mil anos e gozava da felicidade eterna. Os hiperbóreos eram citados por diversos poetas gregos e romanos, tais como Heródoto, Plínio, Virgílio e Cícero. No aforismo 1 de *O anticristo*, Nietzsche refere-se a Píndaro, o que tem bastante significado, considerando o sentido espiritual de superação do indivíduo que vislumbramos com o além-do-homem. A terminologia “hiperbóreo” aproxima-se filologicamente da utilizada por Luciano, um escritor satírico grego do séc. II d.C., ao cunhar o termo *hyperanthropos*, que traduzido literalmente por “hiperumano” dá-nos a ideia de um homem “sobre-humano”. Não obstante, Clademir Araldi cita Ernst Benz, em sua obra *Der Übermensch* de 1961, para mostrar-nos que o conceito de além-do-homem é genuinamente esboçado com a mística cristã, com Clemente de Alexandria, Orígenes, Dionísio Pseudo-Areopagita e Mestre Eckhardt (2002, p. 162-3). Outrossim é o substantivo “além-do-homem” (*der Übermensch*) usado também na literatura alemã com Novalis, Heine e Goethe, e muitas vezes associado ao caráter estético do gênio (cf. JANZ, 1978, p. 185). Como adjetivo “sobre-humano” (*übermenschlich*), no final do séc. XVIII e início do séc. XIX, é utilizado para designar o sentido sobrenatural e extraordinário de capacidades ou faculdades humanas. Nesse sentido evoca Schopenhauer a “ação do gênio” como uma “atividade de um ser sobre-humano” [*eines übermenschlichen Wesens*] (cf. MVR § 36). Entretanto, é Max Stirner que traz a expressão *Übermensch* pela primeira vez como alusão a um homem superior que cria a si mesmo pela superação de si, sem o auxílio de qualquer artifício metafísico: “Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te a ti mesmo [*übertriffst Dich selbst*]. Mas o que tu, enquanto egoísta involuntário, desconheces, é que *tu* és aquele que é superior a ti, ou seja, que não és apenas criatura [*bloß Geschöpf*], mas também o teu criador [*Dein Schöpfer*]; e é por isso que o ‘ser superior’ [*höhere Wesen*] é para ti um... estranho” (2004, p. 37). Nessas alusões queremos apontar a afinidade semântica existente entre o uso nietzschiano da concepção antropológica “hiperbóreo” e do conceito de “além-do-homem” (cf. SOUZA, 1987, p. 97ss). No Frag. pós. 23 [3] outubro de 1888, Nietzsche fala diretamente dessa relação ao falar de si como um filósofo imoralista: “Se somos filósofos de outro modo, nós, os hiperbóreos, parece em todo caso que somos de uma maneira diferente daquela que em outro tempo alguém era filósofo. Nós não somos de forma alguma moralistas”.

O declínio de Zaratustra que é o seu retorno aos homens é para ensinar essa caminhada de volta a si ao homem moderno enquanto reflete sobre si no seu próprio caminhar. Por isso Nietzsche inicia o seu Livro I com as três metamorfoses do espírito, para aqueles que chama de “solitários e sozinhos a dois” [*Einsame und Zweisame*]. Pois se refere ao despertar de si mesmo em movimento ascendente, da condição de camelo se torna leão para depois se tornar uma criança (ver Nota 19). Metáforas de transfiguração da vida pelo grau de libertação da moral relacionadas às “doutrinas” a nós indicadas pelos “ensinamentos” que servem para o “caminho da sabedoria” [*Der Weg zur Weisheit*]. No Frag. póst. 26 [41] verão-outono de 1884, Nietzsche articula essa caminhada também em três momentos, a saber: o primeiro, caracterizado pela veneração, obediência e aprendizado com a moralidade e os costumes; o segundo, a crítica de todo o venerado, a independência do espírito livre no ensaio de valorações morais opostas; e o terceiro, a grande decisão de se saber se está apto para viver conforme às estimativas de suas forças positivas, com a responsabilidade e a inocência do direito de agir junto ao seu “instinto do criador” [*Instinkt des Schaffenden*]. Metaforicamente esse primeiro momento diz do homem que configura o *Selbst* na representação do camelo, por viver alegre em suportar carregar o peso mais pesado das coisas na consciência gregária dos valores morais da tradição que tudo venera. É o espírito resistente que vai para o deserto da solidão, onde acontece a segunda metamorfose em leão, que “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”, e “quer lutar e vencer o grande dragão” que se chama “Não-farás”, enquanto o leão faz “Eu quero”.

Nesse “grande dragão” figura a tábua de bens e valores na autorrestrição que configura a consciência gregária da modernidade em cujas escamas está escrito “Tu-deves”. Contra os valores milenares que se contrapõem à insurgência de valorações próprias, pela obediência aos deveres morais, posiciona-se o leão a criar a sua liberdade de afirmar o seu querer com a criação de novos valores. O espírito do leão tem a virtude da coragem para atravessar o deserto pela autoafirmação com que nega a tradição, e a força da resistência do camelo para suportar o peso dilacerante da autocontradição existencial. É aí que se metamorfoseia em criança, pelo esquecimento do passado que faz surgir a inocência que o eleva acima da moral de seu tempo, com a responsabilidade que adquiriu junto à aquisição do direito de valorar novos valores a partir de si mesmo em sua própria interpretação da existência. A criança figura a autoconsciência filosófica que encarna a personalidade do *Selbst* inocente perante à contemplação da vida no cosmos, cuja unificação do homem consigo mesmo em sua individualidade traduz “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si

mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (ZA, Das três metamorfoses, p. 28-9). A sabedoria de Nietzsche está nessa “naturalização do homem” [*Vernatürlichung des Menschen*] *mutatis mutandi* com uma “espiritualização da paixão” [*Vergeistigung der Passion*], cuja variação latina *Passion* sofre e fazer sofrer a afetação dominante do *pathos* que emblema a superação da moral leonina pela vitória sobre o grande dragão “Não-farás”.

Naturalismo apenas no sentido próprio de significação de *Natur* [natureza] que integra “corpo” [*Leib*] e “espírito” [*Geist*], em cuja autoconsciência da vida significa uma tipologia antropológica de vontade de poder como medida da avaliação zaratustriana do homem em relação à evolução do *Selbst*. O destino dessa sua transfiguração com a tomada de consciência do *Selbst* é saber-se “inteiro fato homem” [*die ganze Thatsache Mensch*], para elevar-se à “inocência [que] é a criança, e esquecimento” [*Unschuld ist das Kind und Vergessen*]. A liberação moral da culpa cristã pela “consciência” [*Bewusstsein*] neutraliza a “consciência moral” [*Gewissen*], e torna desnecessária a “memória” [*Gedächtniss*] com a anulação do “sentimento de culpa” [*Gefühl der Schuld*] como *instrumentum* da “má consciência” [*schlechtes Gewissen*]. Isso desafoga a reatividade da “interiorização do homem”, cuja “configuração” [*Ausgestaltung*] mais alta é o “indivíduo soberano” [*das souveraine Individuum*]. Esse é o tipo superior que possui “uma verdadeira memória da vontade” [*ein eigentliches Gedächtniss des Willens*], que não distingue o querer e o fazer de seu “ato” [*Akt*], portanto ele significa o “autônomo supramoral” [*das autonome übersittliche*]; como nos diz Nietzsche:

O orgulhoso conhecimento [*Wissen*] do privilégio extraordinário da *responsabilidade* [*Verantwortlichkeit*], a consciência [*Bewusstsein*] dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo [*Macht über sich*] e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante [*dominirenden Instinkt*] – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência* [*Gewissen*] (GM, II, 2, p. 45).

É para a vivência do indivíduo dessa liberdade espiritual e autodeterminação da “vontade” que o além-do-homem significa a superação espiritual do homem moderno. Porque é o “sentido da Terra” resultante do efeito seletivo da autossupressão moral dos valores cristãos da consciência gregária (ZA, Prefácio, 3). O seu símbolo traduz a inocência da criança na cura da grande saúde da convalescença de que sofre pelo desapego das ilusões dos antigos ideais. Por isso figura um estado fisiopsicológico de autoconsciência da

desejabilidade própria da vontade de poder do *Selbst*, como manifestação da mais completa afirmação da vida pelo amor ao destino. No contramovimento de Nietzsche, o além-do-homem destina a grandeza humana a lidar com o contraideal antropológico pensado a partir da vontade de poder, conforme às palavras de Werner Stegmaier: “Se o ‘além-do-homem’ é um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele *é* um além-do-homem. Por isso não *há* nenhum além-do-homem; pode-se *tentar* sê-lo, de caso a caso” (2009, p. 34). Um tipo que exerce a função seletiva e disciplinadora de ficção reguladora para o cultivo do tipo superior de homem, como nos diz Scarlett Marton: “Infinitamente ligada ao projeto de transvaloração de todos os valores, a noção de além-do-homem indica a necessidade de uma completa subversão da cultura ocidental. [...] Tornando-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem prezará os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo” (2016, p. 16-7). Portanto, a importância da significação do além-do-homem está na consciência da configuração fisiopsicológica de sua individualidade soberana como um contraideal antropológico da força motriz do caminho da sabedoria, assim nos descreve Nietzsche a criação de Zaratustra:

Esse gênero de homem [*Art Mensch*] que ele concebe, concebe a realidade [*Realität*] *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma* [*sie ist sie selbst*], ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza*” (EH, Por que sou um destino, 5, p. 106).

2.3.3 A concepção cosmológica da vontade de poder: a morte de Deus e o pensamento seletivo e cultivador do eterno retorno

Para atravessar o caminho da sabedoria, Nietzsche designa Zaratustra para ensinar o indivíduo na resistência fisiopsicológica do efeito de autossupressão moral da consciência gregária. Essa experiência de grande livramento refere-se ao contramovimento de Nietzsche conduzido pelo trabalho de inversão da compreensibilidade moderna. Somente assim, nos coloca Scarlett Marton, “torna-se possível conceber o mundo e a vida de outra maneira e criar outros valores sobre novas bases; em suma, torna-se possível ‘um novo começo’” (2016, p. 19). Para isso a concepção das forças da vontade de poder ganha uma “fórmula” que faz jus à superação do homem, cujo efeito retroativo reforça o sentido originário do contraideal além-do-homem pelo tensionamento em relação aos ideais da humanidade. O filósofo nos fala que é “a ‘concepção básica’ [*Grundconception*] da obra [*Assim falou Zaratustra*], o pensamento

do eterno retorno” [*Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*], a mais elevada fórmula de afirmação que se pode em absoluto alcançar [*diese höchste Formel der Bejahung*]” (EH, ZA, 1, p. 79).

Assim, se Zaratustra vem ensinar o caminho do além-do-homem e o pensamento do eterno retorno é a fórmula de sua caminhada, então, é a autossupressão moral que deve impulsionar a autossuperação espiritual do *Selbst* através da tomada de consciência do discurso nietzschiano. E como o pensamento do eterno retorno constitui a fórmula da afirmação suprema de tudo, a sua variável funcional deve conceituar a mais elevada forma de negação da negação da vida autonegativa. Assim evoca Zaratustra: “Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os seus ofensores. Ofender a Terra é agora o que há de mais terrível” (ZA, Prólogo, 3, p. 14). Como nos diz Nietzsche na abertura do Livro V de *A gaia ciência*, “o acontecimento em si [*das Ereigniss selbst*] é demasiado grande” e muito distante para a compreensão da maioria. Somente os selecionados podem suportar conhecê-lo: “Que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”. O Deus cristão nesse completo desvalor do supremo valor negativo da vida de autonegação mostra-nos a convalescença do homem como a condição necessária para a transfiguração do *Selbst*: “Ponto culminante [*Höhepunkt*]: o assassinato sagrado. Ele inventa a doutrina do além-do-homem [*die Lehre vom Übermenschen*]” (Frag. póst. 4 [132] novembro de 1882-fevereiro de 1883). Com a “morte de Deus” o homem torna-se “passagem” e “declínio”, enquanto o além-do-homem torna-se “uma corda sobre um abismo [*Abgrunde*]” (ZA, Prólogo, 4).

Mais que uma simples anunciação, Zaratustra testemunha o assassinato do Deus cristão pelo “homem louco” [*Der tolle Mensch*], o réu confesso e delator: “Nós o matamos – vocês e eu” (FW/GC, III, 125). A “loucura” e a “extravagância” [*Tollheit*] com que esse homem resiste à tensão máxima dessa sua autocontradição existencial dizem respeito ao seu declínio, que pode ser a sua passagem para a afirmação consciente do *Selbst* diante do abismo do sem-sentido da vida deixado por Deus. O conceito de “Deus” simboliza o ideal de verdade como o bem supremo de todos os bens e valores da tábua moral cristã, e é a hipótese mais extremada de interpretação da existência que o filósofo substitui por uma outra tão extrema quanto, mas invertida [*umgekehrte*], que é “a falta de sentido e finalidade” [*an die Zweck- und Sinnlosigkeit*] da existência (Frag. póst. 5 [71] 10 de junho de 1887). A perda dessa verdade universal e absoluta implica a perda do ordenamento moral cristão da vida e do mundo, que vai resultar na sombra de Deus de que fala o início do Livro III de *A gaia ciência*, que reflete a sombra do homem (MA II/HH II, O andarilho e sua sombra). Manifesta a *décadence*

fisiológica do “necessário afeto psicológico” [*der psychologisch nothwendige Affekt*] que atinge na semiótica da memória da vida do homem como sua convalescença, pelo sentimento de “como se tudo fosse em vão” [*als ob alles umsonst sei*], inclusive a própria vida (Frag. póst. 5 [71] 10 de junho de 1887).

O sentimento de desespero e desesperança é efeito da descrença no Deus cristão pela consciência que esse absurdo da existência traduz a total ausência de possibilidades de interpretação da existência pelo “nada” [do latim *nihil*], que o pensamento tradicional trata como “o mais inquietante de todos os hóspedes” e o filósofo chama de o “niilismo europeu” (Frag. póst. 2 [127] outono de 1885-outono de 1886; cf. VOLPI, 1999). Para a compreensão desse “nada”, Nietzsche nos diz o que significa o niilismo [*Nihilismus*]: “Que os valores supremos desvalorizam-se [*obersten Werthe sich entwerthen*]” (Frag. póst. 9 [35] (27) outubro de 1887). Portanto, o niilismo designa psicologicamente a sombra da consciência gregária do homem moderno pela “convicção de uma absoluta inconsistência da existência [*Daseins*]” (Frag. póst. 10 [192] (286) outono de 1887). Por isto se tornou famoso o Fragmento de Lenzer Heide, intitulado *O niilismo europeu*³⁰, por nele o filósofo refletir sobre o niilismo pelo contramovimento de sua ambiguidade: por um lado refere-se ao fundamento metafísico da moral do homem moderno que o protege da convalescença, por outro o seu desmascaramento é relativo ao conhecimento esotérico que afirma a vida em seu sentido originário extramoral.

No primeiro caso, a moral aparece como “antídoto” e um “meio de conservação”: “A moral protegeu a vida diante do desespero e do salto no nada” (Frag. póst. 5 [71] verão de 1886-outono de 1887). Com sua crítica da moral Nietzsche fala da *décacence* fisiológica que mascara intencionalmente o niilismo diante da existência em Deus, cujo valor supremo é desvalorado por meio de “uma longa reflexão sobre a fisiologia do esgotamento” [*Ein langes Nachdenken über die Physiologie der Erschöpfung*]. Sem ajuizar moralmente, pois, “esgotamento” torna-se um “conceito” [*Begriff*] e uma “teoria” [*Theorie*] no que tange à “debilidade” [*Schwäche*] e à “degeneração” [*Entartung*] do homem. Nesse sentido, chamou-se positivamente a negatividade desse Deus pelo que debilita e degenera as forças ativas da vida de autoafirmação, ao ponto do “homem bom” ser interpretado como “uma forma de autoafirmação da *décadence*” (Frag. póst. 15 [13] primavera de 1888). Assim, se linearmente

30 O fragmento de Lenzer Heide está referido no programa do projeto filosófico de transvalorização de todos os valores, como nos traz o próprio fragmento que serviu de base para a elaboração do compêndio *A vontade de poder*, por Elizabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast (Heinrich Köselitz); ver Nota 6. E mesmo em *A genealogia da moral*, quando se refere à “História do niilismo europeu” como parte da obra que estava preparando “A vontade de poder: Ensaio de transvalorização de todos os valores” (GM, III, 27). Compreendemos, com isso, a significação de niilismo como parte programática do trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos para a realização da transvalorização de todos os valores.

o julgamento moral considera o niilismo moderno como a causa principal da *décadence* de sua civilização, o que Nietzsche nos faz ver é que reflexivamente “o niilismo não é nenhuma causa, mas somente a lógica da *décadence*” (Frag. póst. 14 [86] primavera de 1888).

Daí o filósofo diferenciar as manifestações do niilismo pela consciência e pela ação do homem diante da realidade da existência. Consequente da consciência da derrocada dos valores morais cristãos na modernidade, o “niilismo incompleto” refere-se às ações que se mostram infrutíferas como “tentativas de escapar do niilismo sem transvalorar aqueles valores”, pois “produzem o contrário: agrava o problema” (Frag. póst. 10 [42] outono de 1887). O homem encontra-se em “um estado intermediário patológico” [*ein pathologischen Zwischenzustand*] de pessimismo, no qual as suas “forças produtivas” [*produktiven Kräfte*] conscientemente sabem ainda não estarem fortes o suficiente para criar esteticamente a si mesmo em sua própria realidade, ou que a *décadence* ainda não tenha inventado os seus paliativos de preservação (Frag. póst. 9 [35] (27) outubro de 1887). Um passo adiante e tem-se o “niilismo completo”. Expressa-se de modo “passivo” [*passivischer Nihilism*], como “declínio e retrocesso do poder do espírito” [*Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*], pela paralisia da ação como “um sinal de debilidade”. Pela porta dos fundos a moral retorna com outros valores *décadents* como salvadora para evitar a única ação possível desse tipo de niilismo enquanto pessimismo romântico, a autoaniquilação pelo suicídio (Frag. póst. 14 [9] primavera de 1888). E está em oposição ao modo “ativo” [*aktiver Nihilism*], que tem na ação o “sinal do aumento de poder do espírito” [*Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes*], em cujo efeito manifesta-se tragicamente o “seu máximo de força relativa como força violenta de destruição” [*Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der Zerstörung*] (*ibidem*).

É nessa oposição entre niilismo ativo e passivo que Nietzsche significa respectivamente a sua ambiguidade com o estado psicológico do pessimismo “como força” [*als Stärke*], “na energia de sua lógica [*in der Energie seiner Logik*], como anarquia e niilismo, como analítica”, e como “declínio” [*als Niedergang*], “entermecimento, como sensibilidade cosmopolita, como ‘*tout comprendre*’ e historicismo” (Frag. póst. 9 [126] (84) outono de 1887). A ação trágica do pessimismo da força, contudo, pode ser apenas efeito de uma “vontade de destruição” [*Wille zur Zerstörung*], como uma “vontade de nada” [*Willens ins Nichts*] conduzida por um “instinto de autodestruição” [*Instinkts der Selbstzerstörung*]. O pessimista destrói para ser destruído o seu sofrer: “A aniquilação [*Ver-Nichtung*] pelas mãos secunda a nadificação [*Ver-Nichtung*] do juízo” (Frag. póst. 11 [126] (366) novembro de

1887-março de 1888). Mas a sua ação pode ser efeito de “uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência” (GT/NT, TA, 1, p. 14). É esse o tipo de pessimismo trágico que Nietzsche nos coloca como consequência da força: “O mundo poderia valer muito mais do que acreditávamos, – temos de remontar à ingenuidade dos nossos ideais, e reconhecer que talvez para lhes dar em consciência a mais alta interpretação, não demos à nossa existência humana sequer um valor justo” (Frag. póst. 6 [25] verão de 1886-primavera de 1887). Com esse pessimismo trágico o filósofo vislumbra o “nihilismo extremo”:

Esta é a forma mais extrema de nihilismo: o nada (o sem-sentido) eternamente! A forma europeia de budismo: a energia do saber e da força nos obriga a tal crença. É a mais científica de todas as hipóteses possíveis. Negamos os fins últimos [*Schluß-Ziele*]: se a existência tivesse um, já teria sido alcançado” (Frag. póst. 5 [71] 10 de junho de 1887).

A ação desse pessimismo traz consigo o nihilismo ativo com o filósofo a intensificar as forças produtivas pela compreensão do “nada eterno”, com uma designação científica que desmoraliza o cosmos desumanizando a natureza a partir da teoria das forças da vontade de poder como única causalidade do mundo e da vida. O “nada eterno” é o “pensamento mais paralizante” [*ist der lähmendste Gedanke*] para o homem moderno, porque desvalora o valor supremo de seu ideal de verdade pela radicalização do nihilismo. A completa autossupressão moral pela afirmação determinada com o pensamento do eterno retorno, pela nomeação áurea do cosmos com a vontade de poder para o além-do-homem. No pano que pinta Deus no fundo cósmico, a “veracidade” [*Wahrhaftigkeit*] de Nietzsche deflagra o ideal de verdade do *Selbst* esgotado da teologia interessada da moral cristã: “Não há nada na vida [*Leben*] que tenha valor [*Werth*] fora do grau de poder [*dem Grade der Macht*] – supondo precisamente que a vida mesma é vontade de poder [*daß Leben selbst der Wille zur Macht ist*]” (*ibidem*). Com o pensamento do eterno retorno, o filósofo efetiva o *Selbst* como afirmação máxima da vida autoafirmativa, cuja autoconsciência desponta no supremo ato de autognose com a tarefa da transvaloração de todos os valores morais cristãos. Tanto que a concepção de eterno retorno é emblemática no Frag. póst. 14 [188] primavera de 1888, intitulado *A nova concepção de mundo*, que está referido no Frag. póst. 11 [415] novembro de 1887-março de 1888, com a intitulação do projeto filosófico de Nietzsche contra a civilização moderna, “A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores”. Esta é a quinta parte de seu texto, que tece a compreensão cosmológica da vontade de poder pelo

eterno retorno, com a significação do mundo por uma quantidade finita de forças que agonicamente se efetivam por mais poder como uma grande roda a girar por si mesma:

5) Se é lícito que o mundo seja pensado como uma **determinada quantidade** de força e como um **determinado número** de centros de força – e toda outra representação segue indeterminada e, em consequência, inutilizada – dele se deriva que tem de ocorrer um **número cauculável de combinações**, no grande jogo de dados de sua existência. **No tempo infinito toda possível combinação haveria de ser alcançada uma vez, em algum momento**; mais ainda, haveria de ser alcançada **infinitas vezes**. E posto que entre cada combinação e seu próximo “retorno” há de passar todas as combinações possíveis em absoluto, toda a sequência de combinações em condicional na mesma série, seria um ciclo de série absolutamente idênticas. **O mundo como ciclo de si mesmo** já se repetiu infinitas vezes e que joga seu jogo *in infinitum* (Grifo nosso).

O problema do niilismo é preciso por nos mostrar que a humanidade moderna não suporta a desilusão de Deus muito menos a sua respectiva assimilação do eterno retorno como “a mais elevada fórmula de afirmação”, senão como a máxima negação de sua vida ante à paralisa e ao suicídio ocasionado pelo efeito de caos e desordem. Por isso a sua publicização vem primeiramente como um desafio lançado pelo “demônio” [*Dämon*] que o denomina “o maior dos pesos”. Está escrito no aforismo 341 do Livro IV de *A gaia ciência*: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?”. Segundo Scarlett Marton, ao assentuar as consequências psicológicas do eterno retorno Nietzsche quer assinalar os seus dois aspectos principais: “A repetição dos acontecimentos (‘cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande há de retornar’) e o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre (‘e tudo na mesma ordem e sequência’)” (2016, p. 33-4). Mesmo ano da primeira anotação da vontade de poder (1882), o desafio daimoniaco do eterno retorno precede a entrada de Zarathustra na obra nietzschiana, com o aforismo 342 intitulado “*Incipit tragoedia*” [A tragédia começa], que nos apresenta o seu declínio em querer novamente “tornar-se homem” [*Mensch werden*] para ensinar à humanidade a sabedoria que há com a superação moral da modernidade, justamente com a vinculação do além-do-homem com o eterno retorno.

Assim nos mostra Nietzsche que, para a realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores, Zarathustra cultiva as forças vitais do homem ao demarcar a grandeza humana pela sabedoria que enquadra a vitória do grande dragão Não-farás, na qual o além-do-

homem oferece o sentido da Terra com a prerrogativa de que Deus está morto. Como nos ressalta Scarlett Marton: “Dando-se conta da morte de Deus, Zaratustra, ‘o sem-deus’, suprime o solo mesmo a partir do qual se estabeleciam os valores. Perfaz assim a travessia do niilismo, que constitui uma etapa indispensável para levar a bom termo o projeto de transvaloração de todos os valores” (2016, p. 37). Sobre essa interrelação conceitual, Karl Löwith apresenta-nos a obra *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même* de 1991, em que nos assinala, “além do nexa entre eterno retorno e transvaloração para a superação do niilismo, também o nexa entre estes e o conceito de vontade de poder” (RUBIRA, 2008, p. 14). Já Martin Heidegger, em sua obra *Nietzsche* de 1961, é mais enfático: “A doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana. Sem esta doutrina enquanto o seu fundamento, a filosofia de Nietzsche é como uma árvore sem as raízes” (Nietzsche, 2007a, p. 198). Que o seu assíduo leitor Eugen Fink complementa-nos: “O eterno retorno do mesmo é a doutrina de Nietzsche acerca da totalidade do que existe”, de modo que “fundamenta todos os demais temas principais de seu pensar: a doutrina da vontade de potência, da morte de Deus, do além-do-homem”, mas que mesmo assim **permanece em aberto a questão de se, na intenção básica de seu pensar o mundo, Nietzsche não ultrapassou o plano ontológico dos problemas metafísicos**” (2000, p. 122, 135, 233. Grifo nosso).

Para sair desse círculo vicioso do pensamento metafísico, Gilles Deleuze baseia-se na compilação de *A vontade de poder* (ver Nota 4) para tecer a sua obra *Nietzsche et la philosophie* de 1983, que nos afirma Nietzsche rejeitar a “hipótese cíclica” do eterno retorno (1983, p. 55). Entretanto, Paulo D'Iorio nos confirma que “Nietzsche não criticava a hipótese cíclica, mas a forma particular que hipótese havia tomado na obra de Vogt. Todos os outros textos, sem exceção, editados por Nietzsche ou mesmo póstumos, falam do eterno retorno como repetição dos mesmos eventos no interior de um ciclo que se repete eternamente” (2006, p. 71). Não obstante se trata de um amplo debate sobre a dissipação de energia e a morte térmica do universo de acordo com as leis da termodinâmica: o primeiro princípio da conservação de energia e o segundo princípio da transferência de energia térmica. Mesmo assim Deleuze vai nos dizer: “Só podemos compreender eterno retorno em si como a expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição” (1983, II, 5 p. 55). Pois sua função, enquanto seleção e cultivo do homem para o além-do-homem, é selecionar o afirmativo e expulsar o negativo: “Nem sentido nem

conhecido, um devir-ativo só pode ser pensado como produto de uma seleção. Dupla seleção simultânea” (*ibidem*, 14, p. 77). No entanto, em detrimento disso nos assinala Paulo D’Iorio:

À diferença da “afirmação da afirmação” deleuziana, que só afirma a afirmação, o eterno retorno, tal como Nietzsche o concebe a partir de uma perspectiva rigorosamente não-teleológica, é o acabamento de uma filosofia que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos, sem ter a necessidade de dialetizá-los, sem ter a necessidade de excluí-los através de qualquer movimento centrífugo de recalçamento. Ela não nega nada (2006, p. 73).

Desse modo também interpreta Luís Rubira, quando diz que “Deleuze deixou de lado a problemática maior que Nietzsche colocou em andamento já em *Assim falou Zaratustra*: a da repetição cíclica de todos os acontecimentos que eternamente traria o retorno dos aspectos negativos da existência” (2008a, p. 21). É justamente esse o “pensamento abismal” [*abgründlichen Gedanken*] de Zaratustra, pois é na condição de convalescente ao declinar novamente ao homem que reconhece a ascensão que é a sua própria redenção: “‘Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!’ [...] – Esse era meu fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! Esse era meu fastio por tudo que existe! Ah, nojo! Nojo! Nojo! – Assim falou Zaratustra, e suspirou e tremeu ” (ZA, III, O convalescente, 2, p. 210). Nisso temos que Nietzsche afirma o eterno retorno do mesmo em sua conflituosa autocontradição, e não da diferença em si como quisera Deleuze (MARTON, 2016, p. 41). De modo que Zaratustra torna-se “o mestre do eterno retorno” [*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*] por seus animais, que o incitam a ter de ensinar o eterno retorno como a sua “doutrina” [*Lehre*]. Werner Stegmaier nos chama atenção ao fato do silêncio de Zaratustra pôr em relevo a fala de seus animais só fazerem do eterno retorno uma “doutrina”, cuja crença em Zaratustra provoca a desindividualização do homem: “No entanto, pode-se afirmar apenas do ponto de vista individual; dever-se-ia primeiramente afirmar a própria individualidade. Dever-se-ia poder afirmá-la de tal modo em si mesmo, em face de todo sofrimento e desprezo de si mesmo, que se pudesse querer seu retorno eterno” (2009, p. 41).

Por essa supressão do universal e superação do individual o filósofo considera o eterno retorno do mesmo o “grande pensamento seletivo e cultivador” [*der große züchtende Gedanke*]: “As raças [*die Rassen*] que não suportam estão condenadas; aquelas que o sentem com máximo benefício estão destinadas a dominar [*zur Herrschaft ausersehn*]” (Frag. póst. 26 [376] verão-outono de 1884). Ao passo que o parâmetro de superação da moral cristã na modernidade firma-se na afirmação eterna da supressão moral da consciência gregária a partir

da própria vida que evolui pela individualidade do *Selbst*. Bem como nos fala Zaratustra: “Este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que tem de superar a si mesmo*’ [*was sich immer selber überwinden muss*]” (ZA, II, Da superação de si, p. 110). O verdadeiro desafio que se implanta com o declínio de Zaratustra está na capacidade interpretativa do homem “superar a si mesmo” pela assimilação individual do pensamento do eterno retorno.

Com base na incompreensão do *Selbst* refletido no discurso nietzschiano, há muito se discutiu o destaque de tese cosmológica ou de imperativo ético do pensamento do eterno retorno. Mas essa questão deixa de ter sentido quando compreendemos que o fluxo-devir de forças em efetivação torna o homem parte do mundo, e o mundo parte do cosmos, de modo que o homem reflete o cosmos na configuração hierárquica que faz do poder de suas forças vitais em si mesmo. Por isso, a distinção de seu leitor ocorre na individualidade seletiva da inversão da compreensibilidade moderna, quando se dá a supressão moral da oposição entre *ego* e *fatum*, em que o homem partilha o destino de sua existência no mundo em conexão harmônica com os cosmos na geração da vida. Assim pontua Scarlett Marton: “Homem e mundo não mais se opõem, acham-se em harmonia. O que se passa em um e no outro não pode ser irreduzível. [...] O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade” (2000, p. 93).

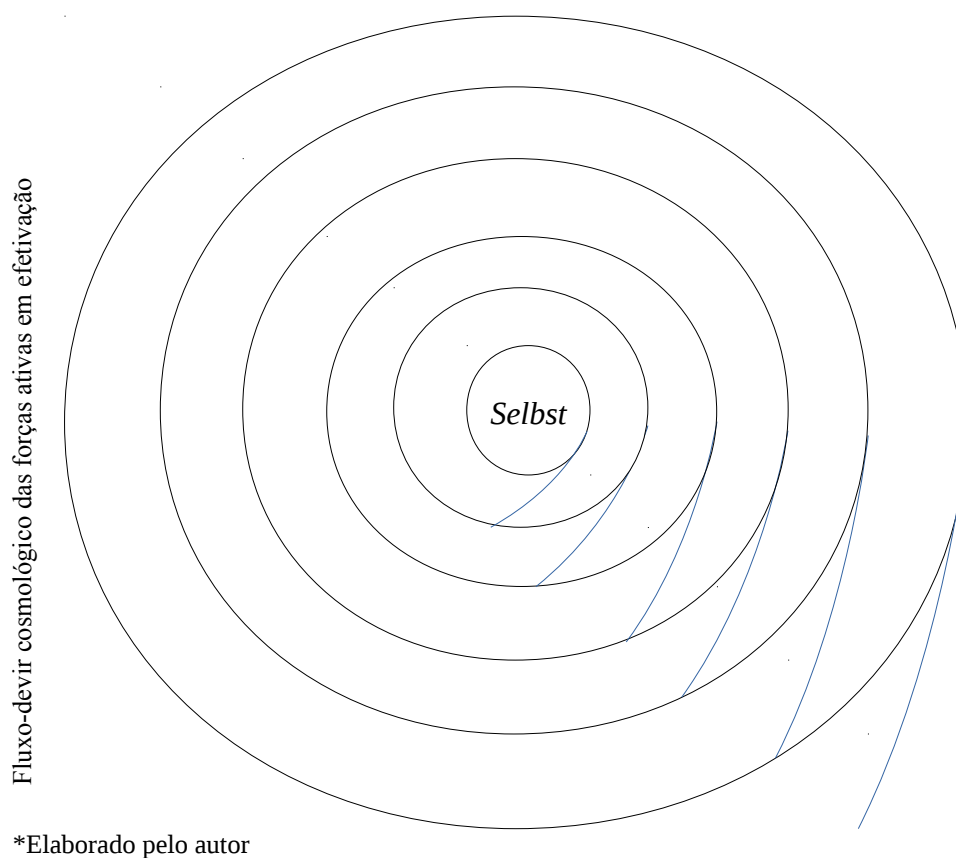
Nessa tentativa de extrair as últimas consequências lógicas da vontade de poder, Nietzsche quer não apenas que Zaratustra anuncie o pensamento do eterno retorno, mas também quer submetê-lo à sua experiência como “uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores” (RUBIRA, 2008, p. 10). O mais importante, por isso, é destacarmos o efeito tensionante autossupressivo que o pensamento do eterno retorno exerce sobre a individualidade da pessoa do filósofo, como prova de força para a realização de seu próprio ato de suprema autognose. Na flexibilidade de seu discurso, o eterno retorno é o “grande pensamento seletivo e cultivador” porque formula a afirmação suprema do niilismo pela condução do “sucumbir” [*das zu-Grunde-Gehen*] como “um selecionar instintivo [*ein instinktives Auslesen*] daquilo que deve ser destruído” (Frag. póst. 5 [71] verão de 1886-outono de 1887). Essa “escolha” é instintiva porque se dá profunda transformação da vida através do “ato de autossupressão” do *Selbst* que se efetiva logicamente conforme à “lei da *necessária* ‘autossuperação’” (GM, III, 27). De modo que Nietzsche assimila o eterno retorno pela condução de seu sofrer a convalescença do desapego moral por meio do perspectivismo

das experiências de seu pensamento, com o qual reflete sobre si mesmo pela autoconsciência conquistada na evolução espiritual de seu *Selbst*:

Toda virtude e toda autossuperação [Selbstüberwindung] têm sentido tão só como preparação para o que domina! [...] Exigência: a nova lei deve poder cumprir-se – e do cumprimento a superação [Überwindung] e a lei superior devem crescer. Zaratustra dá a posição à lei, a “lei das leis” [Gesetz der Gesetze], o suprimir da moral [die Moral aufhebt]” (Frag. póst. 16 [86] outono de 1883).

O “suprimir da moral” passa a ser visto como a “lei das leis”. Mais do que um “ato” impulsionado pela “lei de autossuperação” como efeito de causa, a autossupressão torna-se “lei” como causa do efeito que faz o efeito de causa, cujo cumprimento realizado impulsiona necessariamente a autossuperação. Desse modo, Nietzsche considera que não só o “querer-poder” das forças que se efetivam em autossuperação impele a ação de autossupressão das forças dominadas, como o próprio agonismo dessa autossupressão propulsiona a autossuperação das forças como uma ação efetiva que visa sempre um “querer-mais-poder”. Nesse processo de retroalimentação energética do poder das forças, a evolução espiritual do *Selbst* é interpretada como efeito da efetivação lógica das forças ativas. Ao ponto de se fazer intrínseco ao homem que desperta o *Selbst* ter de confrontar-se com o niilismo resultante das desilusões morais de sua compreensibilidade moderna, por um movimento de repuxo que o impele a resistir e suportar o ficcionalismo conceitual de sua realidade pela “morte de Deus”. O efeito sintético do pensamento do eterno retorno culmina na criação de novos valores configurantes do *optimum* das condições existenciais com a autoconsciência do *Selbst*. A Figura 2, a seguir, nos mostra essa evolução espiritual do *Selbst* como uma roda que gira por si mesma, não como um círculo fechado que alcança um equilíbrio estático com o mundo, no sentido de se bastar no movimento necessário do eterno retorno do mesmo, mas como um círculo que anela o homem em expansão com a dilatação do tempo em consonância com o cosmos que não morre em suas forças.

Figura 2. A evolução espiritual do *Selbst* segundo a efetivação lógica das forças



Na limitação que discute a assimilação nietzschiana do eterno retorno do mesmo, vemos a compreensão da totalidade da existência defrontar-se com a exuberância das forças ativas em efetivação agônica por mais poder pela consciência da unificação mundo, vida e cosmos em evolução na infinitude do “tempo” (cf. MARTON, 2016, p. 36; STEGMAIER, 2009, p. 37). De modo que o mesmo do eterno retorno vai aparecer em seus escritos como “doutrina” [*Lehre*], “pensamento” [*Gedanke*], “teoria” [*Theorie*] e “profecia” [*Prophezeiung*], até que finalmente é chamado de “filosofia”. No Frag. póst. 22 [14] setembro-outubro de 1888, ao fim de um dos planos daquela pretensa obra capital de transvaloração de todos os valores, consta: “*Dioniso. A filosofia do eterno retorno*”. Assim a fala de Zaratustra discursa por uma linguagem fisiológica das forças que Nietzsche compreende musicalmente como um ditirambo, porque é Dioniso o filósofo da vida em abundância que fala através da “doutrina de Zaratustra” [*Lehre Zarathustra's*], “a doutrina do ‘eterno retorno’ [*die Lehre von der ‘ewigen*

Wiederkunft’], ou seja, do ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas as coisas” (EH, NT, 3, p. 62). Mas em *Ecce homo*, nos indica Nietzsche ao situar *Zarathustra* como fruto de um conhecimento derivado de sua “experiência de inspiração” [*ist meine Erfahrung von Inspiration*] (EH, ZA, 3), que o meio mais promissor de assimilar o eterno retorno do mesmo é a sua experiência de seu saber: “Ensinamos a doutrina [*Wir lehren die Lehre*] – é o meio mais forte de assimilá-la [*einzuverleiben*] em nós mesmos” (Frag. póst. 11 [141] primavera-outono de 1881).

Isso porque se faz necessário “assimilar” o eterno retorno por uma vivência, com o “incorporar” metabólico na fisiologia de seu próprio corpo por meio da prática que individualiza a força motriz do *Selbst* transfigurado em “natureza dionisíaca” [*meiner dionysischen Natur*], “que não sabe separar o dizer *Sim* do fazer *Não*” (EH, Por que sou um destino, 2). Por isso em *Ecce homo* a obra *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* é compreendida reflexivamente como sendo ao mesmo tempo uma destruição e uma afirmação da moral, porque discursa as experiências de pensamento referentes e autorreferidas às contradições existenciais do trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos. Nela Nietzsche já tem a consciência disso sobre si mesmo: “Minha propriedade [*Eigenschaft*] mais forte é a autossuperação [*Selbstüberwindung*]. Mas eu tenho quase sempre dela necessidade [*nöthig*] – estou sempre à margem do abismo [*Abgrunde*]. Eu falo e a criança brinca: você pode ser mais sério do que ambos somos agora?” (Frag. póst. 4 [13] novembro de 1882-fevereiro de 1883). De modo que Dioniso passa a significar a inocência pagã da misteriosofia da tragédia grega como “o mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como o caminho *sagrado*” (GD/CI, X, 4, p. 106).

Dioniso, então, conceitualmente designa a qualidade da superabundância das forças ativas com a necessidade fisiopsicológica de autoafirmação da vida consciente de sua positividade pela “incorporação” [*Einverleibung*] do eterno retorno por um sagrado dizer-Sim à eternidade. Com ele, Nietzsche aprende sobre a grandeza de inocentemente amar o destino, em que o *Selbst* retorna sempre por sobre sua própria constituição individual em consonância evolutiva com o cosmos. Se Dioniso antes é chamado de filósofo é apenas para que Nietzsche personifique o contraideal do filósofo que se torna o que é, na medida em que incorpora a flexibilidade do eterno retorno da vida em seu discurso: “Eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno [*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*]” (*ibidem*, 5, p. 107). Contemplando a si mesmo desde a perspectiva cosmológica de sua evolução espiritual,

com *Zarathustra* Nietzsche unifica vida e pensamento por uma filosofia dionisíaca que concebe o além-do-homem a partir da linguagem ditirâmbica das forças, com uma resolução que sintetiza os sentidos possíveis com a realização da transvaloração de todos os valores com *Ecce homo* e *O anticristo*.

Não é à toa, por isso, que no fim do Livro IV de *A gaia ciência* o desafio do demônio faz Nietzsche apresentar Zarathustra, que precede o primeiro aforismo do Livro V, intitulado *Para o Ano-Novo*. A roda gira e eleva-se um novo começo, com a manifestação do desejo de Nietzsche em ser cultivado pelo “amor ao destino”: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante o meu amor!” (FW/GC, IV, 276, p. 166). O filósofo quer nos fazer perceber a tensa relação que há entre o eterno retorno do mesmo, Zarathustra e o *amor fati* como única possibilidade da autossuperação espiritual de sua autossupressão moral. A experiência do *amor fati* implica em afirmar sem restrições tudo o que ocorre eternamente, livre da culpa e do remorso diante do niilismo da morte de Deus, na confiança que o destino de sua vida tende à grandeza humana. Desse modo, se Nietzsche nos diz que realizou a sua tarefa de transvaloração de todos os valores, então, só podemos considerar que o *amor fati* deixou de ser uma desejabilidade para ser incorporado em sua própria natureza dionisíaca, tal como nos fala: “Minha fórmula para a grandeza no homem [*Meine Formel für die Grösse am Menschen*] é *amor fati*” (EH, Por que sou tão inteligente, 10, p. 49); “[...] é a minha natureza mais íntima” (*ibidem*, CW, 4).

Como “fórmula”, o *amor fati* traduz a inocência de vivenciar a mais elevada forma de afirmação da vida em tudo o que há retornando eternamente. Como tal, o *amor fati* justifica a realidade metafórica da existência com o niilismo através do eterno retorno em que mesmo o erro é visto como aprendizado. Para além dos valores morais cristãos, o *amor fati* possibilita a Nietzsche cultivar as forças ativas do *Selbst* em meio à autocontradição existencial com seu tempo em sua própria evolução espiritual. A vida mesma torna-se “a condição do conhecimento” [*die Bedingung des Erkennens*], ao passo que, segundo o filósofo, o erro é a própria “condição da vida” [*die Bedingung des Lebens*]: Portanto, “o saber acerca do erro não o suprime! [*Wissen um das Irren hebt es nicht auf!*]” (Frag. póst. 11 [162] primavera-outono de 1881). O saber torna-se reflexivo através de um discurso esotérico que compreende o seu pressuposto na vida do *Selbst* como o seu autor-criador. É então que a flexibilidade do discurso nietzschiano encontra a medida que o rege no caminhar da sabedoria por uma evolução espiritual do *Selbst* que sintetiza as autocontradições existenciais

do homem por um ato de suprema autognose. Por isso a distinção de seus leitores é também uma seleção instintiva das perspectivas mais sublimes de vida a se efetivarem para além das contradições modernas. Enquanto a prática filosófica de Nietzsche se conduzir conforme à sua sabedoria é-nos comprovada por Luís Rubira que, ao analisar a sua correspondência no final de 1888, mostra-nos o filósofo discursar a experiência espiritual do *Selbst* no *corpus* que encerra em si o destino de sua vida com o fechamento do grande ciclo da humanidade:

O fato é que desde o início de setembro ele tomara para si a tarefa da transvaloração. [...] É possível supor que, embora a partir de 20 de novembro de 1888 o filósofo tenha abandonado o propósito de redigir os outros dois livros críticos do projeto da transvaloração, o mesmo não chega a ocorrer plenamente em relação ao tema do quarto e último livro: *Dionísio. Filosofia do eterno retorno* (2018b, p. 152-3).

2.4 O CAMINHO DA SABEDORIA: A CONSCIÊNCIA METODOLÓGICA DA REFLEXÃO AUTOCRÍTICA DAS OBRAS NIETZSCHIANAS COMO UM *CORPUS* FILOSÓFICO

É para introduzir o leitor nos conceitos de vontade de poder, além-do-homem e eterno retorno que Nietzsche concebe-as doutrinas como ensinamentos de Zaratustra na experimentação poética da inversão do valor negativo dos valores morais da humanidade moderna. Já em 1886, na obra *Além do bem e do mal* esses conceitos proporcionam a Nietzsche trazer à tona o conceito de transvaloração de todos os valores como uma tarefa do filósofo do futuro, que em *Ecce homo* dá fórmula ao ato de suprema autognose da humanidade como prólogo de sua realização com o ensaio crítico de *O anticristo*. Se em 1888 a obra *Crepúsculo dos ídolos* é-nos apresentada como “síntese” e “introdução” do conteúdo programático do pensamento nietzschiano (ver Nota 10), o seu discurso é levado às últimas consequências da interpretação da totalidade da existência a partir das leis de efetivação das forças positivas da vida, para enquadrar um projeto filosófico que em *Genealogia da moral* recebe o título de “A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores”. Tais demarcações pontuam os acontecimentos que nos demonstram um período de seis-quatro anos de assimilação e incorporação dos conceitos de vontade de poder, além-do-homem e eterno retorno. Dois dos quais são para o filósofo compreender a tarefa de transvaloração de todos os valores como a sua própria tarefa, à qual vários Fragmentos considerados póstumos funcionam para a elaboração, exploração e testagem de signos e significações. Essas

demarcações, de acordo com Scarlett Marton, marcam o aparecimento desses conceitos como parâmetro dos referenciais teóricos com os quais detectamos as transformações ao longo do discurso nietzschiano (cf. 1993, p. 48-9).

Por isso afirmamos que o desenvolvimento conceitual do discurso de Nietzsche propicia-nos as significações da transvaloração de todos os valores com a demarcação do processo de autoconscientização do filósofo, pela compreensão da reflexibilidade de seu discurso ser referente à evolução espiritual do *Selbst*, por meio do alargamento semântico dos limites lógicos da linguagem. A consciência disso nos permite a legitimação da relação íntima entre vida e pensamento pela conjugação do *modus operandi* do pensamento nietzschiano com o *modus vivendi* da vida do filósofo, por uma formulação metodológica que possibilita fazer das experiências de pensamento do discurso de Nietzsche exercícios espirituais de sua prática filosófica. Nisso, vislumbramos a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores trilhar o caminho da sabedoria nietzschiana, necessariamente pela convalescença da autossupressão moral da consciência gregária com a intensificação da autossuperação espiritual de Nietzsche pelo cultivo do próprio *Selbst*, cuja grandeza humana tensiona o contramovimento do discurso de suas obras para o “cultivo superior da humanidade” (EH, NT, 4). Esse cultivo do *Selbst* não postula uma finalidade buscada intencionalmente pelo discurso desde a escrita de sua primeira obra, a partir da qual sistematiza as demais obras. E sim, tencionar a efetivação da necessidade lógica das próprias forças vitais positivas com um discurso gradual de desmoralização dos princípios lógicos da linguagem representativa, por uma compreensibilidade capaz de distinguir os seus leitores pela vivência do perspectivismo das experiências reflexivas de seu *Selbst* como exercícios de cultivo do *Selbst* do leitor que se enobrece espiritualmente a si mesmo através da boa compreensão de suas obras.

A reflexibilidade dessa compreensão do discurso de Nietzsche repercute a criação do tipo superior de homem não apenas por causa da liberação moral dos leitores selecionados, mas principalmente pelo aprimoramento espiritual de sua capacidade interpretativa em compreender a autoconsciência filosófica do *Selbst*, a partir da qual Nietzsche destrói a universalidade conceitual das doutrinas de Zaratustra com o ensinamento da afirmação universal da individualidade do próprio *Selbst*. A conquista disso deve refletir no amor ao destino como um amor à própria vida, tanto na constituição das forças vitais quanto na efetivação de sua atividade axiológica, pela coesão de um discurso conscientemente autorreferente. É coerente Nietzsche consigo mesmo nessa sua autoafirmação quando finaliza *Ecce homo* com as seguintes palavras: “Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado*”

(EH, Por que sou um destino, 9). Enquanto vai iniciar *O anticristo* com o efeito tensionante que provoca o discurso da realização de sua tarefa:

O problema [*das Problem*] que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (– o homem é um final –); mas sim que tipo de homem [*Typus Mensch*] deve-se cultivar [*Züchten Soll*], deve-se querer [*Wollen Soll*], como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor [*höherwerthigere Typus*]: mas como acaso feliz, como exceção [*Ausnahme*], jamais como algo *querido*” (A, 3, p. 11).

Por isso compreendemos que o discurso das obras *Ecce homo* e *O anticristo* realiza metodologicamente a tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos da humanidade moderna. A obra *Assim falou Zaratustra* reflete essa tomada de consciência de Nietzsche acerca do desenvolvimento conceitual de seu pensamento alavancar a evolução espiritual de seu *Selbst*, cuja reflexibilidade do discurso impõe-nos a interpretação das obras nietzschianas como um todo organizado. Essa percepção é primeiramente compartilhada a Franz Overbeck na carta de 10 de fevereiro de 1883: “Toda minha vida decompôs-se diante dos meus olhos: toda esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo adiante e nada quer além disso”. Além de referir-se a três períodos de sua vida produtiva – passado (1870-1876), presente (1877-1883), e futuro (1884-1889) –, a obra *Zaratustra*, no caso o Prólogo e o Livro I publicados em 1883, é considerada por Nietzsche como um “testamento”, quando nos diz: “Contém um retrato extremamente nítido de minha natureza, coisa como essa é não apenas me libero de todo o meu fardo. É uma composição poética, e não uma coleção de aforismos”.

Ao demonstrar confiança na perspectiva dos efeitos da vontade de poder de seu *Selbst*, tanto retroativa quanto prospectivamente, Nietzsche situa o ponto culminante dessa sua autoconsciência em 1886 com a obra *Além do bem e do mal*. Isso porque nos demonstra a proibidade intelectual com que se remete à “consciência do método” da vontade de poder como única causalidade na significância da posse da ciência da própria força vital do *Selbst*, pela constituição do gênio que Nietzsche ainda não tem incorporado como uma vivência própria. Por isso, nessa obra, a transvaloração de todos os valores é disposta como uma tarefa dos “filósofos do futuro” para com a preparação global do futuro da humanidade na determinação de seu “para quê?” e “para onde?”:

Para *novos* filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios” (GB/BM, V, 203, p. 91).

Como questões inextricáveis à missão do filósofo com o cultivo do tipo superior de homem, a sua encarnação vem com a vivência da tarefa de transvaloração de todos os valores narrada autogeneologicamente em *Ecce homo*, com o seu grande ato de autognose em *O anticristo*. Por seu turno a obra *Crepúsculo dos ídolos* finaliza o grande ciclo de sua vida produtiva por determinar a causa de seu efeito na primeira edição da obra *O nascimento da tragédia* em 1872, como se fosse a sua “primeira transvaloração de todos os valores” (GD/CI, IX, 5). Se logo em seguida disso Nietzsche considera-se “o mestre do eterno retorno”, cuja publicação foi em 1882 com a primeira edição de *A gaia ciência* que é republicada no início de 1887, então, o pensamento do eterno retorno deve submeter a interpretação do niilismo de algum modo na terceira edição de *O nascimento da tragédia* em 1886, conforme às referências que Nietzsche nos dá em seu novo Prefácio em relação ao pessimismo da força (ou trágico), que nos avalia o cerne de seu discurso de juventude com “o grande ponto de interrogação do valor da existência” [*das grosse Fragezeichen vom Werth des Daseins*] (GT/NT, TA, 1), contra o qual o homem deve confrontar-se em sua individualidade criadora.

Isso nos impõe a provar que a autossuperação espiritual do filósofo, descrita geneologicamente em *Ecce homo*, abarca a produção de suas obras como um todo organizado na composição de um *corpus* filosófico programaticamente disposto em *Crepúsculo dos ídolos*. Se assim for, essa obra deve cumprir a autossupressão moral da linguagem da compreensibilidade moderna nas obras anteriores, segundo aqueles três períodos mencionados na carta a Franz Overbeck. Então, a tomada de consciência da obra *Assim falou Zaratustra* vai mostrar-nos a força criativa de seu poder discursivo por um efeito de causa da republicação das obras anteriores, mediante o acréscimo de novas passagens e Prefácios. A importância de fazermos isso é-nos dita por Nietzsche à época de publicação do Livro III de *Zaratustra*, quando novamente compartilha a F. Overbeck na carta de 7 de abril de 1884: “Ao reler a *Aurora* e *A gaia ciência*, percebi que quase não há uma linha nesses trabalhos que não possa servir de introdução, preparação e comentário ao referido *Zaratustra*. É fato que escrevi o comentário antes do texto”. Em outras palavras, podemos dizer que Nietzsche considera esse “comentário” antes do texto pela “preparação” conceitual da vontade de poder, cuja

“introdução” prepara o pensamento do eterno retorno na obra *Assim falou Zaratustra* para a realização da grandeza humana com o além-do-homem como superação do homem moderno.

Com isso, a compreensão de Nietzsche da espiritualização do *Selbst* reside na flexibilidade conceitual das doutrinas e ensinamentos de Zaratustra, cuja obra é escrita conscientemente para ser uma vivência individual de criação de valores pela experiência do trabalho de inversão da transvaloração de todos os valores morais cristãos. Em 1886, na carta de 7 de agosto, ao seu editor Ernst Fritzsche, comenta confiante: “Meus escritos apresentam um desenvolvimento progressivo e não apenas a minha vivência pessoal e meu destino”. Essa autoconsciência culminante em *Além do bem e do mal* espelha a revisão autocrítica das obras anteriores com a preparação de *Zaratustra*, que são republicadas com o acréscimo dos Prólogos na cronologia de *Humano, demasiado humano I*, *O nascimento da tragédia*, *Humano, demasiado humano II*, *Aurora* e *A gaia ciência*³¹. É nesses “Prólogos”, ou “Prefácios” [*Vorrede*], que Nietzsche assentua o discurso da evolução espiritual do *Selbst pari passu* com o progressivo desenvolvimento conceitual das obras. Portanto, os Prólogos atuam reflexivamente a tensionar a condução do trabalho de inversão da compreensibilidade moderna das obras revisadas, por um discurso contínuo que comunica a circularidade espiralada do *Selbst* desperto conforme à autoconsciência nietzschiana aprimorando-se em seu próprio caminho da sabedoria.

Dessa forma inicia Nietzsche o primeiro Prólogo: “Uma coisa une e distingue todos os meus livros, do Nascimento da tragédia ao recém publicado Prelúdio a uma filosofia do futuro: [...] a inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente — humano, demasiado humano?” (HH I/MA I, Prólogo, 1, p. 7). De modo que, juntos, os Prólogos formam um só discurso autorreflexivo como um relato complementar à narrativa autogenealógica de *Ecce homo*. Publicados no mesmo ano de *Além do bem e do mal*, também exercem uma função programática no projeto de transvaloração de todos os valores,

31 A disposição das obras não segue a cronologia de suas primeiras publicações, mas sim, a cronologia de publicação de suas reedições críticas com o acréscimo dos Prefácios em 1886. Assim, o primeiro Prefácio é de *Humano, demasiado humano I*, em Nice, primavera de 1886; o segundo Prefácio de *O nascimento da tragédia: helenismo e pessimismo*, em Nice, agosto de 1886; o terceiro de *Humano, demasiado humano II*, em Sils-Maria, Alta Engadina, setembro de 1886; o quarto de *Aurora*, em Ruta, perto de Gênova, outono de 1886; e quinto de *A gaia ciência*, em Ruta, perto de Gênova, outono de 1886. Além do acréscimo dos Prefácios, há ainda duas observações a serem feitas: 1) Sobre *Humano, demasiado humano II*, que Nietzsche compila, sem nenhuma modificação, dois textos antes publicados separadamente como apêndices a *Humano, demasiado humano I*, *Opiniões e sentenças diversas* (1879, com 408 seções) e *O andarilho e sua sombra* (1880, com 408 seções); cf. MA II/HH II, Prólogo, 2. 2). Sobre *A gaia ciência*, que Nietzsche republica em 1887 com o acréscimo do Livro V, diz segundo Werner Stegmaier que “compila um grande número de aforismos que surgiram depois de *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*” (2013, p. 274).

ao qual interpretamos as obras pós-*Zaratustra* como efeito retroativo de causa, por considerar a autossupressão moral das obras pré-*Zaratustra* pelo caminhar autoconsciente da realização da tarefa de transvaloração de todos os valores. Se o discurso autorreflexivo dos Prólogos corresponde-se cronologicamente com o desenvolvimento conceitual de *Zaratustra* e *Além do bem e do mal*, então, Nietzsche conquista a autoconsciência do *Selbst* por uma compreensão reflexiva que apreende uma continuidade semântico-axio-lógica de suas obras anteriores até *Ecce homo* e *O anticristo*³².

Em vista disso a carta de Nietzsche ao editor E. Fritzsche, no final de dezembro de 1886, refere-se à reedição das obras: “[...] uma questão de consciência [...], mas que agora, basta, [diz o filósofo!], agora necessito durante muitos anos, muitos anos, de uma profunda calma; pois tenho diante de mim a elaboração de todo o meu sistema de pensamento”. Já na carta a F. Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887, Nietzsche fala de ressignificar o passado pela prospecção do futuro: “Tenho posto sobre seus pés nos últimos anos toda uma literatura, e finalmente a tenho ‘acabado’ com prólogos e acréscimos até um ponto que a considero ‘desprendida de mim’”. Nisso temos que Nietzsche compreende o futuro realizando-se no passado refletido no presente, por uma flexibilidade que reverbera essa autocontradição entre futuro e passado no instante presente com a autoafirmação do amor ao destino, mesmo quando “a vida em si torna-se um problema” [*das Leben selbst wurde zum Problem*] (GC/FW, Prólogo, 3). Pois é nessas circunstâncias que a fideidade a si mesmo dispõe Nietzsche na confiança do *Selbst* com a manifestação da vontade criadora em seu discurso autoconsciente: “Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje” (MA I/HH I, Prólogo, 7, p. 13).

Portanto, os Prólogos corroboram a flexibilidade do discurso nietzschiano pela autocompreensão do filósofo em *Ecce homo*, com a interpretação de sua juventude por meio da projeção inconsciente de seu *Selbst* nas personificações de Wagner e Schopenhauer: “O

32 Essa relação de continuidade semântico-axiológica que Nietzsche promove com o Prólogo de *Humano, demasiado humano I* entre as obras pré-*Zaratustra* é imprescindível para pensarmos o peso da significância que já exerce a significação da transvaloração de todos os valores em *Além do bem e do mal*. Sua gravidade é tamanha que com ela Nietzsche interliga conceitualmente as obras do três períodos de sua filosofia, no intuito de apresentar-nos a diretriz do caminhar do “filósofo” por meio do processo de autossupressão da moral sob a insígnia do tipo antropológico espírito livre. Metodologicamente, podemos pensar o homem nesse grande livramento moral atingir o auge de sua evolução espiritual em *Ecce homo*, resultante da autorreflexibilidade do discurso nietzschiano. Outra possibilidade interpretativa está no destaque de Henry Burnett, que citamos a sua referência dada à funcionalidade conceitual do tipo espírito livre “como o antecessor direto do Zaratustra, na medida em que a ele cabe essa nova postura diante das virtudes morais; ele é, embrionariamente, o “deus amoral” (que já se manifestava vivo desde O Nascimento da Tragédia)” (2000b, p. 82). Nesse sentido Zaratustra, como sintoma das forças vitais de Nietzsche, pode ser considerado como o seu *alterego*, ou por uma linguagem mais apropriada, como idealização de seu *Selbst*, o seu próprio contraideal.

ensaio ‘Wagner em Bayreuth’: em todas as passagens de relevância psicológica é de mim somente que se trata – pode-se tranquilamente colocar meu nome ou de ‘Zaratustra’ onde no texto há o nome de Wagner” (EH, NT, 4, p. 62-3). Ao ponto de referir-se à conquista da autoconsciência do *Selbst* quando considera no presente o seu futuro refletido no passado, ao nos dizer: “‘Wagner em Bayreuth’ é uma visão do meu futuro; mas em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*” (*ibidem*, E, 3, p. 67). A associação dessa flexibilidade dos Prólogos com a narrativa autogenealógica de *Ecce homo* possibilita-nos considerar que Nietzsche interpreta o seu *corpus* filosófico como uma grande obra do *Selbst* que evolui espiritualmente conforme à autoconsciência do poder de suas forças vitais. O testemunho disso está na relação de continuidade semântico-axio-lógica entre as obras, os Fragmentos póstumos e espistolário com que Nietzsche nos afirma retrospectivamente e *a posteriori* o seu *corpus* filosófico constituir uma grande obra enquanto um projeto cultural de transvaloração de todos os valores³³. Isso nos imputa a testificar que a tarefa de transvaloração de todos os valores traduz a efetivação metodológica da vontade de poder do *Selbst* nietzschiano, que se espiritualiza por um processo de autoconscientização do filósofo por meio da flexibilidade do discurso ao longo de suas obras.

O vislumbre daqueles períodos de superação da vida produtiva descritos em 1883, demarca uma visão de futuro com a publicação dos Prólogos de 1886 em conexão com as obras de 1888, *Ecce homo* e *O anticristo*. Isso é claramente o testemunho de Nietzsche sobre o seu *corpus* filosófico, o que também é percebido por Henry Burnett, ao ressaltar-nos que com os Prólogos “Nietzsche quer dar a ideia precisa de que é necessário ler os prefácios dando-lhes a máxima atenção no que diz respeito à interpretação integral de sua obra” (2000b, p. 82). Isso nos traz à mente a consagrada periodização da filosofia nietzschiana (MARTON,

33 Para o domínio público da ordenação cronológica das obras de Nietzsche, dispomos a nomeação das obras segundo os seus períodos de acordo com Scarlett Marton: “Resulta que passamos a considerar primeiro período o que vai de 1870 a 1876 e abrange: 1870 – ‘O drama musical grego’, ‘Sócrates e a tragédia’ e ‘A visão dionisíaca do mundo’; 1871 – *O nascimento da tragédia*; 1872 – ‘Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino’ e ‘Cinco prefácios a cinco livros não escritos’; 1873 – ‘A filosofia na era trágica dos gregos’, ‘Sobre verdade e mentira no sentido extramoral’ e *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritos*; 1874 – *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida* e *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*; 1876 – *Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*; e ainda fragmentos póstumos. O segundo período, de 1876 a 1882, compreende: 1878 – *Humano, demasiado humano*; 1879 – *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra*, apêndices a *Humano, demasiado humano*, reunidos posteriormente num único volume; 1881 – *Aurora*; 1882 – *A gaia ciência* (as quatro primeiras partes); além de fragmentos póstumos. O terceiro período, de 1882 a 1888, engloba: 1883/1885 – *Assim falou Zaratustra*; 1886 – ‘Tentativa de autocrítica’ à guisa de prefácio a *O nascimento da tragédia*, prefácios ao primeiro e ao segundo volumes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, assim como a quinta parte deste livro, e *Além do bem e do mal*; 1887 – ‘O niilismo europeu’ e *Genealogia da moral*; 1888 – *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos de Dioniso* e fragmentos póstumos” (1990, p. 24-5).

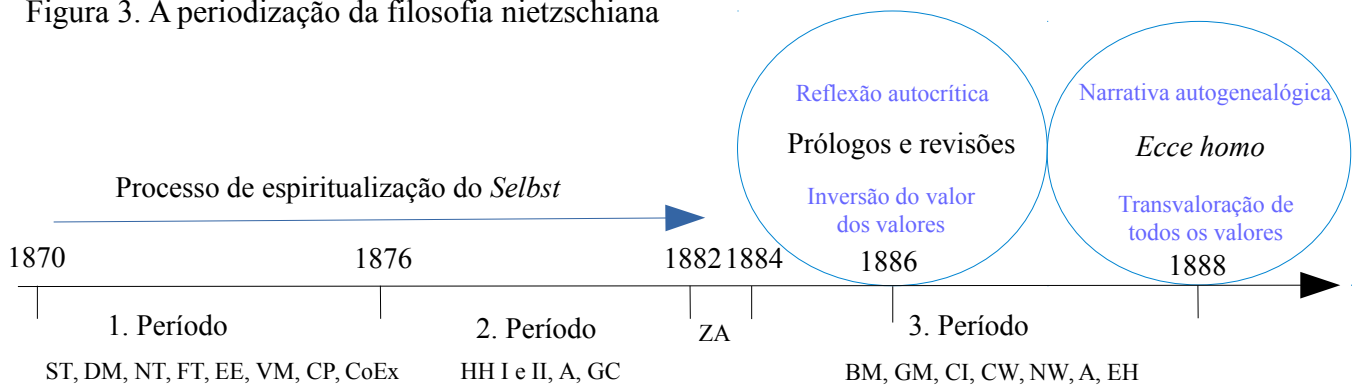
1990; 1993), à qual dispomos como uma “didática para fins expositivos” (GIACCOIA, 2000), pela disposição metodológica do *corpus* nietzschiano conforme à inferência retrospectiva e *a posteriori* da transvaloração de todos os valores segundo a formulação conceitual de autossupressão e autossuperação das forças vitais do *Selbst*. No fundo, isso é diferente da consideração de Karl Jaspers da periodização da filosofia nietzschiana, que vê no parentesco entre os períodos “uma necessidade cuja dialética constitui de maneira necessária precisamente *essas* três fases”, ie., “o seu esquema dialético em uma construção apropriada” (2016, p. 54, 60). Para Karl Jaspers, essa dialética não possui “o método tradicional”, pois uma “dialética real” na qual se vive e atravessa as oposições, em que “o não é o caminho para o novo sim” (*ibidem*, 552). Algo próximo da consideração de Henry Burnett, que afirma haver “um sentido dialético na *transvaloração*, uma contradição nuclear” (2008, p. 120).

Ambos consideram a positividade na origem, mas chamar de “dialética” os movimentos de autossupressão moral e autossuperação espiritual do *Selbst* traz consigo posições equivocadas sobre a transvaloração de todos os valores, na medida em que se confunde o Positivo com o Negativo pela negligência da efetivação lógica da vontade de poder das forças vitais como se houvesse exclusivamente as categorias antinômicas de uma razão universal e absoluta. Aí se perde o processo de individualização do perspectivismo e do experimentalismo da flexibilidade da filosofia nietzschiana pela alusão à lógica dialética do pensamento metafísico e dogmático moderno. Por isso dispomos assim de sua periodização: no primeiro período entre os anos de 1870 e 1876, chamado de pessimismo romântico, o debate estético envolve o seu projeto de juventude imerso na compreensibilidade do pensamento metafísico, em que o *Selbst* está projetado inconscientemente na imagem de um Ser-primordial autocontraditório; o segundo período de 1876 a 1882, chamado de positivismo cético, o esclarecimento lógico-científico da influência moral nos hábitos do pensamento moderno alavanca a crítica da linguagem na repercussão de uma crítica da metafísica, pela dissolução do dogmatismo de suas crenças nas representações do Ser a partir de experiências de pensamento; e o terceiro período de 1882 a 1888, chamado de transvaloração de todos os valores ou reconstrução da obra, por causa do saber esotérico acerca da atividade axio-lógica das forças vitais nas perspectivas de seu próprio pensamento, com o qual Nietzsche ganha consciência da autoafirmação de seu *Selbst* ao longo de suas obras como uma afirmação suprema da vida em prol da grandeza humana.

Com isso em vista notemos, na Figura 3 a seguir, que aquela periodização descrita em 1883 situava *Zarathustra* no *intermezzo* do segundo e terceiro períodos, sendo agora

totalmente incluída no terceiro período, que passa a iniciar no ano dos Fragmentos sobre a vontade de poder e da chegada do Livro I de *Zaratustra*, com as publicações de além-do-homem e eterno retorno. A significância disso nos exige perceber os conceitos de vontade de poder, além-do-homem e eterno retorno como determinantes para a maturidade do filósofo por meio da autoconsciência de seu discurso devido à flexibilidade do *Selbst*. Por isso devemos interpretar o discurso das obras da filosofia nietzschiana como um processo progressivo de autointerpretação de Nietzsche da sua própria vida. De modo que a consideração linear dos períodos em 1883 pode ser reavaliada sob a perspectiva de *Zaratustra* falar das mesmas coisas mas de maneira diferente que *Além do bem e do mal* (Carta enviada a Burckhardt, 22 de setembro de 1886), em que a flexibilidade do discurso dos Prólogos de 1886 e *Ecce homo* situa a periodização por um processo de espiritualização do *Selbst* com a inversão do valor dos valores da transvaloração de todos os valores.

Figura 3. A periodização da filosofia nietzschiana

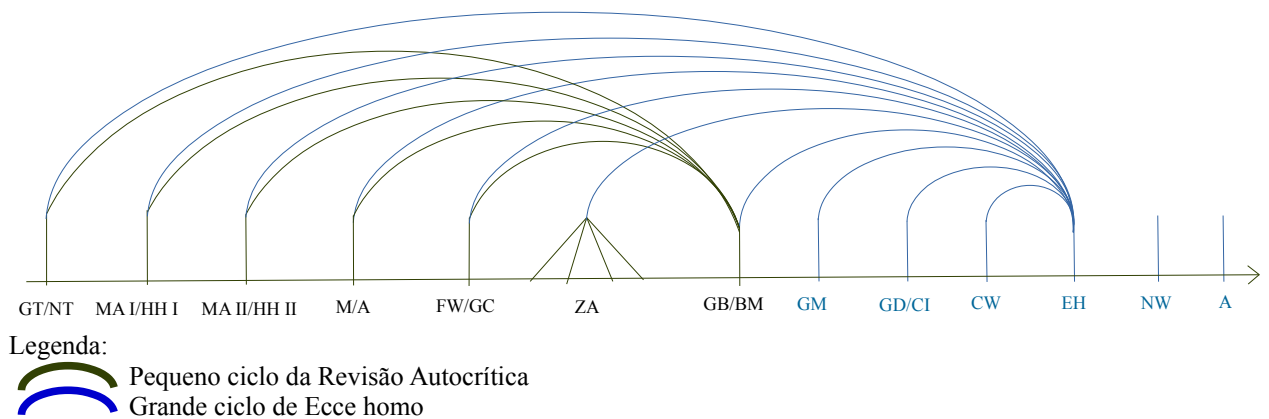


*Elaborado pelo autor

É-nos tácito afirmar, segundo o que comunicam os Frags. pósts. 6 [2], 6 [3] e 6 [4] verão de 1886-primavera de 1887, que tanto os Prólogos mantêm uma relação discursiva com *Ecce homo*, quanto uma relação conceitual com *Além do bem e do mal*. Mas se o discurso dos Prólogos articula-se na composição da narrativa autogenealógica de *Ecce homo*, também podemos afirmar que o *corpus* nietzschiano discursa um necessário vir a ser filosófico de Nietzsche, cujo *Selbst* espiritualiza-se tornando-se autoconsciente de sua tarefa com a evolução espiritual da humanidade. Um processo sabido pelo cultivo de si que assimila a tarefa de transvaloração de todos os valores como o destino individual de Nietzsche com a

formulação do ato de suprema autognose como destino da humanidade. O que nos permite interpretar, na Figura 4 a seguir, as linhas de força da flexibilidade do discurso do *corpus* nietzschiano de acordo o caminho da sabedoria que nos remete ao processo autoconsciente do filósofo que se tornou Nietzsche pelo cultivo de si.

Figura 4. O *corpus* nietzschiano segundo o saber reflexivo da tarefa de transvaloração de todos os valores



* Elaborado pelo autor

Daí considerarmos estas seis (6) pontuações para a compreensão metodológica da transvaloração de todos os valores em relação com a flexibilidade do discurso do *corpus* nietzschiano: *i*) que a designação nominal do termo transvaloração de todos os valores decorre da autoconsciência de Nietzsche acerca da efetivação da atividade axiológica de seu *Selbst* regular e direcionar o seu discurso filosófico desde *O nascimento da tragédia*; *ii*) que por consequência, a positividade do *pathos* de sua força motriz já deve estar afirmada em sua efetividade antes mesmo de sua atividade ser intensa o bastante para ser percebida, interpretada e nomeada pelo filósofo como a sua própria tarefa. *iii*) Por isso, é somente a partir da conceituação da vontade de poder que se torna possível a compreensão da atividade axiológica do *Selbst* pela necessidade lógica de efetivação das forças, cujo efeito ocasiona a consciência nietzschiana da flexibilidade de seu discurso em sua consequente reinterpretação das obras. *iv*) De modo que o trabalho de inversão do valor negativo dos valores é decorrente da autocontradição existencial de Nietzsche vista sob o processo de espiritualização de seu *Selbst*, cuja autointerpretação é proveniente da autoconsciência do

filósofo acerca da flexibilidade ser oriunda da perspectiva de efetivo das leis de efetivação da vontade de poder de suas forças vitais. v) Isso se encontra refletido no *corpus* nietzschiano em dois grandes ciclos autossupressivos como condição tensionante de autossuperação do *Selbst* do filósofo. vi) Dessa forma, a coesão e a coerência discursivas com que Nietzsche dispõe o seu *corpus* filosófico situam o tensionamento que a reflexão autocrítica exerce pelo trabalho de inversão do valor dos valores como condição do ato de suprema autognose pela tarefa de transvaloração de todos os valores.

2.4.1 O ESOTERISMO DE NIETZSCHE: A EXTEMPORANEIDADE DA REFLEXIBILIDADE DA TAREFA DO FILÓSOFO

Bem compreender a compreensibilidade reflexiva do discurso nietzschiano significa compreender metodologicamente a realização da tarefa filosófica de transvaloração de todos os valores. Significa também compreender como a reflexão autocrítica possibilita ao filósofo compreender em si mesmo as suas obras, e nelas a si mesmo. Sobretudo, isso significa a anuência que damos à autointerpretação do filósofo a fim de compreendermos o esoterismo de Nietzsche, no que tange ao interesse que rege o estilo de escrita do discurso de suas obras. A implicação disso é termos de considerar a flexibilidade por um modo de compreensão superior à compreensibilidade moderna, que proporciona incompreensão da sabedoria nietzschiana por ser comunicada pela perspectiva gregária cuja leitura está baseada na inconsciência da linguagem devido à crença na linearidade lógica de causa e consequência (sujeito → predicado; sujeito → ação). De outro modo, a compreensibilidade reflexiva é autoconsciente da perspectiva de efeito da linguagem das forças que nos comunica a sabedoria nietzschiana por uma leitura autocrítica de suas obras, cujo verdadeiro autor-criador de seu discurso é o *Selbst* do filósofo. Tendo em vista o esoterismo de Nietzsche, a flexibilidade é viabilizada para o acesso à autointerpretação do *Selbst* como uma forma de distinção de seus leitores, que são selecionados conforme à capacidade interpretativa de compreender a sabedoria do filósofo, por meio do perspectivismo de suas experiências de pensamento pela linguagem das forças. Bem compreender o discurso nietzschiano, portanto, significa compreender metodologicamente o cultivo do *Selbst* através da vivência da autorreflexão pelo leitor como um processo de espiritualização guiado pela realização da tarefa de transvaloração de todos os valores que formula o ato de suprema autognose da humanidade.

É justamente isso que nos ressalta Scarlett Marton em relação ao modo de ler a filosofia nietzschiana, pois devemos “compreender o autor como ele mesmo o compreendeu – nem mais nem menos” (2000, p. 188). Que em seu turno corrobora-a Werner Stegmaier ao falar de “uma interpretação nietzschiana refletidamente metódica”, por termos que seguir os contextos de sua terminologia para desenvolvermos a semiótica que continuamente dá um novo sentido ao seu discurso: “Somente um tal procedimento, não importa o quão longo e laborioso seja ele, garante um acesso metódico à filosofia de Nietzsche” (2011, p. 198). Assim, entendemos a flexibilidade de Nietzsche como o ponto nevrálgico da boa compreensão de sua filosofia pela tensão entre os “antagonismos”, as “contradições” e as “oposições” [*Gegensätze*] de seu discurso. Se o filósofo compreende a totalidade da existência, do mundo e da vida, a partir da efetivação agônica das forças em sua vontade de poder, então a flexibilidade deve cumprir um papel esotérico para os indivíduos quando compreendem metodologicamente a realização nietzschiana da tarefa de transvaloração de todos os valores. Ao ponto de Wolfgang Müller-Lauter situar Nietzsche em meio à tensão de seu próprio discurso: “De sua filosofia dos antagonismos brotou assim os antagonismos intransponíveis de seu filosofar” (2009, p. 35). Sendo este o “motivo fundamental” de seu pensamento: “Os antagonismos efetivos, admitidos em seu filosofar, não devem se excluir uns aos outros, mas sim ser derivados uns dos outros” (*ibidem*, p. 47).

É precisamente o tensionamento entre esses antagonismos e suas contradições o que possibilita a derivação de novos sentidos e valores da vontade criadora do filósofo em seu caminho da sabedoria. É certo que Nietzsche não se ocupa demasiado da compreensão metodológica da teoria das forças da vontade de poder, mesmo considerando-a conscientemente como a única causalidade de toda a existência. Não porque não conhece os princípios lógicos na importância dos métodos ao pensamento filosófico. Mas justamente por saber que “o pensar racionalmente é um interpretar [*Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren*] segundo um esquema que não podemos recusar” (Frag. póst. 5 [22] verão de 1886-outono de 1887). Nesse pensamento racional a lógica cumpre o papel crucial “como facilitadora, como meio de expressão, – não como verdade” (Frag. póst. 18 [13] julho-agosto de 1888). Quase equivalente com Aristóteles, a lógica é o *Organon* que Nietzsche diz ser “a tentativa [*Versuch*] de conceber o mundo real [*die wirkliche Welt zu begreifen*] segundo um esquema-de-ser [*Seins-Schema*] posto por nós, mais corretamente de torná-lo formulável e calculável para nós” (Frag. post. 9 [91] (67) outono de 1887). De modo que esse “conceber” não é propriamente um “conhecer” [*erkennen*] por meio do “conceituar”, mas um

“esquematar” [*schematisiren*] conforme à normatividade axiológica das necessidades fisiológicas do *Selbst* atuante por detrás dos juízos de valor lógicos, na condição de “impor ao caos tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade prática [*praktischen Bedürfnis*]” (Frag. póst. 14 [152] primavera de 1888).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche já concebe o pensamento racional derivado da necessidade fisiopsicológica do homem moderno que busca o conhecimento da “verdade”, quando nos afirma em sua “nova linguagem” [*neue Sprache*] que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele” (GB/BM, I, 4, p. 11). A objeção de Nietzsche é contra a confiança na razão e a crença na lógica que advêm da inconsciência da linguagem em seu ficcionalismo conceitual com a desindividualização do homem e humanização da natureza. De sorte que se a “inverdade” [*Unwahrheit*] mostra-se “condição de vida” [*Lebensbedingung*], em *Crepúsculo dos ídolos* nos afirma o filósofo que o homem vive no erro [*Irrthum*] porque o “preconceito da razão [*Vernunft-Vorurtheil*] nos obriga a estipular a unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” (GD/CI, III, 5, p. 28). Nietzsche é resolutivo ao dizer que “todos os nossos órgãos e sentidos do conhecimento [*Erkenntnißorgane und -Sinne*] só se desenvolveram em referência às condições de conservação e crescimento [*Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen*]” (Frag. póst. 9 [38] (28) outono de 1887). Por isso nos fala Nietzsche que “a verdade é essa espécie de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver” (Frag. póst. 34 [253] abril-junho de 1885). Assim se torna sabido que a confiança na razão e em suas categorias, o apreço à dialética e a crença na lógica só provam a sua utilidade instrumental para a vida humana, não a conquista de verdade absoluta e universal, já que consequências necessárias das condições de existência da humanidade moderna. Por isso são moralizados os princípios lógicos da linguagem na perspectiva gregária, como um imperativo que determina criteriosamente o pensamento metafísico e dogmático da filosofia e da ciência com a postulação de um Ser verdadeiro como pressuposto para o conceito de “realidade” [*Wirklichkeit*].

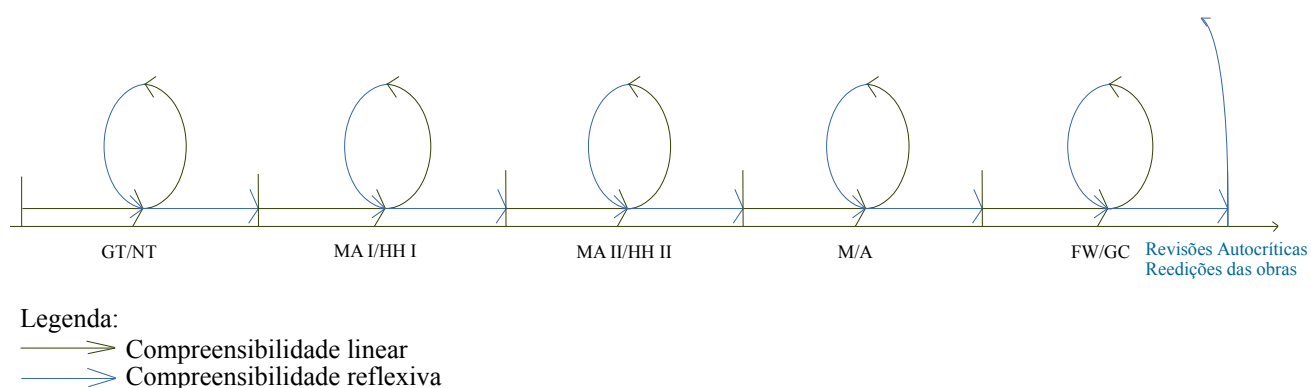
Assim, o importante para o filósofo está na compreensão metodológica da efetividade da flexibilidade da perspectiva de efeito das forças, com a qual anula a vingência do princípio de causalidade, cuja linearidade discursiva ganha consciência de sua falsificação da realidade. Além de também anular o princípio de identidade em sua pretensão do conceito em si encerrar o verdadeiro de uma coisa, já que o princípio de não-contradição prova apenas a incapacidade fisiopsicológica do homem moderno em não poder suportar o tensionamento dos antagonismos. Com isso, Nietzsche compreende que a confiança na razão

e a crença na lógica baseiam-se na amálgama dos juízos de valor morais com os princípios lógicos da linguagem, cuja inconsciência é necessária para a conservação da *décadence* fisiológica da vida de autonegação do homem moderno que se aniquilaria em meio ao pensamento de sua autocontradição existencial. Portanto, temos que a flexibilidade de seu discurso dispõe da vontade de poder como única causalidade atuante conforme à efetivação das forças por meio de seus princípios lógicos de autossupressão e autossuperação. Ao ponto de sua compreensibilidade distinguir-se da lógica ontológica de Aristóteles, por uma lógica metodológica baseada na consciência da atividade referente e autorreferida do *Selbst*. Essa diferença também nos é salientada por Franca D’agostine: “O que Nietzsche entende por ‘lógica’ é, de fato, pelo menos em parte a ontologia da metafísica clássica. [...] É a lógica ‘ontológica’ que foi recusada por Nietzsche, não a lógica como metodologia” (2002, p. 95-6).

Assim pontua o filósofo a importância da flexibilidade para a autoconsciência metodológica do discurso de sua vida: “Compreender os limites da razão – apenas *isso* é verdadeiramente filosofia” (A, 55, p. 67). E isso lhe exige a resistência ao tensionamento da autossupressão moral da lógica representativa do pensamento metafísico e dogmático, com o impulsionamento da autossuperação espiritual de seu *Selbst*, pela compreensão da perspectiva de efeito da linguagem das forças. De modo que a sua flexibilidade discursiva torna-se efeito dessa tensão autocrítica, com a qual Nietzsche empreende o seu trabalho de inversão da compreensibilidade moderna com a elevação de sua compreensibilidade filosófica originária do *Selbst*. A circularidade dessa reflexão autocrítica, que se mostra no discurso dos Prólogos de 1886 e de *Ecce homo*, apresenta-se-nos a vivência nietzschiana do tensionamento das forças por uma experiência lógica do niilismo. Nesse sentido, a partir da perspectiva de efeito da vontade de poder como única causalidade, Nietzsche nos faz conceber o discurso de seu *corpus* filosófico pela autorreferencialidade do *Selbst*, com a consciente anulação da fundamentação ontológica do idealismo imposto pela linguagem representativa do pensamento metafísico e dogmático. Desse modo, o eterno retorno do mesmo torna-se efeito lógico do niilismo como um corretivo supramoral para um mundo sem transcendência, ao qual a realidade é designada pela consciência do fluxo-devir de forças em todo acontecer. Então, à medida que Nietzsche conscientiza-se dessa circularidade reflexiva o *Selbst* promove ao mesmo tempo o cultivo de suas forças vitais, cujo aprimoramento conquista a autoconsciência pela personalização de seu caráter no vislumbre do além-do-homem junto ao autodomínio.

Na Figura 5, a seguir, observamos como Nietzsche utiliza o tensionamento para forjar duas leituras sobrepostas no discurso de suas obras. A primeira leitura chamamos de exotérica, porque segue o curso sucessivo do tempo cronológico do discurso das obras sequenciais, que em si mesmo já apresenta um avanço semântico-axio-lógico de sua articulação conceitual, na culminância da autoconsciência de seu pensamento em 1886. Já a segunda é esotérica, e obedece a uma temporalidade circular, porque dobra o texto de suas obras em si mesmo, lançando uma nova interpretação que retrospectivamente e *a posteriori* interliga-as conceitualmente entre si em progressão discursiva. Isso repercute em dois modos de compreensibilidade do discurso de cada obra em particular: o primeiro é linear, que tem a interpretação que se serve da riqueza conceitual da singularidade evolutiva de cada obra em questão, mas não totalmente esclarecida dos juízos de valor morais presentes nos juízos de valor lógicos de sua linguagem representativa; e o segundo é reflexivo, cuja revisão autocrítica orienta a inversão do valores morais da articulação conceitual do discurso de cada obra, por uma linguagem das forças cuja leitura tem por efeito lógico a inversão da compreensibilidade moderna. O primeiro depara-se atônito defronte às autocontradições encontradas entre os discursos das diversas obras, enquanto o segundo as organiza no desenlace idealista dos conceitos com o tensionamento de seu desenvolvimento ao longo das obras, na condição de elevação da compreensão pelo enobrecimento espiritual de seu bom leitor.

Figura 5. Os modos de compreensibilidade do discurso nietzschiano



* Elaborado pelo autor

Há na filosofia nietzschiana, desse modo, uma linha de interpretação que faz jus à linearidade temporal “presente: passado → futuro”, que permanece junto à linguagem representativa da compreensibilidade moderna. E outra que faz jus à reflexibilidade do tempo “futuro: presente → passado”, que nos remete à linguagem das forças da compreensibilidade filosófica de Nietzsche. Com isso podemos concluir que a temporalidade reflexiva do discurso dos Prólogos de 1886 e *Ecce homo* possui uma primazia hermenêutica em relação à temporalidade linear da compreensibilidade moderna em suas primeiras obras, devido à autoconsciência do filósofo acerca da efetivação lógica da vontade de poder do *Selbst* presente em suas últimas obras. Devido à simultaneidade desses dois modos de compreensibilidade, a primeira interpretação está em função da segunda, de modo que a reflexibilidade compreende a linearidade por uma recursividade teórica de autossupressão do valor negativo dos valores morais das formulações conceituais de cada obra, que impulsiona a autossuperação do valor positivo dos valores morais do *Selbst*, com o desenvolvimento conceitual no discurso das obras seguintes pela assimilação de seus desdobramentos teóricos e práticos. Isso possibilita a Nietzsche o deslocamento de perspectivas durante as suas experiências de pensamento, assim como a autoconsciência do *Selbst* por um processo contínuo de espiritualização.

O filósofo considera essa autoconsciência do *Selbst* a meio caminho da realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores, em que a reflexão autocrítica dos Prólogos de 1886 segue em função da narrativa autogenealógica de *Ecce homo*. Desse modo, Nietzsche é probo ao afirmar-nos a transvaloração de todos os valores já estar contida em *O nascimento da tragédia*, por uma visão retrospectiva e *a posteriori* do *Selbst* que abarca todas as suas obras e escritos. Bem como ao vislumbrar o futuro por uma visão prospectiva e *a priori*, quando nos fala da crise da humanidade por uma “profunda colisão de consciências”, porque “haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra”: “Somente a partir de mim há novamente esperanças” (EH, Por que sou um destino, 1). Um futuro premeditado pela “Lei contra o cristianismo. Proclamada no dia da salvação, dia primeiro do ano um (30 de setembro de 1888 da contagem errada”, pois nos diz o filósofo que “apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (A, Prólogo). Talvez esse vislumbre do amanhã e depois do amanhã já esteja contido nos Fragmentos finais dos anos de 1888 e 1889 como experiências de pensamento para uma obra pós-*Ecce homo* e *O anticristo*. Mas sem especularmos sobre esse assunto, o que seria demasiado para o nosso objetivo aqui nesta tese, interessante agora é compreendermos a nomeação do filósofo desse movimento retroativo e prospectivo de sua

compreensibilidade reflexiva, cuja autoconsciência proporciona-lhe a perspectiva de efeito do *pathos* afirmativo de seu *Selbst* por sobre a humanidade moderna. Nietzsche chama-o de “extemporâneo” ou “intempestivo” [*Unzeitgemäss*], porque o discurso de suas obras atua “contra o tempo, e com isso no tempo, em favor de um tempo vindouro” (UB/CoEx-II, Prólogo, p. 7).

A extemporaneidade do pensamento nietzschiano, segundo Scarlett Marton, “não significa anacronismos... nem dons proféticos, mas uma certa maneira de se relacionar com o presente. [...] Implica radicalidade. [...] Radicalidade implica diferença” (1999b, p. 9-10). Sobretudo, a extemporaneidade implica uma flexibilidade de abertura irreduzível de possibilidades de cultivo do *Selbst*, e faz justiça conceitual ao deslocamento de perspectivas do filósofo em suas experiências de pensamento. Pressupõe a autocontradição existencial de Nietzsche, que age contra a compreensibilidade moderna de seu ego em favor da compreensibilidade de seu *Selbst*, tendo em vista a espiritualização de seu *pathos* com a realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores. É nesse sentido que nos fala em *O caso Wagner*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si mesmo o seu tempo, tornar-se ‘atemporal’ [*zeitlos*]” (CW, Prólogo, 9). Portanto, a autossupressão moral da inversão da compreensibilidade moderna exige um situar-se “fora do tempo”, na suspensão niilística de todos os seus valores morais, como condição afirmativa da autossuperação do filósofo, que o situa para “além do tempo” por meio dos valores morais valorados pela atividade positiva do *Selbst*.

Com essa significação, a extemporaneidade nomeia o movimento da crise existencial da humanidade moderna pela colisão de consciências na recepção do ato de suprema autognose para a vingência de um novo tempo. É extemporaneamente que o filósofo considera o destino de sua vida, e a si mesmo como destino da humanidade, porque compreende metodologicamente a modernidade em seu niilismo incompleto pelo esgotamento de todas as possibilidades de conservação da *décadence* fisiológica da vida autonegativa. Para Vânia Dutra de Azeredo, Nietzsche “não conseguiu inaugurar outros tempos” mas considera o seu discurso extemporâneo, “por estar fora dos tempos modernos, uma vez que travou batalha com seu tempo e, definitivamente, por não inscrever seu discurso na ausência de hierarquia de valores e no niilismo que, a nosso ver, caracterizam a pós-modernidade” (2013, p. 274, 278). No entanto, a compreensibilidade reflexiva do discurso nietzschiano é um marco histórico de transformação do modo de ver e viver da humanidade pela inversão da compreensibilidade moderna, com a qual a realização da tarefa filosófica de transvaloração de todos os valores

distingue, seleciona e enobrece espiritualmente os seus leitores pelo caminho da sabedoria, desde o despertar do *Selbst* até à personalização de sua autoconsciência. Por isso seria incorreto considerarmos o filósofo como um inaugurador de um novo tempo à humanidade, pois isso depende da capacidade interpretativa de seus leitores em sua individualidade. Mas não seria se considerássemos que o destino do filósofo possui o sentido destrutivo da inversão como uma “dinamite”, e o sentido criativo da transvaloração como uma “esperança” [*Hoffnung*]: “Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem tenha êxito” (EH, GT, 4, p. 62). Nietzsche não se coloca como um “salvador”, mas tendo em vista a imagem do mestre Zaratustra põe-se como um “professor” que ensina à humanidade sobre como sair da *décadence* sem lhe fazer guerra, pois na inconsciência do próprio *Selbst* somente “*mudam* a sua expressão, mas não a eliminam” (GD/CI, II, 11, p. 23).

Tanto que a extemporaneidade refere-se ao trabalho de inversão da tarefa de transvaloração de todos os valores, que de modo didático realiza-se primeiro no filósofo junto à escritura de suas obras, e apenas por meio de seus bons leitores pode realizar-se na humanidade moderna. A incompreensão do *Selbst* no discurso de suas obras prova-nos Nietzsche como um filósofo extemporâneo, enquanto “a ausência de hierarquia de valores” e a “escalada desenfreada do niilismo”, que caracterizam a “pós-modernidade” (AZEREDO, 2013, p. 21), provam-nos os séculos posteriores a Nietzsche ainda como uma época *décadent* na qual prevalece a vida de autonegação. Daí a importância da boa compreensão dos intérpretes da filosofia nietzschiana em relação à boa leitura de seu discurso, pois vemos o filósofo fazer inúmeras margens de manobra na fluidez semântica dos argumentos, ora utilizando-as positivamente a seu favor, realizando desdobramentos que antes não eram pensados com clareza ou abordados em sua profundidade, ora negativamente em contraposição aos posicionamentos e influências anteriores, como subterfúgio para avançar em questões que antes eram limitadas conceitualmente, ou não eram possíveis em seus resultados. Por isso, consideramos a extemporaneidade da temporalidade reflexiva da compreensibilidade do discurso nietzschiano segundo quatro (4) observações: *i*) as afirmações e as negações das obras andam juntas de acordo com a positividade axio-lógica do *Selbst* que se manifesta pela reflexão autocrítica dos Prólogos de 1886 em associação com a narrativa autogenealógica de *Ecce homo*. *ii*) Isso implica na extemporaneidade de um movimento retrospectivo e outro prospectivo, que suprime e projeta adiante a superação do estado anterior, e assim sucessivamente do começo ao fim; *iii*) o que permite o filósofo incorporar

em seu *Selbst* as implicações prático-experimentais dos aspectos teórico-conceituais de suas obras. iv) Por isso, a extemporaneidade corrobora o caráter autorreferencial da filosofia nietzschiana com o *Selbst* como núcleo paradigmático da boa compreensão de seu discurso, enquanto exigência radical da sabedoria do filósofo que realiza a tarefa da transvaloração de todos os valores morais cristãos.

Diante disso, concebemos a compreensibilidade reflexiva do discurso das obras nietzschianas por uma interpretação das particularidades de cada uma tanto negativamente, pelo que nelas apresenta-se correntemente e pelo que será objeto de autossupressão, quanto positivamente, pelo que delas permanece como próprio do filósofo em sua autossuperação. Por isso concebemos também uma recíproca interação evolutiva entre os períodos de sua filosofia, tendo em vista o desenvolvimento progressivo dos conceitos vontade de poder, eterno retorno e além-do-homem como um processo de espiritualização do *Selbst* pela autoconsciência do filósofo. Assim está certo que a boa compreensão da compreensibilidade reflexiva de Nietzsche exige uma compreensão metodológica de seu discurso ao longo das obras, com a constituição de um *corpus* filosófico interpretado a partir do *Selbst* como uma só grande obra enquanto um projeto intitulado de “transvaloração de todos os valores”.

Desse modo, o esoterismo de Nietzsche enobrece espiritualmente o bom leitor porque o conduz no caminho da sabedoria, pela personalização de sua individualidade em conexão consciente com o cosmos, por meio da autoafirmação de si no instante presente como um ato eterno de amor ao destino. O bom leitor torna-se um iniciado nietzschiano no conhecimento esotérico da vida, a partir da consciência moral da vontade de poder como única causalidade das forças à medida que se torna o que se é, na condição de único e autêntico autor-criador de sua realidade cultural do mundo. Sua iniciação está inscrita no processo de autoconscientização das próprias condições existenciais em conformidade com a espiritualização do *Selbst*, através do cultivo de suas forças vitais propugnado pelo contramovimento de ascedência da vida ocasionado pela flexibilidade discursiva de Nietzsche. Uma caminhada de autossuperação individual da modernidade por um ato de suprema autognose da humanidade para uma “nova era trágica”, que precisa ser potencializada pelos intérpretes segundo a boa compreensão do discurso de Nietzsche pela perspectiva de efeito da linguagem das forças a partir da vontade de poder. E nisso interpretamos a tarefa de transvaloração de todos os valores sendo realizada pela autossupressão moral da lógica da linguagem representativa da compreensibilidade moderna, com o tensionamento da autossuperação lógica da moral do ideal ascético da verdade

universal e absoluta da humanidade: a verdadeira “verdade” nietzschiana em relação à mentira do ideal cristão de verdade.

Fala Nietzsche: Nós imoralistas – somos o único poder [*Macht*] que não necessita de aliados para a vitória: isso nos torna os mais fortes entre os fortes [*die Stärksten unter den Starken*]. Não necessitamos nem sequer da mentira: qual outro poder pode renunciar a ela? (Frag. póst. 10 [94] outono de 1887).

3 A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A NEGATIVIDADE MORAL DA VERDADE NA LÓGICA DO PENSAMENTO METAFÍSICO E DOGMÁTICO

“E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – O *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu saber – eu, o último discípulo de Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com um martelo*).

Neste Capítulo, investigaremos o sentido teórico-especulativo da transvaloração de todos os valores diante do problema da existência para o homem, pela significação estética da realidade a partir do niilismo, decorrente da autossupressão moral da lógica da linguagem representativa da compreensibilidade moderna. A prática de inversão do valor negativo dos valores morais, no pensamento metafísico e dogmático da filosofia, tanto no domínio da arte quanto no da ciência, realiza a autossuperação lógica do ideal ascético da modernidade. A sabedoria de Nietzsche, na autoconsciência das condições de suas necessidades fisiopsicológicas, afirma a realidade de sua existência como aparência efetiva com a instituição ficcional de um conceito de “verdade” relativo à potencialização das forças vitais de seu *Selbst*.

3.1 O martelo de Nietzsche em sua função destruidora e criadora: a existência como niilismo

A obra *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com um martelo* é considerada por Nietzsche como “síntese” da transvaloração de todos os valores e “epítome” de sua filosofia. Por isso a sua publicação funciona como uma “introdução” à narrativa genealógica da autossuperação espiritual do filósofo enquanto prólogo da transvaloração de todos os valores, com a obra *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, que por sua vez antecede a sua realização com a autossupressão do valor negativo dos valores morais cristãos na modernidade, com a obra *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Assim, o discurso de *Crepúsculo dos ídolos* é o “aperitivo” da filosofia nietzschiana que distingue a capacidade

digestiva de seu leitor pela assimilação da compreensibilidade reflexiva das experiências de pensamento de Nietzsche nas obras anteriores, pela boa compreensão dos efeitos lógicos da vontade de poder como única causalidade de toda a existência. Apesar de ser composta pelas anotações fragmentadas a partir do ano do Livro I da obra *Assim falou Zaratustra*, sobrepõe-se à tentativa de sua reformulação com a obra *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, pois conclui o programa de realização da transvaloração de todos os valores como um projeto filosófico de intervenção histórico-cultural na civilização moderna, com a prospecção de um futuro próspero à humanidade por um acerto de contas com o seu passado. Eis o aval de Nietzsche: “É a exceção entre os livros: nada existe de mais substancial, mais independente, mais demolidor – de mais malvado” (EH, CI, 1, p. 94).

Por isso podemos dizer que o discurso de *Crepúsculo dos ídolos* é pautado no trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, pelo uso que faz do “martelo” [*Hammer*] em suas significações gerais: como uma “marreta” iconoclasta, na demonstração do “excedente de força” com a demolição de velhos ídolos; como um “diapasão”, instrumento de afinação musical pela vibração do som emitido, na detecção do som oco desses ídolos; que diz também do instrumento de diagnóstico médico pela auscultação que avalia a audição dos idólatras, com a análise da condição fisiológica de *décadence* a partir da qual os ídolos são idolatrados. Filosofar com um martelo, nos diz Nietzsche, significa “uma grande declaração de guerra” (GD/CI, Prólogo). A começar pelo título *Götzen-Dämmerung* da obra que parodia a ópera *Anel de Nibelungo*, a terceira parte *Götterdämmerung* [Crepúsculo dos deuses], situando o artista Richard Wagner em relação à auscultação da *décadence* pressuposta nos ídolos modernos. Mas nos assevera o filósofo que “o que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade [*Wahrheit*]” (EH, CI, 1, p. 94). Pois todo ídolo é visto como uma verdade para os demais, já que endeusado por um conceito que designa o valor supremo para a vida humana pela aceção moral que determina a grandeza antropológica. Por isso mesmo, a verdade é chamada de “ideal ascético”, porque mesmo que inconscientemente o que nela predomina é a “fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*” (GM, III, 24, p. 130).

De modo que inverter o valor supremo de todos os valores morais da modernidade é o prêmio da guerra, não simplesmente porque a verdade é creditada pela ideia de Bem para toda a humanidade, mas porque decorre de uma interpretação moral que valora negativamente a vida real como um mal que se deve evitar para a conservação da vida *décadent*. É a crença nessa verdade absoluta e universal de uma vida supraterrena que cria as oposições de todos os

valores, por ser o ideal referência para a fundamentação metafísica do Deus cristão na criação da tábua de bens e valores da civilização moderna, cuja debilidade fisiológica idolatra Wagner o artista da modernidade. Nesse sentido, o martelo de Nietzsche também vai significar o “malhete” como instrumento do legislador, por ser o juiz que abole a verdade dos valores morais cristãos pelo decreto da criação de novos valores que valoram positivamente a dor e o sofrimento na caracterização da vida real, com a seleção dos homens em uma hierarquia referente ao grau de educação humana [*die Grade der Erziehung des Menschen*] (Frag. póst. 34 [199] abril-junho de 1885).

O martelo de Nietzsche, nessas suas significações, cumpre uma dupla função destruidora e criadora, na medida em que seleciona os mais capazes de viver o valor positivo dos próprios valores morais valorados pelo *Selbst*, por meio do cultivo de suas forças vitais na resistência da inversão do valor negativo dos valores morais cristãos de sua consciência gregária. Nos fragmentos que se referem ao projeto de transvaloração de todos os valores, a doutrina do eterno retorno está referida ao martelo como meio para a realização de sua tarefa filosófica (Fragmento póstumo 2 [100] outono de 1885-outono de 1886). Isso está pontuado no plano descrito no Frag. póst. 7 [45] final de 1886-primavera de 1887, cujo Livro IV intitula-se “Os inversos. Seu martelo, ‘a doutrina do eterno retorno’”. Já no Frag. póst. 2 [118] outono de 1885-outono de 1886, diz o filósofo: “O martelo: como a doutrina que dá origem à decisão”. Em outras palavras, significa o próprio eterno retorno o martelo nietzschiano (Frag. póst. 5 [70] verão de 1886-outono de 1887). Então, se Nietzsche encerra *Crepúsculo dos ídolos* automeando-se “mestre do eterno retorno” é porque dominou o manuseio semântico de seu martelo com a incorporação do pensamento seletivo e cultivador do eterno retorno. Com isso a verdade deixa de ser universal e absoluta, por não mais possuir crédito em ofertar um Deus para o sentido moral da existência, já que a grande saúde do homem cultivado possibilita a declaração da “verdade” como um bem individual. A existência deixa de ter uma meta final obrigatória à humanidade e passa a selecionar o homem que afirma a sua própria vida como meta de seu destino. Para tanto, precisa ser forte o bastante para suportar viver a sua existência tal como ela é na realidade: “A forma mais extrema de niilismo: o nada (o sem-sentido) eternamente!” (Frag. póst. 5 [71] 10 de junho de 1887)³⁴.

34 Seis anos antes, com o Frag. póst. 11 [141] primavera-outono de 1881, Nietzsche é enfático sobre o efeito autossupressivo das experiências de sua incorporação ao registrar o seu domínio com a criação ficcional de Zaratustra: “Nós ensinamos a doutrina – é o meio mais forte de incorporá-la em nós mesmos. Nosso tipo de bem-aventurança, como mestre do maior ensinamento”. Dois anos depois disso, Nietzsche anota no Frag. póst. 24 [7] inverno de 1883: “O pensamento do retorno como princípio seletivo [*auswählendes Princip*], a serviço da força”. De modo que pode ser dito no ano seguinte, com o Frag. póst. 25 [227] primavera de 1884, que é o eterno retorno o “grande pensamento cultivador e disciplinar” [*den großen züchtenden*].

Em outras palavras, filosofar com o martelo significa revelar a *décadence* fisiológica na origem de toda “contradição” e “oposição” [*Gegensatz*], pela desvalorização do valor negativo da verdade dos valores morais cristãos, com o desmascaramento do niilismo que passa a ser valorado positivamente segundo o pensamento do eterno retorno do mesmo. Como significante da existência, o niilismo seleciona os homens pela regulação axiológica de uma “verdade” que configura a realidade de suas condições existenciais com a potencialização do *Selbst*. Se até então a “verdade” ainda se mantinha intocável como problemática, com o filósofo ela é sintomática da vida que valora através do homem. A sua suspeita diante do conceito de “verdade” deve-se à perspectiva fisiológica de ascensão ou declínio das forças vitais, vista sob a rubrica da saúde e da doença da vida autoafirmativa ou autonegativa. Surge, então, o problema do valor da “verdade” subsumido no problema do valor da existência como uma forma de diagnosticar a condição fisiológica do homem, tendo em vista a seleção instintiva do cultivo das forças vitais do *Selbst* mediante a afirmação do niilismo. É esse o “caminho certo” [*rechten Weg*] que nos traça o discurso nietzschiano para bem compreendermos a afirmação do filósofo sobre a obra *O nascimento da tragédia* constituir a sua “primeira transvaloração de todos os valores”, quando assim nos fala Nietzsche: “Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para ‘verdade’, o primeiro a *poder* decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência* [*ein zweites Bewusstsein*], como se em mim ‘a vontade’ houvesse acendido uma luz sobre o caminho *tortuoso* [*die schiefe Bahn*] pelo qual até então seguia” (EH, CI, 2, p. 94).

Com *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche assume a transvaloração de todos os valores como uma tarefa própria já realizada, quando assina o seu Prólogo: “*Turim*, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminando o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*” (GD/CI, Prólogo, p. 8). Por isso nada impede que as significações de transvaloração de todos os valores estejam perspectivadas conforme às problemáticas pertencentes à obra *O nascimento da tragédia*. Por em ambas valorar positivamente a dor e o sofrimento da vida real pela afirmação do niilismo, o discurso autoconsciente de Nietzsche é coerente com o discurso inconsciente de sua juventude, ao ponto de submeter as formulações conceituais dessa sua primeira obra a uma autocrítica de supressão dos valores morais que mascaram as

Gedanken]. O pensamento do eterno retorno, nesse sentido, distingue o tipo de homem pelas forças ativas que o assimila, pelo aniquilamento daqueles que não o suportam, ao mesmo tempo que selecionando os mais fortes pela autodeterminação de sua vontade livre. Nietzsche faz de sua afirmação positiva a “grande prova” [*die große Probe*] de uma “era de experimentos” [*Zeitalter der Versuche*], em alusão à “era trágica” [*das tragische Zeitalter*], como sucessora da época da modernidade: “Quem resiste o pensamento do eterno retorno? Quem quer que seja destruído com a frase ‘não há salvação’, deve morrer” (Frag. póst. 25 [290] primavera de 1884).

incongruências lógicas da linguagem representativa. Essa reflexão autocrítica provoca o tensionamento que promove uma depuração idealista de seus conceitos, por uma superação lógica que tem por efeito retroativo o desenvolvimento progressivo conceitual que interliga semanticamente as obras seguintes, dentro do planejamento de inversão do valor negativo dos valores morais como parte seletiva e cultivadora do programa de transvaloração de todos os valores.

Se assim for, Nietzsche deve nos fornecer as provas de que a extemporaneidade de sua afirmação do niilismo, como resolução do problema do valor da “verdade” sobre a totalidade da existência, possui o efeito retrospectivo de causa das formulações conceituais do discurso de *O nascimento da tragédia*. Deve também nos fornecer os critérios de sua suspeita em considerar a “verdade” como uma ficção reguladora das condições existenciais propícias para o cultivo das forças vitais do *Selbst* que se supera espiritualmente, ou para a conservação da vida de autonegação do *Selbst décadent*. Ademais, deve nos fornecer a metodologia adequada para a boa compreensão da semântica do manuseio de seu martelo, em sua dupla função destruidora e criadora de valores. De modo que, diante dessas nossas exigências hermenêuticas, consideramos que todas as mudanças feitas pelo filósofo na terceira edição de *O nascimento da tragédia* são-nos válidas para bem compreendermos o discurso ao longo de suas obras, perfazendo o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais relativos à “verdade” do ideal ascético, segundo a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores morais na modernidade.

3.1.1 A importância cultural do pensamento sobre os gregos: o simbolismo da tragédia como sintoma de ascensão da vida

Abordaremos sumariamente o contexto histórico-cultural no qual foi inserida a obra *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* em 1886, título da terceira edição da primeira obra da filosofia nietzschiana, que em sua primeira edição de 1872 intitulava-se *O nascimento da tragédia no espírito da música*. Segundo o biógrafo R. J. Hollingdale, “trata-se de uma reedição de exemplares remanescentes das duas edições anteriores (com o título modificado e acréscimo do ensaio introdutório)” (2015, p. 10). Apesar de utilizarmos a sua terceira reedição, ainda podemos chamá-la de “obra inicial”, pois nela o filósofo elabora um plano metodológico no diálogo com diversas teorias, que juntas confluem na sua interpretação *sui generis* do nascimento e morte da arte da tragédia grega. Com isso, Nietzsche visa

redimensionar como antinatural a tradição racionalista que assimilada como neoplatonismo pelo criatismo perpassa o processo civilizatório ocidental, na elaboração de sua proposta cultural de helenização da Europa com o redespertar do espírito dionisíaco na modernidade³⁵.

Aproximando-se da ortodoxia filológica, o jovem Nietzsche deposita suas esperanças na formação cultural do povo alemão de acordo com o ideal classicista do espírito grego. Visto que historicamente “o espírito alemão se esforçou mais vigorosamente por aprender dos gregos”, através da “nobilíssima luta de Goethe, Schiller e Winckelmann pela cultura”, acrescenta que “tornou-se cada vez mais fraca, de maneira incompreensível, a aspiração de chegar por uma mesma via à cultura e aos gregos” (GT/NT, 20, p. 120). Por isso, já em sua juventude, o filósofo duvida de juízos modernos sobre o valor dos gregos para a cultura. E reconhece uma “falta” [*Mangels*] que pretende sanar com a sua interpretação da tragédia, ao enfatizar a importância da música para a formação do povo grego, que heterodoxamente é interpretada segundo o modelo metafísico schopenhaueriano, com a legitimação do artista Wagner considerado como o “gênio” que restauraria a cultura trágica com o drama musical de sua “obra de arte total” [*Gesamtkunstwerk*]³⁶. Nesse ensejo, vislumbra

35 Referimo-nos ao projeto cultural de helenização da Europa, que ganha fôlego com o movimento classicista de Weimar (*Sturm und Drang*), segundo as diretrizes de análise da arte antiga propostas por Johann J. Winckelmann em sua obra *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, de 1760). Um projeto cultural que substitui a via direta de imitação da natureza pela via mediada de imitação dos gregos em função do ideal de beleza, cujos traços fundamentais são a “nobre simplicidade” e “calma grandeza”. Aí se situa o debate estético entre os antigos e os modernos, em que o jovem Nietzsche distancia-se da concepção ortodoxa da serenojovialidade apolínea, para justificar um aspecto mais profundo dos gregos residente na primazia do elemento dionisíaco. Contudo, essa sua heterodoxia filológica não debocha da ortodoxia acadêmica, mesmo que esta não o tenha aceito. É notória a surpresa de Nietzsche quando lemos a carta dirigida ao seu professor Friedrich Ritschl, em 28 de janeiro de 1872: “O meu livro [*O nascimento da tragédia*] é como que um manifesto, incita a tudo, menos ao silêncio. Talvez V. Exa. se maravilhe, quando lhe disser a impressão que supunha ir causar-lhe a si, meu respeitável mestre. Pensava que a minha obra seria para V. Exa. a mais cheia de esperanças que tem encontrado na sua vida. Plena de esperanças **na nossa ciência da Antiguidade e na essência alemã**, ainda que, com a sua consecução, **tivesse de ir a fundo uma multidão de indivíduos**” (Grifo nosso). Corrobora essa nossa interpretação da heterodoxia filológica nietzschiana as palavras de Franklin Leopoldo e Silva: “Quando os pensadores do Renascimento inventaram o classicismo da Antiguidade, operaram um determinado juízo de valor que via na cultura antiga a idealização de certos ideais de harmonia e beleza. Quando a crítica nietzschiana mostrou que o pensamento grego não se caracterizava somente pela serenidade plástica que épocas posteriores nele projetaram, mas principalmente pela tensão de um equilíbrio frágil entre opostos, a idealização renascentista passou a ser vista como a projeção de um modelo mais desejado do que existente” (2012, p. 88).

36 A participação da arte de Wagner no projeto cultural de helenização da Europa deve-se, em grande parte, à influência filosófica de Schopenhauer, tanto para Nietzsche quanto para Wagner. Isso atesta a carta de Nietzsche a Erwin Rhode, em 9 de novembro de 1868, quando diz: “Tive com ele [Wagner] uma prolongada conversa sobre Schopenhauer. Compreenderás que enorme prazer foi para mim ouvi-lo falar com entusiasmo indescritível do **nosso filósofo**, dizer o muito que lhe agradece e como havia sido o primeiro filósofo que reconheceu **a essência da música**” (Grifo nosso). A admiração é tamanha que considera Wagner a própria encarnação do “gênio schopenhaueriano”, como diz a carta ao Barão de Gersdorff, em 4 de agosto de 1869: “Encontrei um homem que revelou, como nenhum outro, aos meus olhos, a imagem daquilo que Schopenhauer chama ‘o Gênio’, e está compenetrado na filosofia maravilhosamente intensa do mestre. Este homem é Richard Wagner, sobre quem não deves acreditar nada do que se diz na Imprensa, nem sequer nos

Nietzsche a renovação espiritual do povo alemão, com base no “teatro como uma instituição de formação moral do povo [*moralischen Volksbiuldung*]” (*ibidem*, 22, p. 133).

Para o filósofo, essa “carência” de uma legítima via cultural de acesso aos gregos deve-se à insurgência violenta do II *Reich* alemão apresentar-lhe o contraste histórico entre as concepções de civilização e cultura³⁷, pelo antagonismo de interesses entre o Estado e a cultura³⁸. O jovem Nietzsche acirra-se ferrenhamente como crítico do *Reich*, assim como da pequena política dos nacionalismos modernos, na fomentação de condições favoráveis à

artigos dos entendidos em música”. E com todas as palavras diz em outra carta ao mesmo destinatário, datada de 28 de setembro de 1869: “Já te escrevi acerca do valor que tem Wagner para mim: **é a encarnação do que Schopenhauer chama ‘um gênio’**” (Grifo nosso). Ademais, não apenas pela influência comum de Schopenhauer, no que tange à importância da música, como também pelo enlace logrado por Wagner em seu projeto *Gesamtkunstwerk*, que funde música, poesia, teatro, canto, dança e artes plásticas com a identidade do povo, no caso, a dos alemães. Com esse projeto denominado por Wagner de “Drama”, o artista pretendia criar nos alemães um renascimento cultural a partir da música, que pudesse estender-se ao campo político (cf. COUTINHO, 2019). Mas a tentativa de pensar culturalmente o seu tempo foi a originalidade do jovem Nietzsche com sua heterodoxia filológica, segundo Roberto Machado: “Sua originalidade foi, inspirado na concepção schopenhaueriana da música e na ideia wagneriana do drama musical, valorizar a música para pensar a tragédia grega como uma arte essencialmente musical, ou como tendo origem no espírito da música. Mas também ter articulado Schopenhauer com o movimento de utilização da Grécia para pensar a cultura alemã através de um renascimento do espírito trágico, ideia que não existe em Schopenhauer. E o elo que possibilitou isso foi certamente Wagner” (2006, p. 284). A obra *O nascimento da tragédia* dividiu opiniões entre os acadêmicos, que a consideravam nada ortodoxa, e o círculo wagneriano, que a veneravam como obra prima. Por bem ou por mal, esta obra acaba por justificar o drama musical wagneriano abrindo as portas para o futuro festival de Bayreuth. Entretanto, a influência de Wagner decresce até cessar-se em 1876, ano em que Nietzsche dedica a *IV Consideração extemporânea: Wagner em Bayreuth*. Essa é a obra que marca a ruptura de Nietzsche com Wagner e finda o período de juventude de sua filosofia sob a influência de Schopenhauer com o “pessimismo romântico”.

- 37 Esse projeto cultural de helenização da Europa traz consigo uma discussão acerca do projeto civilizatório ocidental com a inequívoca oposição entre os termos “civilização” e “cultura”. Norbert Elias nos distingue esses conceitos com a devida diligência quando associa “civilização” com a “consciência nacional”. Desse modo, civilização não tem o mesmo significado para diferentes nações ocidentais, como entre franceses, ingleses e alemães: “Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fútil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda ordem, compreendendo a aparência externa dos seres humanos, a superfície da existência humana. [...] O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos econômicos, políticos e sociais, por outro” (1994, p. 23-4). Temos que o termo “civilização” universaliza uma comparação entre povos e nações, enquanto “cultura” particulariza as diferenças nacionais, individualizando-as na identidade dos povos. Em Nietzsche, a diferenciação conceitual desses termos é amplificada, pois *Kultur* passa a significar também a identidade entre vida e espírito (DS/Co. Ext. I, 1), daí sua correlação com o conceito *Bildung* (a formação cultural do homem em sua inteireza) (cf. WOTLING, 2013, p. 55-6), enquanto civilização denota uma permanente e danosa separação entre vida e espírito (cf. FREZZATTI JR., 2006, p. 43ss, particularmente, p. 89ss).
- 38 No texto de 1872, O estado grego, compilado na obra preparada para publicação *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche possui uma imagem da cidade orgânica grega que considera a união entre Estado e cultura como obra de arte, cujo único objetivo era a formação de grandes homens denominados de gênio. Segundo Keith Ansell-Pearson: “Encontramos nesse texto uma clara expressão da singular teoria política de Nietzsche, com ênfase sobre a vida política como meio para a produção de grandes seres humanos e de cultura” (1997, p. 77). Mas essa fusão de cultura e civilização tem um fim trágico. Na obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche refere-se à dicotomia entre cultura e civilização já existente entre os gregos: “A cultura [*Bildung*] se desenvolveu *apesar* da pólis: é certo que ela ajudou indiretamente e contra a

formação cultural de grandes homens designada pela criação do “gênio”. De acordo com Keit Ansell-Pearson, o filósofo usa o clima político “como ocasião para exigir um renascimento da cultura trágica e do pessimismo, inspirados pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner, que ele acreditava serem capazes de dar uma nova profundidade aos ideais clássicos da educação e da cultura alemãs” (1997, p. 39).

Com a revisão da obra e a autocrítica de seu plano de juventude, Nietzsche mostra-nos a sua desilusão com Schopenhauer e Wagner. É por isso que nos chama atenção para o cuidado que devemos ter ao lermos o discurso *ipsis litteris* de *O nascimento da tragédia*: “Seja o que for aquilo que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal” (GT/NT, TA, 1, p. 13). Apesar dos correligionários wagnerianos, que “não atentaram para o que no fundo a obra encerrava de valioso”, pois, “só tiveram ouvidos para uma nova fórmula da arte, do propósito, da tarefa de *Wagner*”. A alteração do título da obra vai indicar-nos justamente o que considera o autoengano de sua juventude, ao mesmo tempo que nos apresentar o que ela encerra de valioso para a maturidade do filósofo, em relação ao juízo sobre o valor cultural dos gregos para a cultura antinatural de seu tempo. Em *Ecce homo*, Nietzsche nos dá a “instrução” [*Belehrung*]: “‘Helenismo e pessimismo’: este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com que o *superaram* [*Überwanden*]” (EH, NT, 1, p. 59).

Sim, está confirmado o inequívoco de *O nascimento da tragédia* sem o desmerecimento de seu conteúdo inicial, mas que ressignificado pela reflexibilidade de sua autocrítica ressalta-nos o relevante do emaranhado conceitual de suas teorias confluentes: “[...] os seus pensamentos sobre os gregos – núcleo deste livro bizarro e mal acessível a que será dedicado este tardio prefácio (ou posfácio)” (GT/NT, TA, 1, p. 13). Portanto, não está no espírito musical do drama wagneriano a chave interpretativa para bem compreendermos o discurso de seu texto. Como também não está exatamente em sua proposta cultural de helenização da Europa, a ocasião para a realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores como um projeto de intervenção histórico-cultural na civilização moderna. Está no pensamento sobre os gregos, precisamente na superação de seu pessimismo diante da

vontade, porque a ambição do indivíduo era estimulada ao máximo na pólis, de maneira que, tendo tomado a via da formação do espírito, ele continuava nela até o fim” (MA I/HH I, VIII, 474, p. 232). Esse antagonismo entre Estado e cultura manter-se-á até às últimas obras pelo conflito de interesses da pequena política do nacionalismo do Estado com os interesses histórico-universais da cultura em relação à criação do grande homem, como vemos em *Crepúsculo dos ídolos*: “O inteiro sistema de educação superior da Alemanha perdeu o mais importante: o *fim*, assim como os *meios* para o fim. Esqueceu-se que educação [*Erziehung*], formação [*Bildung*] é o fim – e não ‘o *Reich*’” (GD/CI, VIII, 5, p. 58).

existência, que segue impressa no mais alto simbolismo da arte trágica. Segundo o filósofo, a importância cultural da tragédia aos gregos reside em dar um sentido estético à vida perante ao “problemático da existência” [*Problematische des Daseins*]. Nas palavras de Nietzsche: “Advinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência [*Werth des Daseins*]” (*ibidem*, p. 14). Por isso, para bem compreendermos a autossuperação dos gregos, e qual a sua relação com a transvaloração de todos os valores, precisamos compreender a arte trágica pela valoração positiva da existência através da concepção de pessimismo diante do niilismo.

3.1.2 Helenismo e pessimismo: a superioridade da tragédia grega em relação ao drama wagneriano na modernidade

Compreendemos o pessimismo pela reinterpretação nietzschiana de Wagner e sua arte dramática. Com a supressão moral da autocrítica do discurso de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche distancia-se de Wagner com a substituição do subtítulo anterior “...no espírito da música”. Não mais se correspondem Wagner e os gregos em suas interpretações juvenis, ao ponto de constatarmos a interpretação do helenismo pela superioridade face ao wagnerismo junto à autocompreensão de Nietzsche sobre o seu autoengano em relação à filosofia schopenhaueriana. É que Schopenhauer não só se tornou célebre com o movimento do pessimismo romântico, como também com a sua moral contribuiu para manter a *décadence* fisiológica das forças vitais na modernidade. Dessa perspectiva fisiológica Nietzsche passa a ressignificar o pessimismo schopenhaueriano, ainda que haja duas boas heranças schopenhauerianas em suas inovações, a saber: *i*) a definição positiva da existência como dor e sofrimento³⁹; *ii*) e a concepção destrutiva da música, pela aniquilação da consistência ontológica das aparências⁴⁰. Porém, um só é o questionamento de Nietzsche:

39 Nas palavras de Schopenhauer: “Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo de um sofrimento” (MVR I, §38). Que logo adiante é mais enfático: “O Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível” (*ibidem*, § 52). Ao ponto de afirmar: “Toda vida é sofrimento” (*ibidem*, § 56). Para destacarmos essa inversão schopenhaueriana da matriz tradicional Positivo-Negativo submetida à matriz nietzschiana das “oposições de valores”, citamos as palavras Georg Simmel: “Diferentemente dos caprichos pessimistas que caracterizavam o mundo como um vale de lágrimas, a vida como indigna de ser vivida e a felicidade como um sonho passageiro, Schopenhauer faz da dor a substância absoluta da vida, converte-a em sua determinação *a priori*, a situa na raiz da nossa existência, de tal modo que todos os frutos da vida têm a natureza da dor. Pela primeira vez a dor deixa de ser um acidente do Ser para tornar-se o próprio Ser refletido em sentimentos. Se considerarmos a felicidade como vontade satisfeita e a dor como vontade insatisfeita, então a metafísica da vontade não permite outra conclusão” (2011, p. 75).

40 Nas palavras de Schopenhauer sobre a “metafísica do belo” [*Metaphysik des Schönen*]: “Reconhecemos nela [a música] não a cópia, a reprodução no mundo de alguma Ideia dos seres; não obstante, ela é uma arte tão

Que um ‘em-si-das-coisas’ haveria de ser necessariamente bom, bem-aventurado, verdadeiro, uno, contra isso a interpretação de Schopenhauer do em-si como vontade foi um passo essencial: mas ele não soube *divinizar* essa vontade: ficou pendurado nos ideais moralmente cristãos (Frag. póst. 9 [42] outono de 1887).

Contra a Vontade de vida schopenheriana como autonegação da vida real, pela contemplação estética da existência por meio do ideal ascético, está a crítica de Nietzsche a Schopenhauer: “Já não falava apenas música, esse ventríloquo de Deus – falava metafísica: como admirar que um dia falasse em ideias *ascéticas*?” (GM, III, 5, p. 85). É certo que Schopenhauer tenha invertido o tradicional valor negativo da existência e decidido que o mal é positivo, pela afirmação do sofrimento existencial diante do problemático niilismo. Mas isso não significa necessariamente que tenha subvertido a interpretação metafísica da tradição filosófica, pois continua a insistir com a sua metafísica da Vontade na *despectio mundi* cristã. Que Schopenhauer tenha estado a um passo de colocar sob suspeita a valoração matricial Positivo-Negativo, se tivesse avançado contra a moral cristã que valora negativamente a existência, não necessariamente o impede de também negar a positividade do absurdo e sem-sentido da vida em favor de um ascetismo moral com o gênio. Para Nietzsche, no fundo, isso é e continua sendo uma negação da existência como fuga de um niilismo completo afirmado como passivo.

Ouvir o eco schopenhaueriano em Wagner significa que Nietzsche tomou consciência da negatividade moral do pessimismo romântico, que é captada no espírito da música wagneriana de modelo metafísico schopenhaueriano pela “não-superação” do homem moderno, ou seja, pela autoconservação da vida junto ao pessimismo fraco do romantismo. É uma paralisia mórbida ante ao niilismo que fermenta o estado pessimista da debilidade fisiológica das forças vitais do *Selbst*, a partir da qual o filósofo consegue visualizar a situação diametral entre os gregos e a arte trágica de Wagner e seu drama musical: “Para ser justo com *O nascimento da tragédia* (1872), será preciso esquecer algumas coisas. Ele *influiu*, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao *wagnerismo*, como se este fosse um sintoma de ascensão” (EH, NT, 1, p. 59). Sintomas de ascensão ou declínio, pois, são as

grandiosa e majestosa, atua tão vigorosamente sobre o mais íntimo do homem, é tão completa e entendida por ele, como se fosse uma linguagem universal [*allgemeine Sprach*] cuja clareza supera até mesmo a do mundo intuitivo” (apud BARBOZA, 2001, p. 125). Esse caráter idealista schopenhaueriano da música é qualificado por Jair Barboza em outra publicação: “[...] a comparação feita entre música e mundo. A música, como arte suprema, paira acima de todas as demais, pois é a ‘linguagem direta da coisa-em-si’. [...] A música é a linguagem do sentimento e da paixão, assim como as palavras são a linguagem da razão” (2012, p. 241-2).

interpretações fisiológicas de Nietzsche que compõem a sua suspeita acerca de Wagner e Schopenhauer: “Me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim” (MA I/HH I, Prólogo, 1, p. 8). Sintoma de declínio, portanto, é o diagnóstico das forças vitais do *Selbst* de Wagner e Schopenhauer por trás de suas manifestações culturais: “Os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim” (FW/GC, V, 370, p. 245-6).

Assim, Nietzsche compreende a flexibilidade de sua autocrítica na efetividade fisiológica das forças vitais do *Selbst* por uma valoração positiva da existência que afirma ativamente o niilismo, a partir da qual interpreta os gregos trágicos como sintoma de ascensão da vida. Desse modo, a autossuperação dos gregos não o eximem de serem pessimistas, mas o são de acordo com a ascensão das forças vitais do *Selbst*, por uma relação positiva com a dor e o sofrimento que afirma a vida real. Os gregos são o inverso do sentido moral cristão, porque não negam a vida que vivem, antes a afirmam divinizando as suas paixões. Por isso Nietzsche nos fala que, para bem compreendermos a origem da tragédia entre os gregos, precisamos remontar à questão fisiopsicológica da “relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade” (GT/NT, TA, 4, p. 17). Sintomatologicamente, então, o termo pessimismo torna-se ambíguo na filosofia nietzschiana, de acordo com a fisiopsicologia expressa no valor positivo ou negativo dos valores morais presentes em suas manifestações culturais. A distinção do pessimismo entre forte e fraco, em última instância, obedece a esse critério do valor em relação à existência conforme à afirmação ativa ou à negação passiva do niilismo, segundo a medida de potencialização das forças vitais do *Selbst* interpretado em suas manifestações culturais como sintomas de ascensão ou de declínio.

O que diferencia o pessimismo trágico dos gregos do pessimismo romântico dos modernos, portanto, é a superabundância das forças vitais que se efetivam em busca de potencialização. A respeito disso, Nietzsche é contundente no Frag. póst. 14 [25] primavera de 1888: “A antítese do pessimismo clássico é o pessimismo romântico: esse no qual se formula em conceitos e valorações a debilidade, a fadiga, a *décadence* da raça: por ex. o pessimismo de Schopenhauer”. A interpretação nietzschiana do pessimismo baseia-se neste questionamento: “Pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’” (FW/GC, V, 370, p. 246). De modo que a arte trágica proporciona um sentido estético à existência da vida grega com uma função terapêutica de potencialização das forças do *Selbst* na dietética de suas necessidades fisiopsicológicas. Enquanto arte, a tragédia é o estimulante que incita o grego a viver a vida em sua plenitude independente da dor e

sofrimento. Enquanto visão de mundo, é a afirmação ativa do niilismo segundo o valor positivo da existência pelo eterno retorno da vida, em que a “verdade” é compreendida simplesmente como uma ilusão terrena. E enquanto modo de vida, é a cultura trágica que possibilita a unificação dos gregos helenos na superação da existência como um só povo.

O fenômeno cultural da arte trágica grega segue como a expressão clássica do pessimismo da força, porque afirma a existência com o niilismo completo santificando a dor e o sofrimento da vida: “Todo vir a ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor” (GD/CI, X, 4, p. 106). Para o filósofo, a tragédia é feita a expressão cultural que funciona como um sismômetro moderno que detecta o movimento subterrâneo das forças vitais ascendentes ou decadentes. Através de sua interpretação da tragédia, Nietzsche toma como exemplo de vida e de cultura superiores os gregos trágicos, por não negarem a dor utilizando-se de subterfúgios morais para a fuga ante à realidade trágica da existência, e com isso afirmarem o sofrimento alegremente em sua fatalidade niilista. De modo que nem a arte wagneriana, como redentora da cultura moderna, nem a filosofia schopenhaueriana, como modelo filosófico de justificação da existência, podem mais servir para o filósofo pensar uma antropologia baseada nos gregos trágicos em seu projeto de intervenção histórico-cultural, tal como o fizera em sua juventude. Resumimos essa diferenciação feita por Nietzsche com as palavras de José Thomaz Brum: “Diante do fenômeno decisivo da dor, o homem deve fazer uma escolha afetiva: aceitar alegremente a dimensão mutável da vida, olhar a existência como um jogo justo e inocente ou defender um julgamento moral da existência, buscando um remédio para o seu caráter caótico e doloroso” (1998, p. 81).

Resta-nos compreender o porquê da tragédia grega ser interpretada como um fenômeno cultural de valoração positiva da existência com a afirmação do niilismo enquanto sintoma de ascensão das forças vitais do *Selbst*. Isto é o que nos reporta Nietzsche com a autocrítica de *O nascimento da tragédia*: a) a valoração positiva da existência exige que consideremos o vir a ser da efetivação das forças como signo do niilismo tornado o pressuposto pessimista para a interpretação histórico-cultural do homem; b) por seu turno, o pessimismo é a condição existencial antropológica cuja relação afirmativa do grego trágico com a dor e o sofrimento afere sintomaticamente a medida de sua força vital, que serve de comparação antitética para a compreensão da vida de autonegação da humanidade moderna; c) por último, a interpretação fisiopsicológica dos gregos, como sintoma de ascensão das forças vitais do *Selbst*, é proposta reflexivamente para a superação do pessimismo romântico pela afirmação incondicional do eterno retorno do niilismo a partir da positividade do

princípio elementar da arte trágica. Com isso, Nietzsche reafirma a extemporaneidade de sua heterodoxia filológica ao interpretar a positividade vital dos gregos através da arte trágica no “fenômeno do dionisíaco” [*das Phänomen des Dionysischen*]. Porquanto, para o filósofo, uma interpretação verdadeiramente original dos gregos só se faz possível por meio dessa compreensão do dionisíaco: “Os gregos, enquanto não tivermos uma resposta para a pergunta: ‘O que é dionisíaco?’, continuam como antes inteiramente desconhecidos e inimagináveis” (GT/NT, TA, 3, p. 16).

O fenômeno dionisíaco, então, é o elemento essencial do pensamento nietzschiano sobre os gregos, com o qual o filósofo confere o valor hermenêutico de *O nascimento da tragédia* para a compreensão do discurso ao longo de suas obras. Devido a esse fenômeno é que retrospectivamente e *a posteriori* pode Nietzsche chamar tal obra de sua “primeira transvaloração de todos os valores”. Dessa feita, devemos considerar a conceitualização de Dioniso o caminho certo que nos leva a bem compreendermos a reflexibilidade do discurso nietzschiano, segundo a autoconsciência da positividade das forças vitais do *Selbst* em suas obras. E já que na autocrítica de *O nascimento da tragédia* Nietzsche se autoproclama “o iniciado e discípulo de seu deus”, é condizente que em *Crepúsculo dos ídolos* autointitule-se “o último discípulo de Dioniso”. De modo que com a compreensão de Dioniso bem podemos compreender o sentido estético da existência pela afirmação incondicional do niilismo para a resolução nietzschiana do problema do valor da “verdade”. É de nosso interesse, portanto, averiguarmos o procedimento metodológico da transvaloração de todos os valores perfazendo as obras nietzschianas por meio do desenvolvimento conceitual do fenômeno dionisíaco.

3.2 As máscaras de Dioniso: a consciência da sabedoria trágica

Adentramos na seara filosófica de *O nascimento da tragédia* com a definição da tese acerca da arte trágica dos gregos: “Uma ‘ideia’ – a oposição entre dionisíaco e apolíneo [*der Gegensatz dionysisch und apollinisch*] – transposto para o metafísico; a própria história [*die Geschichte selbst*] como desenvolvimento dessa ‘ideia’; na tragédia, a oposição elevada a uma unidade” (EH, NT, 1, p. 59-60). De acordo com essa ideia, formula-se conceitualmente a tese metafísica de artista junto à duplicidade constitutiva entre o dionisíaco e o apolíneo para uma explicação acerca da visão de mundo da arte trágica. Essa tese, diz o filósofo, até “pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica”, porém, “o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a

significação *morais* da existência” (GT/NT, TA, 5, p. 19). Essa sua formulação faz Nietzsche considerar metafisicamente a arte, servindo-se da unidade Dioniso-Apolo, para caracterizar a positividade vital dos gregos. Por isso acompanhamos a compreensibilidade reflexiva de Nietzsche para uma leitura não equivocada do discurso dessa obra, quando nos ressalta o seu contexto hermenêutico: “É a arte – e *não* a moral – apresentada como a atividade *metafísica* do homem; no próprio livro retorna múltiplas vezes a sugestiva proposição de que a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético” (*ibidem*, p. 18).

Percebemos que a tese metafísica de artista pretende não apenas erigir culturalmente uma fundamentação para o homem, como também justificar uma interpretação estética da existência segundo a visão trágica de mundo dos gregos. No entanto, essa interpretação metafísica vai gerar uma autocontradição no discurso corrente da obra, que é principal motivo do filósofo mudar o seu título e intitular o seu Prefácio de “Tentativa de autocrítica”. Há um sentido moral relativo aos valores morais cristãos em sua justificação estética, que age contra a interpretação e a significação da existência segundo os valores estéticos dos gregos trágicos, o que no fundo cai no terreno da metafísica contra metafísica. Talvez o principal motivo para Nietzsche atribuir uma interpretação metafísica para a tragédia grega seja, conforme os filósofos que lhe influenciaram na juventude, a crença de haver uma disposição natural no homem à metafísica, cuja satisfação dessa necessidade participaria das condições para a insurgência de uma cultura superior⁴¹. Por isso nos adverte:

Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma linguagem tão própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente, com **fórmulas schopenhauerianas e kantianas**, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto! (*ibidem*, 6, p. 20. Grifo nosso).

41 Rogério Lopes pontua-nos essa posição do jovem Nietzsche pela influência de Kant, Schopenhauer e Albert Lange, em que uma justificação metafísica da existência contribuiria para as condições de promoção de uma cultura superior. Uma disposição natural do homem à metafísica que Rogério Lopes chama de “tese da inevitabilidade antropológica da metafísica”, com a demarcação da adesão nietzschiana ao idealismo prático. Assim citamos as suas palavras acerca da posição de cada um desses pensadores: “Kant e Lange pretendem impor um veto apenas relativo a nosso impulso metafísico, redirecionando sua satisfação do âmbito teórico para o âmbito prático da experiência. Diferentemente de Kant e Lange, Schopenhauer tenta argumentar a favor da existência de um interesse teórico legítimo, ou seja, não apenas *de fato*, mas também *de direito*, pelo tipo de questionamento identificado como metafísico no interior da tradição crítica. Schopenhauer concorda que a motivação essencial para a metafísica é de natureza prática ou existencial, mas seu programa de uma metafísica pós-dogmática, fundada em um tipo especial de experiência, apela também para motivações estritamente teóricas” (2008, Nota 6, p. 30). Como veremos no decorrer deste Capítulo, Nietzsche varia o seu posicionamento privilegiando o aspecto prático desse interesse teórico, cada vez mais pautado em uma argumentação crítica própria baseada na significação que faz de Dioniso em sua correlação semântica com a teoria das forças da vontade de poder.

Por fazer-se tributário o jovem Nietzsche da linguagem filosófica de Schopenhauer, e por tabela da de Kant⁴², a reflexibilidade autocrítica de *O nascimento da tragédia* tensiona a autocontradição do discurso da tese metafísica de artista, que é articulada conceitualmente pelas “fórmulas schopenhauerianas e kantianas”. O tensionamento gerado anula a conceituação metafísica de sua linguagem representativa, por trazer consigo o valor negativo dos valores morais, para superá-la por uma formulação não-metafísica que faça juz à valoração positiva de Dioniso, que é conceituado de acordo com a teoria das forças para a atualização de sua visão trágica de mundo relativa à interpretação e justificação estéticas da existência. Constatamos que Nietzsche permanece identificando semanticamente o dionisíaco com o espírito trágico dos gregos sem os destituir de sua originalidade vital, mas sobrepondo a sua linguagem das forças na formulação conceitual da tese metafísica de artista.

Então, para a nossa boa compreensão dessa autossuperação da metafísica por Dioniso deixamos registrado as seguintes observações: *i)* A obra *O nascimento da tragédia* compõe duas críticas à metafísica, o que nos impõe a considerar a) a interrelação conceitual da crítica à metafísica da tese metafísica de artista, b) e o seu avanço conceitual como crítica à própria metafísica da metafísica de artista. *ii)* Já que observamos a tese metafísica de artista ainda permanecer cogitada em Tentativa de autocrítica, ressaltamos que isso se deve exclusivamente à originalidade do dionisíaco em sua relação com o apolíneo, como elemento a partir do qual se expressa a positividade das forças vitais dos gregos trágicos frente ao niilismo como problemática da existência. *iii)* Como a autocrítica de Nietzsche à metafísica de sua tese metafísica de artista reverbera uma crítica às suas influências juvenis, torna-se também uma crítica às filosofias schopenhaueriana e kantiana, que finda por também ressoar

42 Dessas “fórmulas schopenhauerianas e kantianas”, Nietzsche refere-se especificamente à dualidade conceitual com que Kant e Schopenhauer interpretam e justificam a existência e o mundo. Isso faz com que, em sua juventude, a arte (no caso a arte trágica) seja considerada metafisicamente com um fundamento e finalidade definidas como um modelo interpretativo da existência e do mundo (ver Notas 44 e 45). No que tange à essência artística do mundo, Roberto Machado resume em poucas palavras: “Sabe-se que o jovem Nietzsche é marcado pelo pensamento de Kant e, sobretudo, de Schopenhauer. Em *O nascimento da tragédia*, ele estrutura sua argumentação a partir das categorias fenômeno e coisa em si (kantianas), de representação e vontade (schopenhauerianas), mas também de aparência e essência (platônicas). [...] Pois é também profundamente inspirado em Schopenhauer, e na apropriação que dele faz Wagner em seu *Beethoven*, que Nietzsche pensará a música como espelho dionisíaco do mundo considerado como essência ou fundamento e, portanto, como uma arte essencialmente metafísica” (2006, p. 244, 268). Dada essa essência metafísica da tragédia, a sua finalidade é pensada em relação ao gênio, sendo este considerado o mesmo “gênio schopenhaueriano” que Nietzsche via encarnado em Wagner (ver Nota 36). Nisso o filósofo busca contrapor-se à estética racionalista com o seu irracionalismo estético, no interior do debate estético entre os antigos e modernos, mas finda por permanecer tributário daquela, através das influências de Kant-Schopenhauer-Lange, como bem nos fala Gérard Lebrun: “O artista que está aqui em questão é apenas o intérprete do em-si. Por meio de Schopenhauer, Nietzsche permanece tributário da teoria kantiana do gênio – e, por meio desta, de uma interpretação ainda platônica da Arte e do artista” (2006, p. 371).

como uma autocrítica da crítica da metafísica de artista. iv) Como são essas filosofias as que detêm a influência cultural em seu tempo, Nietzsche é consciente de que a sua crítica a elas reflete uma crítica da compreensibilidade moderna, cuja compreensibilidade reflexiva do discurso de seu *corpus* filosófico culmina com Dioniso na realização da transvaloração de todos os valores morais da modernidade.

3.2.1 O jovem Dioniso: a tese metafísica de artista

Desenvolvemos a tese metafísica de artista quando tratamos da simbolização nietzschiana dos deuses gregos Dioniso e Apolo, na significação dos dois “impulsos artísticos da natureza” [*Kunsttriebe der Natur*] como duas forças geradoras e plasmadoras de toda a existência, que são compreendidas como princípios constitutivos antagônicos mas complementares. Assim se origina a arte da tragédia em sua visão trágica de mundo do helenismo por traduzir, por meio de Dioniso e Apolo, o movimento de criação e destruição que constitui a existência por um sentido estético que interpreta o vir a ser da vida real e do mundo com a afirmação da inerência do sofrimento e da morte.

Dessa forma, Apolo simboliza a arte do “figurador plástico” [*Bildner*], e Dioniso, a arte “não-figurada” [*Unbildlichen*] da música. A representação de Apolo é o deus-artista que cria a configuração da bela aparência do mundo, com o endeusamento da “medida” [do grego μέτρον; transl. *Métron*] como triunfo do *principium individuationis* no homem⁴³. E Dioniso, o deus-artista da “desmedida” [do grego ὕβρις; transl. *Hýbris*], representa a dissolução das formas individuais das coisas existentes que leva à ruptura a individuação apolínea pelo êxtase da embriaguez, com a qual o homem é conduzido misticamente à interioridade do abismo existencial de sua “eudade” [*Ichheit*]. Uma experiência mística de morte e renascimento, que expressa o poder idealista da helenidade como uma festa de libertação do mundo diante da verdade da existência. No modo de vida referente à tragédia grega, o homem rompe com o individual ao mesmo tempo que se individualiza, mas não mais o mesmo de

43 Nietzsche vê na representação desse conceito escolástico o uso que faz Schopenhauer para referir-se às formas gerais que condicionam o objeto (o tempo, o espaço e a causalidade, portanto, a matéria), como sinônimo da medida do existente também como símbolo das fronteiras existenciais do indivíduo em sua consciência de si (cf. MVR II, § 23). O deus Apolo, deus do *principium individuationis*, é também simbolizado como deus da arte figurativa, o luminoso e solar que concebe o domínio da técnica figurativa como causa finalista da bela arte. Bela, porque harmoniosa e equilibrada, tal como almeja o classicismo weimariano (ver Nota 35). Ademais, este é o sentido do deus Apolo que Nietzsche ressalta quando o considera a divindade ética do autoconhecimento, da moderação e da prudência segundo o oráculo de Delfos; assim o diz: “Corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em demasia’, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea” (GT/NT, 4, p. 41).

antes, porque se integra na totalidade da natureza, “o fundo comum a todos nós” chamado de “Uno-primordial” [*Ur-Eine*].

O jovem Nietzsche denomina Uno-primordial esse “Ser originário” da natureza que unifica todos viventes, e que em cada homem é caracterizado pela autocontrariedade dos impulsos de suas forças. Através dela, podemos interpretar a própria existência em seu vir a ser pela origem de uma “eterna dor primordial, o único fundamento do mundo”, de modo que “a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*] da eterna contradição [*ewigen Widerspruchs*], pai de todas as coisas” (GT/NT, 4, p. 40)⁴⁴. A realidade do mundo da aparência, assim, espelha a realidade de um mundo metafísico que condiz com o “Ser”, ou a “Essência” [*Wesen*] da existência que promove a própria vida. É o Ser do jovem Nietzsche, o Uno-primordial, inacessível à consciência do homem pela via direta das representações conceituais da linguagem, porque constitui a realidade metafísica do mundo que, segundo André L. M. Itaparica, é “uma realidade anterior e independente do mundo fenomênico, e portanto não submetida ao princípio de individuação e às condições formais de tempo, espaço e causalidade” (2014, p. 106).

Por isso mesmo, o Uno-primordial é o conceito determinante de tradução da contradição essencial que subsiste eternamente a impulsionar o vir a ser da existência, manifestado pelos impulsos das forças artísticas da natureza como vontade de criação e destruição das coisas existentes. Formulado com base nas filosofias kantiana e schopenhaueriana, o Uno-primordial pauta-se na tradicional matriz Positivo-Negativo, de sorte que nos relata André Itaparica: “Embora mantenha a oposição entre coisa em si e fenômeno, Nietzsche contrapõe Uno-primordial e fenômeno, e não Vontade e representação, o que mostra que ele efetua mudanças no esquema original de Schopenhauer” (2019, p. 64). Dessa origem metafísica do Uno-primordial, que contempla a realidade metafísica e a aparente, a Vontade emerge tão somente como sua forma de aparência mais universal, que visa à redenção do eterno sofrimento que é o existir (cf. GIACOIA, 2007). De modo que

44 Notamos o jogo semântico com que Nietzsche usufrui do termo *Schein*, traduzido por “aparência”. Encontra-se também na palavra “reflexo” [*Widerschein*], enquanto uma aparência espelhar, e na palavra “fenômeno” [*Erscheinung*], enquanto uma aparência em meio à qual vêm à tona a essência. Com isso, o filósofo traça os diversos planos com que o homem pode ter “consciência”, pela individuação apolínea, da unidade do mundo como *Ur-Eine*, entendido metafisicamente como uma realidade anterior, independente e inacessível ao homem por uma via direta que não seja a via do êxtase dionisiaco. Ou talvez faça mais sentido dizermos que a aparência, o reflexo e o fenômeno são os três modos de apreensão do Uno-primordial como unidade vivente e atuante da vida que jaz no fundo da própria existência a partir da qual tudo vem a existir através do homem, sendo ele mesmo a práxis do *Ur-Eine*, revelada pela embriaguez dionisiaca pela relação estética estabelecida entre homem e natureza. Um jogo de sentidos, cuja delimitação linguística leva-nos diretamente para o desenvolvimento do campo hermenêutico da tríade conceitual “Uno-primordial, Dioniso-Apolo e Vontade” da tese metafísica de artista.

configuramos a tríade conceitual Uno-primordial, Dioniso-Apolo e Vontade para falarmos da visão trágica de mundo da tragédia de acordo com o discurso do jovem Nietzsche, que vai nos mostrar a sabedoria misteriosófica a partir da qual o grego vive a autocontradição de sua existência no mundo, já que a realidade não é “mais gozada como aparência, mas sim como símbolo, como signo da verdade” (DW/VD, 3, p. 31)⁴⁵.

Manifesta-se aquela herança de Schopenhauer com a qual Nietzsche confere positividade à dor e ao sofrimento da vida humana em relação ao vir a ser da existência. No Frag. póst. 7 [152] final de 1870-abril de 1871, diz o filósofo: “Se o Uno-primordial [*Ureine*] necessita da aparência [*Schein*] é porque sua essência é a contradição [*sein Wesen der Widerspruch*]”. Por consequência o prazer torna-se negativo, como nos diz: “O prazer só é possível na aparência [*Erscheinung*] e na intuição. O submergir-se completamente na aparência [*in den Schein*] – é o fim supremo da existência [*das höchste Daseinsziel*]: ali onde a dor e a contradição [*der Widerspruch*] não aparecem como existentes” (Frag. póst. 7 [172] final de 1870-abril de 1871). Ao ponto de questionar: “Que é o prazer, se só o sofrimento é positivo?” (Frag. póst. 7 [201] final de 1870-abril de 1871). O significado de prazer, portanto, está no gozo grego da vivência no mundo da aparência em que existe a vida real sabiamente em meio às contradições humanas. Mas sua diferença hermenêutica em relação a Schopenhauer é que, apesar de todo sofrimento e morte, o grego não nega as contradições do mundo das aparências, antes as afirma como uma bela ilusão porque apenas reflexo da verdadeira e eterna dor primordial que há no âmago da existência.

Para Nietzsche, o valor cultural da arte trágica é valorado como a experiência mística dos gregos à sua inserção na *pólis* grega [*πόλις*]. Já o seu valor metafísico é o simbolismo da vida em contradição, que transmite a verdade horrenda da existência como a eterna dor de um Ser essencialmente autocontraditório, enquanto significante do fundamento originário da natureza de todos os vivos, cuja Vontade encontra-se refletida no contínuo vir a ser da existência impulsionando o movimento de vida e morte do homem. Na tragédia

45 Nessa dinâmica da tríade “Uno-primordial, Dioniso-Apolo e Vontade”, Nietzsche manifesta mais do que uma simples influência, mas uma apropriação da metafísica schopenhaueriana. Isso refletirá no texto sua diferença decisiva em relação a Schopenhauer, como nos diz Clademir Araldi: “Em *Parerga e Paralipomena* (II), Schopenhauer afirma ser algo *a priori* que ‘aquilo que criou este mundo seria capaz também de não fazê-lo’, ou seja, a liberdade metafísica da vontade consiste em proceder à negação de si mesma (enquanto vontade de vida), após percorrer todos os graus de sua afirmação” (2009, p. 124). Enquanto para Nietzsche o Uno-primordial é dor e contradição primordiais e eternas que necessariamente põem em movimento o vir a ser da existência. Apesar de ambos considerarem a representação [*Vorstellung*] artística (ou musical) como destruição ou aniquilação da consistência ontológica do que é mera aparência, Schopenhauer considera a negação do mundo como fenômeno pelo prazer ascético do gênio, enquanto Nietzsche, ao contrário, vai considerar a afirmação do mundo como aparência a expressão de prazer primordial através do gênio.

grega, o dionisíaco comunica o incomunicável através do impulso apolíneo, que é a verdade da existência incompreendível pelo homem em sua consciência, a não ser pelo sofrimento do padecer de seu dilaceramento individual que transmite a verdade de suas contradições vitais ludicamente pela intuição. Por conseguinte, “Dioniso fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dioniso” (GT/NT, 21, p. 130). Nessa experiência mística da tragédia, o grego sai de si à natureza para retornar com o sentimento vívido de prazer estético da bela aparência que mascara o fluxo mundano da vida. É por meio dessa experiência mística que o grego “conhece a terrível pulsão [*Trieb*] para a existência e ao mesmo tempo a contínua morte de tudo o que chegou à existência” (DW/VD, 2, p. 19).

Ao tomar consciência dessa inevitável autocontradição do Ser primordial compreendida na contradição entre vida e morte, beleza e verdade, que o grego cria a arte trágica. A partir de uma necessidade de afirmar a si mesmo ante à sua breve existência, o grego dá um sentido estético às contradições pelo eterno retorno de vida e morte, prazer e sofrimento, como meio de autoafirmação da grandeza de sua vontade de viver. É com essa afirmação da própria vida ante à autocontradição da existência que o grego pode transformar, pelo simbolismo da arte trágica, o sentimento de repugnância daquela horrenda verdade, que traduz o destino da morte na vida, em representações com as quais se faz possível viver com prazer e alegria no passageiro mundo sabido como meramente aparência ilusória.

A tragédia transmite o verdadeiro ensinamento da morte sobre a vida, por compreender que há vida na morte, ainda que seja uma vida no nada em eterno sofrimento. Por isso a tragédia celebra a redenção da eterna dor da existência no sofrimento da vida no mundo, junto ao gozo embriagante de se estar vivo em meio às contradições que tornam belo o mundo. Essa sua experiência mística é provocada pelo “coro sático”, ou “ditirambo” [do grego *διθύραμβος*]⁴⁶, enquanto “mais alta expressão da natureza [*Natur*]” (GT/NT, 8, p. 61).

46 Nietzsche toma conhecimento da origem da tragédia no culto a Dioniso com a tese de Karl Otfried em *Geschichte der griechischen Literatur* (História da literatura grega, 1857), que também compreende o seu elevado simbolismo manifesto no coro trágico pela comunicação mitológica de uma sabedoria popular, por intermédio do deus Sileno, o protetor e companheiro de Dioniso. Ainda hoje alguns estudiosos acatam essa tese acerca da origem da tragédia, como é o caso de Werner Jaeger, que nos diz: “Desde que o Estado organizou as representações das festas dionisíacas, a tragédia tornou-se cada vez mais popular. [...] O coro foi a alta escola da Grécia antiga, muito antes de existirem mestres que ensinassem a poesia. E a sua ação era com certeza bem mais profunda que a do ensino meramente intelectual. [...] Como diz o seu nome, a tragédia nasceu das festas dionisíacas dos coros de bodes. Bastou para tanto que um poeta visse a fecundidade artística do entusiasmo ditirâmico (tal qual o vemos na concentração do mito da antiga lírica coral siciliana) e fosse capaz de traduzi-la numa representação cênica e de transferir os seus próprios sentimentos para o *eu* estranho do ator” (1995, II, p. 293, 294, 296). Junito de Souza Brandão trata da relevância desse tema: “Embora ainda se discuta a origem da tragédia, até o momento não se conseguiu explicá-la, sem fazê-la passar pelo *elemento satírico*, quer dizer, a *tragédia* seria uma evolução do *ditirambo* através do *drama satírico*. [...] Em síntese: afastando-se consideravelmente de Baco e buscando seus temas no ciclo dos mitos heroicos, a tragédia perdeu muito de seu antigo caráter dionisíaco. E se é verdade que

Sua finalidade é converter o mito pela orquestra que se representa para reluzir o padecer do deus e herói Dioniso na compaixão dos expectadores. Com a música do coro, os gregos vivenciam esteticamente a sua autocontradição existencial no despedaçar-se do aniquilamento da individuação, para compartilharem juntos a realidade vivida da dor humana que os unificam. Condição *sine qua non* da tragédia, a música exprime em um símile a relação natural que há entre o Un-primordial e o mundo fenomênico, simbolizando o destino do homem na morte como uma renúncia da individualidade experienciada pelo êxtase ditirâmico, que é o estado dionisíaco da embriaguez.

Encontramos a outra herança de Schopenhauer na interpretação nietzschiana da música na história mitológica de Dioniso, quando transmite afetivamente o sentido misterioso da dor enviada pelos deuses à vida humana. A odisséia metafísica do Uno-primordial é conduzida pela busca de sua redenção na aparência através da música, em que a Vontade chega a uma expressão simbólica sempre mais adequada com sua origem sagrada. Sobre isso, citamos Oswaldo Giacoia: “A ‘Vontade’ é objeto da música, porém não a origem dela, isto é, a vontade em sua mais originária forma de aparecimento, sob a qual há que se entender todo o vir-a-ser. [...] *A origem da música jaz além de toda individuação*” (2007, p. 175-6). A música reflete a dor primordial do existir como Vontade do Uno-primordial, expressa ao público pelas contradições das oscilações dos sentimentos básicos [*Empfindung*] de prazer e desprazer, dor e alegria, compreensíveis universalmente para além da diferença das línguas. A música, pois, estabelece uma relação pré-linguística, direta e imediata com o público, ou seja, uma linguagem não-verbal, na qual predominam manifestações patético-líricas para a comunicação do incomunicável sob a forma de pura emoção espiritual.

Assim, o efeito trágico de Dioniso completa-se com Apolo, que “arrasta o homem para fora de sua autoaniquilação orgiástica e o engana, passando por sobre a universalidade da ocorrência dionisíaca, a fim de levá-lo à ilusão de que ele vê uma única imagem do mundo” (GT/NT, 21, p. 127). O mito trágico carrega essa força simbólica da imagem figurativa do mundo e do ensinamento ético da vida, que traduz a sabedoria dos mistérios da vida, transmitida afetivamente pela experiência dionisíaca, só que através de meios artísticos apolíneos. Com isso, a tragédia encontra no impulso apolíneo a força curativa natural que possibilita ao grego viver a sua autocontradição existencial, por dar vazão ao inruptivo impulso dionisíaco que constitui a elevação da vida em sua vontade afirmativa

encontramos em Dioniso umas das forças vivas que impulsionaram o desenvolvimento do drama trágico como obra de arte, não se pode igualmente esquecer que a tragédia, quanto ao conteúdo, foi configurada por um outro campo da cultura grega, pelo mito dos heróis” (1987, p. 128-9).

através de sua própria negação. Dessa feita, o mito “leva o mundo da aparência ao limite em que este se nega a si mesmo” (*ibidem*, 22, p. 131).

Pontuamos, então, a outra diferença hermenêutica de Nietzsche em relação a Schopenhauer. Pois a sua interpretação dessa mistificação estética da vida proporciona a superação do grego pela autoafirmação do sofrimento de sua contradição existencial, através da “magnificação e transfiguração dos meios terríveis e dos pavores da existência enquanto meio de cura *da* existência! Vida alegre no desprezo da vida! Triunfo da Vontade em sua negação!” (DW/VD, 3, p. 30). De modo que, através da técnica figurativa apolínea, a sabedoria dionisíaca pode seguir miticamente expressa nas palavras do deus Sileno, companheiro de Dioniso, que enuncia que só não sofre quem não nasce, reprovando à morte quem lamenta a vida: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (GT/NT, 3, p. 36). Nessa cosmodicéia mitológica grega, a sabedoria dionisíaca é transfigurada através do poder da força artística apolínea, na criação do mundo intermediário dos deuses olímpicos, que encenam o ensinamento da superioridade divina da alegria lúdica e do prazer estético diante dos horrores humanos que encarnam a vida. Segundo Nietzsche, ao fim: “Os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem – a teodiceia que sozinha se basta!” (*ibidem*, 3, p. 37).

É com a mais pura crença nesse mundo dos deuses homéricos que a vida justifica-se nos gregos, pelo júbilo divino com que o sofrimento existencial pode ser suportado e superado durante a vida com o prazer heróico. A dor humana tornar-se algo digno de ser querido, sob o domínio estético que representa os deuses e heróis trágicos. Nietzsche conclui que a finalidade da tragédia, tendo em vista a aspiração grega de toda essa idealidade divina, é “criar uma *possibilidade mais elevada de existência* e também nessa possibilidade de chegar a uma *maginificação ainda mais elevada* (por meio da arte)” (DW/VD, 3, p. 30). Assim, os gregos trágicos dotam de arte a vida e dão vida à arte, por transfigurarem a dor primordial da autocontradição eterna subjacente à existência humana em prazer supremo em meio à autoglorificação heróica de se superar em vida. Portanto, a verdadeira dor do grego trágico está em separar-se da existência com a morte, e não mais poder modelar-se na superação do autodomínio afetivo que o aproxima da excelência de seus deuses e heróis. A sabedoria trágica dos gregos passa a ser compreendida por Nietzsche da seguinte forma: “A pior coisa

de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (GT/NT, 3, p. 37).

3.2.2 Dioniso como vontade de vida: a autocrítica da linguagem

A interpretação nietzschiana da arte trágica, por mais que se utilize de fórmulas metafísicas kantianas e schopenhauerianas, tem a importância de pontuar o cenário misterioso da tragédia, em que o sentido do dionisíaco apresenta a autoafirmação grega na contradição diante do fluxo da vida perante a morte. Dioniso oferece um sentido positivo até a última linha da última obra de Nietzsche, além de compreender o sofrimento existencial como a “verdade” da vida real em relação com o niilismo significativo do vir a ser da existência humana. O filósofo, então, reflete sobre essa positividade dionisíaca e amplia o seu significado por sobre o apolíneo. Em *Tentativa de autocrítica*, título do Prólogo de 1886 de *O nascimento da tragédia*, o dionisíaco não mais é considerado um impulso artístico da natureza dicotômico e complementar ao apolíneo, nem significa nada subjacente à aparência da realidade empírica. Ele passa a significar a plenitude da existência na própria contradição de seu fluxo-devir pela superabundância de forças, pelo movimento de destruição e criação do mundo, como sintomático da vida que ascende afirmativamente por sobre si mesma. A aparência é conceituada por ele como a única realidade humana ou, o que é mais consequente, a verdade metafísica torna-se aparência ilusória.

Sim, há diferenças significativas entre essas duas abordagens, mesmo que ambas ressoem similaridades axiológicas e um mesmo sentido de origem. Desse modo, constatamos que Nietzsche não se desfaz propriamente de seus problemas juvenis ligados à significância da arte trágica, em vista da resignificação conceitual do dionisíaco, que permanece o elemento primordial para a interpretação e justificação estéticas da existência. Não obstante, inicia uma crítica severa ao dualismo ontológico Dioniso-Apolo, formulado em sua tese metafísica de artista, que passa a ressoar como uma crítica à dicotomia metafísica verdade-aparência. Para bem compreendermos a similitude dessas críticas, é-nos vantajoso seguirmos o desenvolvimento conceitual do dionisíaco pela compreensibilidade reflexiva de Nietzsche ao longo do discurso de suas obras, quando em sua juventude inicia-se com o debate estético entre antigos e modernos. Isto posto, situamos esse percurso de crítica à metafísica em três momentos, em que a autocrítica complementa a crítica, cuja intersecção é a crítica moral dos

princípios lógicos da linguagem representativa, que proporciona o ponto de virada à maioria conceitual do dionisíaco.

3.2.2.1 *A lógica da linguagem representativa como retórica no cerne do debate estético entre racionalismo e irracionalismo*

Em um primeiro momento, há a defesa nietzschiana de um irracionalismo estético pela tese metafísica de artista, contra o racionalismo estético pautado no idealismo platônico, que o filósofo chama de socratismo estético. Essa sua tese confere superioridade ontológica do *Pathos* sobre o *Logos*, a inspiração alógica das Musas em detrimento da logicidade de uma realidade metafísica inteligível face à realidade aparente da vida real. O distintivo dessa realidade está pautado na arquetípica “Ideia” ou “Forma” [do grego *idéa* ou *ειδος*], constituída pela “essência” ou “substância” [do grego *ούσία*] junto ao “Ser” [do grego *εἶναι*], e modelada pelo deus “Demiurgo” [do grego *δημιουργός*] (Tim, 28a-29c) que é considerado como o absolutamente inteligível (Rep, 477a), verdadeiro e independente do ente sensível (Fhdn, 100a-102a). É com esses conceitos platônicos que o método triádico da dialética permite-nos a compreensão demiúrgica do processo de desdobramento criativo de tudo o que há a partir do Ser para a Grande Síntese da totalidade da existência (cf. TRINDADE SANTOS, 2012, p. 19-22). Daí se deriva o neoplatonismo contra o qual Nietzsche sabiamente justificou o primado do coro musical da tragédia com o estabelecimento dos limites lógicos da linguagem representativa, devido ao caráter mimético da linguagem representativa com a qual a herança eleática identifica realidade, razão e verdade (cf. *ibidem*, 2013, p. 54-60), a partir da concepção parmenídica “o que é, é; o que não é, não é”, pois “o mesmo é pensar e ser” (PARMÊNIDES, § 2 e 3).

Por isso, Nietzsche migra do debate estritamente estético dos modernos para o debate metafísico dos antigos que se encontra na origem do entrelaçamento hermenêutico da tradição do pensamento filosófico e científico. Pretende questionar a inevitabilidade racional do pensamento lógico-dialético, com o qual Platão acessa metodologicamente a inteligibilidade da Ideia tornando-a passível de ser conhecida epistemologicamente pelo conhecimento científico [*Episteme*] do Ser. Com base nesse conhecimento arquetípico das Ideias, Platão alcança a verdade de tudo o que há com o Ser-Uno, que contém em si o Ser-Outro, para juntos formarem os Primeiros Princípios de sua doutrina não-escrita. Esse primeiro par de opostos no Ser, o Mesmo e o Outro, constitui o Ser-Todo que cria

demiurgicamente como autorreflexo tudo o que há dialeticamente a partir de Si próprio como um Deus superior. É esse modelo dialético da Grande Síntese o núcleo neoplatônico que constitui a doutrina cristã, e se faz presente inconscientemente no pensamento filosófico tradicional. Após Platão, Aristóteles atualizou-o modificando a concepção desse modelo por uma metafísica que também compreende não necessariamente uma correspondência isomórfica, mas uma homologia entre a estrutura lógica e a estrutura ontológica do mundo, de modo que “a gramática da linguagem é também a gramática do mundo”. Como nos resume Carlos Cirne-Lima: “As grandes leis da Lógica são também as grandes leis da Ontologia” (1996, p. 63).

Aristóteles, no entanto, não quer explicar a origem e o desenvolvimento do mundo, mas o analisar em seu desdobramento até conhecer o verdadeiro Deus criador de tudo o que há, a partir de sua causa primária considerada como o “motor imóvel”, sendo “aquilo que move sem ser movido” [do grego ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ] (Met, Λ). O Deus aristotélico, portanto, é o “Intelecto ativo” [do grego νοῦς ποιητικός] (*ibidem*, 1072b) perfeitamente belo e indivisível que contempla a Si mesmo em sua própria contemplação criativa. Assim, a lógica torna-se um “instrumento” ou uma “ferramenta” [*Organon*] da filosofia peripatética, com a qual Aristóteles pode demonstrar racionalmente a teleologia divina por uma linguagem descritiva do mundo que serve ao conhecimento verdadeiro. Isso posto, e apesar de diferentes no método e na terminologia, Aristóteles continua discípulo de Platão. De modo que tanto a lógica analítica, que desdobra todo o processo de criação de tudo o que há, quanto a lógica dialética, que articula o jogo dos opostos contrários em uma unidade superior que os reconcilia, são regidas pelos princípios lógico-formais que constituem a linguagem representativa da compreensibilidade humana na modernidade.

Diante disso, Nietzsche realiza uma análise genética da linguagem que possibilita a interpretação do conceito em si de Ser, referente tanto ao Deus platônico quanto ao Deus aristotélico, como um resultado subjetivo da atividade ilógica do homem, antes de se fazer um artifício lógico eficaz à gramática do conhecimento verdadeiro da realidade do mundo. Nos *Escritos sobre retórica*, na aula do inverno de 1872, intitulada “Descrição da retórica antiga”, diz Nietzsche: “A linguagem não quer instruir senão transmitir a outro uma emoção e uma apreensão subjetivas. O homem que configura a linguagem não percebe coisas ou eventos, senão impulsos [*Reizes*]: ele não transmite sensações, senão apenas cópias de sensações” (R, 426, p. 91). Para endossar essa concepção afetiva na origem lógica da linguagem representativa, é crucial o escrito póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* de

1873, no qual toda a linguagem é consideravelmente metafórica, ie., figurativamente uma arte retórica. Porém, devido à capacidade dissimulativa do intelecto, atuando como o principal órgão humano à preservação da vida, o homem inevitavelmente deturpa a intuição sensível em que a efemeridade e a pluralidade, coadunadas ao vir a ser existencial, são nomeadas em função da estabilidade fenomênica quando designa por palavras as coisas, e representa pelo conceito o Ser do mundo. Devido à essa dissimulação da realidade efetiva, o intelecto em sua capacidade intelectual é considerado “o criador da linguagem”:

Ele designa apenas relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a outra totalmente diferente e nova (WL/VM, I, p. 31-2).

Nessa análise genética da linguagem, a palavra, o nome ou o conceito de qualquer coisa é “tão-somente o *resíduo de uma metáfora*” que traz consigo a cristalização de entidades estáveis e idênticas em si mesmas. Essas entidades são expressões do Ser de tudo o que há, que compõe o fundo da natureza autorreferente da linguagem verbal que nega o caráter relacional com que as coisas são intuídas pela sensibilidade, e infere retrospectivamente a si mesmo como um preposto que as predica como uma consequência de sua origem causal. Esse Ser metafísico, que tanto causa quanto compõe a realidade em si do mundo, iliba um sujeito onto-lógico-formal com base no qual se predica as coisas pelos conceitos que as definem na representabilidade de sua participação ou derivação do Ser, já que há respectivamente uma relação isomórfica ou homóloga da razão com a realidade. No entanto, a não-consciência da sensibilidade corpórea da intuição, na origem da formação da linguagem, resulta nesse realismo essencialista que faz do Ser o sujeito metafísico causador e predicador da realidade do mundo. Por isso Nietzsche concebe-O como uma ingênua ilusão metafísica, em cuja ignorância o homem acredita conhecer o Ser como a verdade do mundo, por ser fundamento e causa da realidade aparente, empírica ou fenomênica.

Mas originalmente relacional, a “linguagem é retórica” (R, 426, p. 92) porque formulada através das designações impróprias do tropos em seus expedientes (sinédoque, metáfora e metonímia). Para Nietzsche, a linguagem é estritamente artística e metafórica, incapaz de descrever a realidade ou representá-la por um significado referencial unívoco, o que vai diferenciar minimamente o conceito do tropos do discurso racional das figurações

retóricas. Nessa ampliação da noção de retórica à compreensão da linguagem, Nietzsche descortina o abismo lógico-existencial que há entre o conceito e a coisa, por desmascarar a projeção antropomórfica na natureza pelo caráter autorreferencial da linguagem. Permite-se algum ceticismo à dogmática ontológica da razão com a realidade, que acredita no intelecto capaz de compor a linguagem da gramática do verdadeiro conhecimento científico, que é o conhecimento científico do Ser nas coisas do mundo [*Episteme*]. Esse conhecimento é dogmático e metafísico, porque rejeita qualquer possibilidade mesma de se pensar o seu outro por ele mesmo, que é a realidade empírica e fenomênica valorada exclusivamente como um não-ser sem-valor e sem-sentido. A realidade da aparência sozinha significa um nada, em que reina irracionalmente o *Pathos* pela loucura ou corrupção do *Logos*.

Conquanto, é a constituição neurossensorial do corpo humano que faz pressupor as relações de tempo, espaço e causalidade, não mais o escolástico *principium individuationis* com o qual Schopenhauer compreende a forma da matéria informe do mundo como representação (ver Nota 43). Pois é o corpo que situa o homem na realidade, e que faz de tais relações formas não-universais determinadas pela sua própria condição de possibilidade. Para Nietzsche, o corpo veicula-as no momento mesmo em que o pensamento formula palavras e conceitos, juízos e argumentos. É a metabólica afetividade corpórea que se faz fonte da intuição da sensibilidade e condição da linguagem, que em sua própria constituição se faz condição do pensamento, que por sua vez se faz do conhecimento. Portanto, o corpo é a instância instauradora dos conceitos com os quais o mundo torna-se inteligível, e não a linguagem lógico-verbal, seja pelo *Logos* platônico com a participação do homem na Ideia, pela “visão da mente” (Conv, 219a) ou a “visão da alma” (Rep, 519b), seja pelas categorias kantianas da razão, como pretende a lógica transcendental com as suas categorias *a priori*⁴⁷.

47 Para André Itaparica, essa forma do jovem Nietzsche considerar a linguagem, e não a razão, segundo pensa Kant, como a condição de possibilidade do conhecimento, não deixa de fazer jus ao criticismo kantiano: “No curso de retórica, Nietzsche estudará a metáfora (aproximação de conceitos dessemelhantes), a sinédoque (troca da parte pelo todo) e a metonímia (troca da causa pelo efeito) como espécies de formas ‘transcendentais’ que nos fornecem conceitos de substâncias e de propriedades. Trata-se, portanto, de uma criativa forma de kantismo, em que não a lógica transcendental, mas sim os tropos são condições de possibilidade dos objetos do conhecimento” (2014, p. 110-1). Com isso, acrescentamos as seguintes palavras de Fernando Barros acerca da linguagem segundo a visão do jovem Nietzsche, contidas na Introdução da obra *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*: “O pensamento tornado consciente seria apenas um produto acessório do intrincado processo psíquico que o atravessa e constitui. Quando é vertida em palavras e signos de comunicação, a atividade reflexiva já se acharia circunscrita à esfera da calculabilidade, e estaria inserida em esquemas longamente consolidados de simplificação e abstração, com vistas ao nivelamento identificador do fluxo polimorfo do vir-a-ser e da natureza. Visto como um epifenômeno de nossas funções orgânicas fundamentais, o pensamento adquire, então, um sentido ligado a um universo infra-consciente bem mais recuado, que engloba processos vitais cujo sentido último sempre nos escaparia” (2007, p. 12-3).

Diante disso tudo, pode Nietzsche situar o racionalismo estético na ilusão metafórica do sujeito idêntico a si mesmo, por funcionar como preposto causal de predicação das coisas da realidade em seu vir a ser. Contra a linguagem representativa do conhecimento dogmático do Ser, o realismo essencialista é o fulcro da crítica nietzschiana da metafísica presente na origem do debate estético dos modernos, cuja estratégia de dominação se fez pelo poder psicológico da linguagem com a ilusão metafísica da representatividade do Ser como o conceito em si, universal para todos os homens pois absoluto em todos os sentidos de sua compreensão. No entanto, Nietzsche avança junto à problemática de se pensar significativamente o Ser, através da afirmação do abismo lógico-existencial que há entre a adequação estrutural do mundo com as estruturas lógicas e meramente linguísticas. Então, vislumbra uma concepção estética da existência em seu vir a ser, que antes reputava à corrupção espiritual dos homens por mantê-los na ignorância do conhecimento verdadeiro de uma realidade metafísica qualquer. Na descrença racionalista da lógica dialética ou analítica dessa linguagem representativa, que constitui tradicionalmente a metafísica e por consequência a dogmática epistemológica, Nietzsche vai refletir sobre o próprio modo de se pensar a sua filosofia da juventude por aquela verdade dionisíaca em sua relação trágica com Apolo.

3.2.2.2 Os princípios lógicos da linguagem representativa e a inconsciência da necessidade da ilusão metafísica como crença na verdade

No diapasão metafísico desse debate estético que interliga antigos e modernos, Nietzsche envereda na interpretação do idealismo transcendental kantiano que influenciou a filosofia de Schopenhauer, por considerá-lo o moderno herdeiro e sucessor do realismo essencialista de Platão e Aristóteles. Isso devido a dois (2) motivos: *i*) por ainda acreditar no conceito em si de Ser como um em si verdadeiro das coisas do mundo, no sentido kantiano do *númenon* ou da coisa em si; *ii*) que por isso mesmo o fundamenta em um “além-lógico” como uma característica própria do transcendentalismo, pois inacessível de inclusive se pensar devido à radicalização da valoração negativa da realidade pelos princípios lógico-formais da linguagem representativa. De certo modo Nietzsche não difere essencialismo e transcendentalismo, visto que em ambos há a primazia do idealismo da razão teórica pela crença nas representações conceituais da linguagem pela valoração negativa da realidade do mundo aparente. O texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* apresenta-se-nos

como ponto de partida hermenêutico para compreendermos a crítica dessa herança e sucessão, porque nele os princípios lógico-formais são nos colocados como fatores do homem inconscientemente permanecer na ignorância de sua ilusão metafísica, em pelo menos três (3) passagens:

A primeira é sobre os princípios de identidade e não-contradição que destituem de contradições o conceito em si, que unifica as apreensões intuitivas depurando-as da inconsistência dos estímulos originais (“Todo conceito surge pela igualação do não-igual”; “Igualamos por omissão do desigual”). A segunda refere-se ao princípio de causalidade que o conceito em si pressupõe em si mesmo, tanto na relação do sujeito com o objetivo que designa, quanto no enunciado de uma oração (“Entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação estética”; “Como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal”). E a terceira passagem esclarece sobre a projeção antropomórfica desses princípios à natureza como se fossem leis próprias da mesma, pela inconsciência da autorreferencialidade da linguagem, o que faz o homem acreditar ser possível conhecer as leis da natureza do mundo verdadeiramente segundo o entendimento que tem das coisas (“Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar, [...] é assim que se dá com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do domínio da razão”; “[A natureza] não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se dão a conhecer como relações”).

Pela crença irredutível nesses princípios lógico-formais continua a ignorância racionalista da origem ilógica da linguagem representativa e autorreferente, com a ilusão metafísica do homem à pretensão da verdade justificada historicamente pela orientação cristã dos hábitos do modo de vida que vingou culturalmente durante o processo civilizacional. Mas com a consciência da formação estética da linguagem como retórica, Nietzsche compreende que o empiricamente conhecido pelo homem surge fenomenicamente apenas como uma imagem figurativa para a regulação da vida. O posicionamento do filósofo, então, resume-se na crítica a esse tipo de homem que acredita estimar a verdade absoluta e universal da realidade aparente da vida real com a ilusão metafísica do Ser. Nas obras de juventude, Nietzsche considera haver uma necessidade metafísica como característica universal antropológica, com a qual o homem tem de questionar e avaliar o que escapa de seu domínio

cognitivo, mesmo com a limitação lógica de se pensar um conhecimento empírico apropriado. Por isso *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* não chegou a ser publicado em vida por Nietzsche, pois não pretende corrigir essa necessidade no exemplo da tentativa da tese metafísica de artista em edificar o homem moderno pela experiência estética de imitação histórico-cultural do grego trágico. Mas doravante, o filósofo autossuprime o ilusionismo de sua própria linguagem representativa da juventude pela autoconsciência de seu discurso para a superação da metafísica, sem abrir mão de tentar interpretar logicamente e justificar esteticamente o vir a ser da existência.

É certo que Nietzsche vai abolir de seu pensamento a necessidade metafísica do homem tratando-a como um derivado psicológico de um impulso moral à verdade, que se origina nas necessidades vitais do homem em se comunicar para sobreviver em meio às intempéries da vida. A circunstância que naturaliza essa necessidade metafísica é o esquecimento das origens, já que esse homem “se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas” (WL/VM, I, p. 41). É a inconsciência da formação da linguagem a condição do homem crer nos pressupostos metafísicos do realismo essencialista dos nomes, palavras e conceitos. De modo que com a análise genética da linguagem Nietzsche percebe, na habituação que naturaliza os princípios lógicos do intelecto na linguagem representativa e autorreferente de sua capacidade dissimulativa, a origem da necessidade metafísica no homem como uma necessidade própria da vida que vingou pelo progresso civilizacional. Assim entende os fins teóricos da razão como meio de realização dos fins práticos da vida, e percebe o estreito liame estabelecido entre conhecimento e verdade assegurado por questões morais de sobrevivência e conservação do homem em sociedade. E nos coloca que com a posse da verdade, pelo impulso moral, o homem não procura evitar o engano e a mentira, mas o perigoso e o prejudicial.

Graças à convenção da linguagem, que permite a comunidade estipular o danoso como mentira e o útil como veraz, há “uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas” (*ibidem*, p. 29). A Nietzsche, o homem não deseja a verdade, “ele quer as consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida; frente ao puro conhecimento ele é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se dispõe com hostilidade, inclusive” (*ibidem*, p. 30). E se “as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível” (*ibidem*, p. 37), sua função social só pode ter sido imposta coercitivamente pela obrigação moral do homem em ser veraz e responsável em suas ações, por meio do medo da punição do castigo

como correção de um comportamento interpretado como nocivo ao bem-estar comum. Dito de outro modo, viver socialmente significa ter a “obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (*ibidem*). Isso de maneira tal que a ilusão metafísica significa uma mentira que se torna uma verdade socialmente aceita e venerada pelo homem gregário como uma tradição que não se discute feita tabu.

Somente a partir da obra *Humano, demasiado humano I* Nietzsche avança na análise genético-naturalista da linguagem e destaca a crença no pensamento metafísico pela característica moral de se confiar no conhecimento verdadeiro, quando nos diz: “O intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (MA I/HH I, I, 16, p. 25). Pontuando a impossibilidade do conhecimento da verdade das coisas, pela “inexatidão do pensar”, Nietzsche vai enfatizar a importância de um método apropriado ao desenlace moral da crença nos princípios lógicos da linguagem, para suprimir o valor negativo dado à existência, a fim de “superar a metafísica” [*Metaphysik zu überwinden*]:

Então se faz necessário, porém, um movimento para trás: em tais representações ele [o homem] tem de compreender a justificação histórica e igualmente psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje (*ibidem*, I, 20, p. 29).

O erro metafísico continua o mesmo, desde Sócrates e Platão até Kant e Schopenhauer: a crença na negatividade moral dos princípios lógico-formais da linguagem representativa do pensamento racional. Qualquer filosofia que designe dicotomicamente a realidade (em suas variantes conhecidas: Ser e Não-ser, coisa em si e fenômeno, Vontade e representação), como “uma coisa com propriedades negativas”, é dispensada pejorativamente sob o nome de “metafísica”. A filosofia metafísica, desse modo, acredita na correspondência isomórfica ou homóloga entre a estrutura gramatical da linguagem e a estrutura do mundo real, mas também acredita no conceito da coisa em si incondicionada, ou da Vontade como razão suficiente da realidade fenomênica. No entanto, Nietzsche tem a consciência da negatividade moral originando e perfazendo a construção intelectual do conceito de Ser como uma necessidade vital premente dos princípios lógicos da linguagem representativa, de sorte a significar o termo “metafísica” como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (*ibidem*, 18, p. 28).

Assim, Nietzsche institui o que chama de filosofia histórica para despontar com um agnosticismo em relação a qualquer conceituação de uma realidade metafísica considerada verdadeira, propondo um ponto de partida cético para o entendimento: “Supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas?” (*ibidem*, 21, p. 30). Com isso, percebemos que o filósofo não busca refutar a metafísica, tanto quanto não refuta os princípios lógicos da linguagem representativa do pensamento racional. Seria em vão qualquer crítica epistemológica à verdade, devido à natureza autorreferencial e autorrecorrente da linguagem imbuída na atividade dissimulativa do intelecto, que é o instrumento vital do homem em sua evolução pelo processo civilizatório. Busca, sim, uma crítica metodológica do pensamento racional para levar a verdade da metafísica à dúvida e à desconfiança: “Quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *licito* acreditar nela” (*ibidem*).

Encontra, primeiramente, o defeito hereditário da metafísica dos filósofos dogmáticos na falta de sentido histórico. Daí surgem suas duas principais crenças: a negação da gênese entre os opostos (porex., que o lógico possa provir do ilógico; FW/GC, III, 111), e, por consequência, a concepção do homem atual como *aeterna veritas* (de caráter fixo, eterno e imutável; MA I/HH I, I, 2). O dogmatismo é a crença no conhecimento da verdade, com o qual o homem é concebido como medida eterna das coisas, no sentido de uma natureza puramente lógica como partícipe do *Logos* divino. Contra esse erro fundamental, Nietzsche pensa sobre o procedimento histórico de derivação que gradua as coisas desde a gênese de seu oposto, como vimos na gênese da linguagem verbal a partir da linguagem não-verbal. Considera a própria concepção de “oposição” [*Gegensatz*] uma ilusão lógica do entendimento pertencente ao pensamento racional do intelecto, e reinsere o homem de volta à natureza para conceber o humano demasiadamente humano em seu processo evolutivo de espiritualização. Com isso, percebe na crença na negatividade dos princípios lógicos da linguagem representativa a utilidade moral para a conservação da vida real, por meio da satisfação de suas necessidades psicológicas historicamente gestadas e naturalizadas culturalmente.

Na análise genético-naturalista da linguagem, observamos uma abordagem genealógica dos sentimentos primários em relação aos conceitos, quando o filósofo considera o poder do Negativo na relação dos filósofos metafísicos e dogmáticos com o sofrimento e a dor, em relação ao prazer e à felicidade de uma vida supraterrânea imaginária. E ganha a

consciência que os erros de raciocínio mais habituais começam quando o homem não suporta a verdade horrenda da existência: “Uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado bom, mas no sentido de válido logicamente” (MA I/HH I, I, 30, p. 36). Do impulso moral à verdade para a estimação do bem supremo na garantia da felicidade, em relação à fuga do sofrimento e do desespero ante à vida real na realidade aparente, Nietzsche compreende a estimação da negatividade da interpretação moral dos sentimentos na determinação da má compreensão da linguagem e no mau uso da razão. Ao ponto de nos dizer que “a moral é mentira necessária”, para considerar que “sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal” (*ibidem*, II, 40, p. 47). Assim, na evolução humana ao longo de dois mil anos, a moral é o fator antropológico que promove o progresso civilizacional até à modernidade.

Com o filosofar histórico, a superação lógica do pensamento metafísico ocorre com a supressão moral da lógica. De modo que a necessidade metafísica do homem é tão somente uma necessidade psicológica derivada do costume da mentira moral, cuja inconsciência precipita o homem na crença no Ser de uma realidade metafísica para uma vida supraterrena, enquanto a verdade passa a ser crida como o bem supremo à designação do Deus cristão. Entretanto, nos diz o filósofo que “o erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. [...] Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado” (*ibidem*, I, 29, p. 36). Por isso, quando compreende positivamente a realidade, Nietzsche vê o sentido moral da interpretação metafísica como reflexo das necessidades vitais da humanidade moderna. Doravante, são essas necessidades que precisam ser reavaliadas por uma outra interpretação da realidade que considere os erros das suposições morais decorrentes do mau uso da razão. De modo que o filósofo começa a caminhar um caminho original quando busca pensar corretamente por uma linguagem autoconsciente, porque destituída das influências conceituais de suas intuições de juventude.

3.2.2.3 *A consciência da mentira lógico-moral da razão e a vida como vontade de arte*

Com a consciência da moral presente nos princípios lógicos da linguagem representativa e autorreferencial do pensamento metafísico, pela compreensão de sua valoração negativa da realidade empírica e fenomênica da vida real, Nietzsche tenta pensar a

realidade do único mundo que há para o homem justificando-a exclusivamente na aparência como a própria efetividade do vir a ser da existência. Para tanto, precisa enfraquecer ou mesmo eliminar as necessidades metafísicas do homem através do discurso de suas obras: “Uma filosofia pode ser útil *satisfazendo* também essas necessidades, ou *descartando-as*; pois são necessidades apreendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência” (MA I/HH I, I, 27, 35). Antes de mais nada procura alimentar “a consciência das aparências” [*Das Bewusstsein vom Scheine*], com o saber sobre o erro lógico da razão teórica em sua inexatidão do pensar pelas suposições morais, para pontuar o pensamento que pensa a si mesmo positivamente, quando nos diz pelo menos o que não mais significa o termo “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? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar (FW/GC, I, 54, p. 88).

Pensando as suas próprias condições, o pensamento nietzschiano sabe de sua origem retórica, representativa e antropomórfica (predicativa e autorreferente). Tanto que, ao filósofo, “importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são”, pois é através da crença na designação lógica das coisas, pelos nomes e conceitos, que “a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! [*und wirkt als Wesen!*]” (*ibidem*, II, 58, p. 91)⁴⁸. Uma posição cética frente ao conhecimento verdadeiro acerca das coisas reais, pela via lógica do pensamento metafísico, que remonta à origem grega da contenda entre o eleatismo e o heraclitismo, na raiz do debate estético dos modernos. Resumimos o desfecho nietzschiano dessa contenda, com as palavras de Leon Kossovitch: “O abandono da representação pela significação. Com isso, a linguagem se desembaraça da ontologia” (2004, p. 85-6). De modo a cada vez mais nos aproximarmos de uma

48 A crítica de Nietzsche ao realismo essencialista tem seu epicentro na linguagem, e talvez na forma como foi recebido o diálogo platônico *Crátilo*. Pois Platão coloca-nos frente à aporia da (im)possibilidade de acesso ao conhecimento verdadeiro pela linguagem, visto que a linguagem não seria capaz de *dizer* as coisas em sua essência (Crat 437c). Isso, para Maria Aparecida de Paiva Montenegro, “aponta para uma crítica à filosofia do tipo doutrinária em prol de uma filosofia mais próxima de uma atividade propriamente dita e, portanto, de uma pragmática” (2007, p. 376). Um reforço para o que se considera o trabalho dialético do filósofo (Phdr, 271e), de “ajuizar sobre o melhor significado a atribuir a um nome dentro de um determinado contexto” (MONTENEGRO, 2007, p. 376). Mas Éric Blondel apresenta-nos uma outra postura de Platão: “Nietzsche etimologista chega a conclusões radicalmente opostas às de Crátilo. Segundo ele, a etimologia não prova a ‘naturalidade’ da linguagem, mas, ao contrário, sua convencionalidade, seu caráter arbitrário, sua ‘falsidade’. [...] Linguística e etimologia suplantariam então a metafísica” (1985, p. 115-6).

compreensibilidade individual da realidade do mundo por uma “filosofia da interpretação e dos signos” (VIESENTEINER, 2013a, p. 299).

Na verdadeira realidade, que é somente aparência, não existe fatidicamente nenhuma estabilidade, regularidade e permanência, bem como avalia o conceito de Ser postulado pela crença na verdade. Diz o filósofo em seu processo espiritual de autoconsciência: “Não existe ‘realidade’ [*Wirklichkeit*] para nós – e tampouco para vocês, sóbrios” (FW/GC, II, 57, p. 90). É na crença na verdade que reside, pois, a moral da humanidade moderna. E se “a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê” (MA I/HH I, I, 15, p. 25), mais promissor é ter a consciência que a arte pode apresentar um outra interpretação da realidade tão útil quanto a da metafísica. Por isso, pensa Nietzsche que com a arte também é possível “dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível” (*ibidem*, 6, p. 18). De modo que a arte alivia psicologicamente a sobrecarga afetiva da tensão da tomada de consciência da autocontradição existencial mascarada pela linguagem representativa, que é referente à negatividade dos princípios lógicos, com o incremento da resistência que permite a supressão moral da metafísica, para “tornar suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro” (*ibidem*, IV, 151, p. 109).

A autoconsciência da filosofia histórica de Nietzsche valoriza, diante disso, a consciência da ilusão retórica da linguagem representativa e autorreferencial em detrimento da crença na verdade absoluta e universal, para apresentar-nos a funcionalidade da arte para a vida: “A arte deve, sobretudo, embelezar a vida”, por conseguinte, ela “deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana” (MA II/HH II, OP, 174, p. 83). A significância da arte não se resume mais à arte das obras de arte (por ex., a tragédia ou a música), como uma atividade à qual o homem pode destinar-se laboriosamente, ou através da qual vivencia esteticamente uma experiência mística. Arte torna-se sinônimo de “grande arte”, entendida como uma práxis inerente ao homem enquanto vivente consciente de si na condição de criador das próprias condições de existência. Todo homem é originariamente artista e obra de arte, e seu obrar constitui a sua única realidade existente derivada dele mesmo, assim como nos define Nietzsche: “A aparência é, para mim, o próprio eficiente e vivente [*das Wirkende und Lebende selber*], 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” (FW/GC, I, 54, p. 88).

Com a inversão do valor negativo dos valores morais na lógica da linguagem representativa do pensamento metafísico, Nietzsche desenlaça a compreensão da arte em relação ao homem da seguinte maneira: *i)* Toda interpretação da realidade é fundamentalmente uma interpretação falsa, no sentido estrito da linguagem promover uma ilusão conceitual para o homem; *ii)* mas sua ignorância sobre a ficção lógica dos conceitos em dizer uma realidade falsa, tem a boa consciência de viver a crença no Ser como verdade absoluta; *iii)* ou seja, o homem mente para si mesmo que mente para viver, porque é estratégia da vida que vive nele em função da conservação da humanidade. *iv)* Por isso, o saber nietzschiano interpreta a vida na efetividade de sua realidade que é viver no homem como vontade de ilusão, além de considerar quaisquer teorias um instrumento prático para a justificação de sua crítica da metafísica pela crença na razão. Essa compreensibilidade reflexiva do filósofo atesta, pois: *i)* A autoconsciência do Negativo intrínseco ao pensamento racional, pela desmoralização da lógica em seus princípios formais. *ii)* A compreensão positiva da realidade como aparência efetiva, com a qual afirma a “verdade” do abismo lógico-existencial entre a razão e a realidade pelo niilismo do vir a ser da existência por uma linguagem retórica. *iii)* Assim reconhece o fluxo-devir do vir a ser da existência como pressuposto limite e complemento superior ao *Logos* que se torna correlativo ao *Pathos*; *iv)* ao ponto de não mais haver má consciência em saber da mentira lógico-moral das ficções conceituais que mascaram moralmente o niilismo da realidade efetiva que afirma a aparência da vida real como condição de existência ao homem.

Assim, a grande arte torna-se um culto ao não-verdadeiro, sinônimo da grande mentira que é a aparência da realidade efetiva. Com a significação de grande arte, pode o homem tolerar a verdade terrível que é o absurdo e o sem-sentido da existência da vida, valorando-a positivamente em seu niilismo ativo. Isso quer dizer o que dizia Nietzsche de outro modo em *O nascimento da tragédia*: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (FW/GC, II, 107, p. 124). A consequência crítica disso é que todo conhecimento herdado pelo homem como uma verdade acerca do mundo, que é visto como “patrimônio fundamental da espécie humana” (*ibidem*, III, 110) porque um “tesouro acumulado do passado” (MA I/HH I, I, 16), é desmascarado moralmente como apenas artigos de fé adornados conceitualmente pelas convicções morais, em cujas crenças garantem os meios de sobrevivência da humanidade. A consequência propositiva disso é uma interpretação da vida em sua necessidade do ilusionismo ficcionalista da razão

teórica para viver no homem através de seu intelecto dissimulativo. Por isso o filósofo chama a grande arte de “boa vontade de aparência” (FW/GC, II, 107, p. 124), sendo a vida mesma a grande artista, porque “quer ilusão, vive de ilusão...” (MA I/HH I, Prólogo 1, p. 8). O impulso de viver, natural da vontade de vida, vai ser chamado de “vontade de arte” [*Wille zur Kunst*]. Isso segue de acordo com as palavras de Gérard Lebrun: “A necessidade do mentir-para-viver não se deve, por princípio, à necessidade que o homem tem de mascarar o aspecto terrível da existência. [...] O importante é a vontade de ilusão que caracteriza a vida” (2006, p. 374-5).

A concepção dinâmica e processual da realidade efetivamente aparente da própria existência designa a efetividade da vontade de arte pela necessidade da ilusão metafísica, que afirma conscientemente a mentira ficcional da linguagem representativa como uma fatalidade existencial do homem. Porém nos indaga Nietzsche: “Nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade?” (MA I/HH I, I, 34, p. 39). Sim, o filósofo pensa o saber misteriosífico da tragédia para pensar o seu próprio saber da vida, e a compreende totalmente composta “de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento” (FW/GC, V, 344, p. 209). De sorte que o simbolismo do dionisíaco, não mais relativo à divinização da desmedida e à embriaguez aniquiladora, associado ao impulso apolíneo de figuração da aparência, torna-se o significante que afirma um sentido estético de um niilismo completo para a existência da vida em sua grandeza humana. Nas palavras de Gérard Lebrun, é Dioniso “o grande mestre das técnicas de ilusão, e nos convence apenas de que nossa condição é a mentira” (2006, p. 374). Por isso Nietzsche repete em *Crepúsculo dos ídolos* a expressão de Tentativa de autocrítica, o “derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso”. A filosofia nietzschiana, pautando-se na significação do dionisíaco, torna-se conscientemente uma filosofia trágica.

3.2.3 Dioniso, o filósofo do eterno retorno: a embriaguez e o grande estilo do *Selbst* no conceito de trágico

Dioniso deixa de ser um “impulso artístico da natureza” do irracionalismo estético nietzschiano para ser pensado a partir da teoria das forças, como significante para o pensamento sobre os gregos em *O nascimento da tragédia*. Com a audácia de uma linguagem própria, o filósofo supera o discurso metafísico dos antigos subjacente ao debate estético dos modernos quando suprime a moral da lógica da linguagem representativa do pensamento

racional, com a qual ressignifica a formulação conceitual de sua juventude. Avança da significação da afirmação religiosa da vida, com a doutrina misteriosófica da tragédia, para o estabelecimento do “conceito de dionisiaco” [*Begriff 'dionysisch'*] que se faz “explicável apenas por um *excesso* de forças [*einem Zuviel von Kraft*]” (GD/CI, X, 4, p. 104). É com a teoria das forças relativa à vontade de poder que retroativamente significa Dioniso como “o fato fundamental” [*die Grundthatsache*] da vontade de vida dos gregos trágicos. Um efeito disso é a tipificação antropológica dos gregos qualificar a medida de forças da humanidade moderna, a partir da qual Nietzsche reflete sobre o seu discurso atualizando a sua filosofia com as doutrinas do eterno retorno e do além-do-homem, na tentativa de realizar a transvaloração de todos os valores morais da modernidade como reflexo de seu projeto cultural de helenização da Europa (Ver Notas 35-37).

Por isso vemos em Nietzsche a atitude positiva de interligar as suas obras quando replica o diálogo de Zaratustra com o astro-rei Sol, do final do Livro IV de *A gaia ciência* no Livro I de *Assim falou Zaratustra*. Ao fim de Tentativa de autocrítica, também Nietzsche rejeita a metafísica e o consolo psicológico de sua necessidade vital com a consciência retórica da linguagem ditirâmbica de Zaratustra, o “monstro dionisiaco”. E em *Além do bem e do mal*, Dioniso já é o “grande deus ambíguo e tentador” [*grosse Zweideutige und Versucher Got*] que se eleva à condição de filósofo, cujo pensamento segue a “necessidade lógica” [*logische Nothwendigkeit*] da positividade das forças vitais prioritariamente consideradas como “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação precede a ‘adaptação’” (GM, II, 12, p. 62). De modo que o “ato supremo” do conceito de dionisiaco é a criação nietzschiana do contraideal Zaratustra significado como “a forma suprema de tudo o que é” [*als die höchste Art alles Seienden*] (EH, Z, 6, p. 86).

Assim Nietzsche repete mais outra vez, é o “derradeiro e último discípulo do deus Dioniso” (GB/BM, IX, 295, p. 178). De modo que dizer Dioniso é referenciar a sabedoria trágica da filosofia nietzschiana pela compreensibilidade reflexiva de seu discurso, que pensa o niilismo ativo como a fatalidade existencial do homem que afirma como sua vontade o destino que é o eterno retorno de si mesmo. Dioniso também significa a natureza nietzschiana da potencialização das próprias forças vitais, porque encarna não só a simples afirmação da falsidade e da mentira como condição de existência humana, mas porque passa a exprimir sintomatologicamente o grau de força vital dos gregos trágicos, na resistência e resiliência à dor e ao sofrimento com que superaram o pessimismo pelo espelhamento do próprio poder

através da arte trágica. A embriaguez dionisíaca deixa de irromper a individuação apolínea para vislumbrar “o sentimento de acréscimo da energia e plenitude” (GD/CI, IX, 8, p. 68)⁴⁹. O fundamental disso, ao filósofo, reside na atividade das forças vitais que intensifica o próprio poder, por conseguinte, na intensificação das próprias forças que proporciona ao grego, através da tragédia, a criação de si e do mundo como uma obra de arte.

A sintomatologia de Dioniso é a embriaguez. E é a partir dela que Nietzsche estipula a referência antropológica dos gregos trágicos para todo vivente, como artista e obra de arte. Pois a embriaguez, entendida fisiologicamente, é a resultante da tensão entre as forças ativas dos impulsos que se exprime no *pathos* de uma força dominante como necessidade psicológica. Excede os freios morais da consciência para conduzir o homem inexoravelmente na desventura de espiritualizar o seu *Selbst* para tornar-se o que se é, por um estado de afloramento afetivo que busca a sua própria autossatisfação. A embriaguez é a condição que projeta o homem diante do próprio espelho à medida que põe em xeque a própria conceituação de sujeito na determinação de configurações mais potentes, com a personalização do *Selbst* que se espiritualiza em autoconsciência. Com essa concepção de embriaguez, o filósofo retoma a crítica ao pensamento metafísico para finalizar a supressão moral da lógica da linguagem representativa, com o estabelecimento de uma crítica moral ao sujeito onto-lógico. Diante da sedução moral da linguagem à consciência, Nietzsche vai suprimir, do ponto de vista linguístico, o sujeito (lógico) do predicado, tanto quanto, do ponto de vista metafísico, o sujeito (ontológico) da ação.

Na perspectiva da linguagem das forças, a ação do sujeito não é mais vista proveniente de uma escolha eminentemente consciente, advinda de uma vontade-causal do eu-querente em agir livremente. Já não é mais representado como soberano de suas ações o homem irrompido pela excedência de forças da vida instintiva em sua consciência. Sabido que a lógica da linguagem está na origem da moralização da consciência, que por sua vez está na origem da metafísica, Nietzsche desmistifica a consciência moral com a significância da inebriante intensificação pulsional da força motriz do *Selbst* como afeto dominante do

49 Dioniso supera Apolo em sua significação nietzschiana, assimilando-o através da embriaguez pensada a partir da teoria das forças da vontade de poder. De modo que Nietzsche pensa as características apolíneas como dionisíacas, ao designar dois tipos de embriaguez: a “embriaguez dionisíaca”, na excitação da sensibilidade de todo o sistema afetivo, que faz jorrar para fora sua descarga energética; e a “embriaguez apolínea”, que reside na força da visão na representação, transfiguração e transformação das coisas. Nessa denominação meramente didática, entretanto, é dito o essencial da embriaguez em suportar e superar as resistências das ilusões e desilusões na consideração do homem como artista e obra de arte. Ou como nos diz o filósofo, a embriaguez traz consigo “a facilidade da metamorfose, a incapacidade de não reagir (de forma semelhante a determinados histéricos, que também a qualquer sinal adotam qualquer papel)” (GD/CI, IX, 9, p. 69).

homem. Por isso nos diz o filósofo: “Somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (GB/BM, I, 19, p. 23). Pois o homem não é o agente de suas ações ou o autor de suas criações, quando na realidade ele é conduzido instintivamente pelo *pathos* da força motriz dominante dos impulsos que configuram metabolicamente o seu corpo e a sua mente, como uma só unidade de *quanta* a fruir afetivamente em busca de mais prazer e poder. É por obediência inconsciente ao *pathos* dessa força afetiva do *Selbst* que a embriaguez exerce no homem uma orientação ordenadora da hierarquia dos impulsos e instintos, para o estabelecimento e saciamento de suas próprias necessidades fisiopsicológicas pela potencialização de suas forças vitais, mesmo quando dissimulado pelo intelecto como se fosse a intencionalidade de sua vontade livre.

Visto assim, primeiramente, o homem não é factualmente uma *aeterna veritas*, e só é medida das coisas enquanto é interpretado fisiologicamente conforme à interpretação da força afetiva dominante do *Selbst* em sua atividade axiológica. Por consequência, a identidade cultural de seu Eu não tem um caráter imutável, já que apenas uma unidade cristalizada de configuração das forças pulsionais, cuja força motriz é domesticada linguisticamente pelos princípios lógico-formais de identidade e não-contradição para a determinação causal de suas necessidades psicológicas, que é interpretada pela reatividade das forças vitais que criam um sujeito intencional. Assim compreende Nietzsche o surgimento de um dos mais célebres conceitos metafísicos, o “sintético conceito do ‘eu’ [*Ich*]”, como uma crença resultante da negatividade moral da lógica na linguagem representativa pela autorreferência inconsciente de um eu-causal (sujeito → predicado).

Nietzsche, já consciente da retórica na origem ilógica da linguagem, sabe que a crença no sujeito linguístico projeta antropomorficamente uma unidade estabelecida negativamente *a priori* nos acontecimentos como a sua causalidade. Isso promove o estabelecimento da crença ontológica na liberdade do eu-causal (sujeito → ação) que faz derivar a crença metafísica em uma crítica do conceito de Ser (Ser → Não-ser). Mas o Eu não é agente de nenhum acontecimento, pois não é causa senão efeito, uma duplicata da ação real cuja representação significa o mascaramento da explosão embriagante da força motriz do *Selbst*. Diz Nietzsche: “O ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação” (GM, I, 13, p. 33). É nessa inconsciência da autorreferencialidade da linguagem que o antropomorfismo promove a crença no Eu e a crença na liberdade de sua vontade como causa de algum

acontecimento, enquanto a crença fundadora de toda crença metafísica⁵⁰. Assim nos diz o filósofo:

É *isso* [a razão] que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’ [*Ich*], no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção de ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’ (GD/CI, III, 5, p. 28).

Segundamente, é interessante percebermos nessa passagem de *O crepúsculo dos ídolos* a mesma crítica ao antropomorfismo denunciado em *Humano, demasiado humano*. Em ambos momentos, Nietzsche discute o homem projetando no conceito de Ser a crença primária em seu próprio Eu (atomismo) e em sua própria liberdade (fetichismo): “A crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica, a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico” (MA I/HH I, I, 18, p. 28). Todavia, se em *Humano, demasiado humano I* a metafísica é pensada pela “substância” [*Substanz*] e pela “liberdade da vontade” [*Freiheit des Willens*] como uma crença herdada dos organismos inferiores, em *Crepúsculo dos ídolos* ela o é pelo “Eu-substância” [*Ich-Substanz*] e pela “vontade como causa em geral” [*Willen als Ursache überhaupt*]. Assim negativamente, a liberdade é posta como a essência do Ser pensado como causa da realidade aparente a pressupor o homem como causa de suas ações. Mas positivamente, o seu conceito não passa de uma projeção daquela crença em um eu-causal, tal como segue: “O homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores’, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito o Eu – extraiu a noção de ser da noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* [*er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die "Dinge" als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache*]” (GD/CI, VI, 3, p. 42). Então, o pensamento metafísico e

50 É significativo para nós que André Itaparica tenha trazido à lume a crítica que desmistifica a metafísica implícita na linguagem, ao ponto de nos afirmar que “a metafísica da substância é resultado de uma metafísica da linguagem” (2014, p. 114). No entanto, Patrick Wotling aproxima-nos da radicalidade da crítica nietzschiana: “Assim, o que nos mostra Nietzsche é o fato de haver uma relação subterrânea, extremamente poderosa, que une a substancialidade e a causalidade. Os dois ‘objetos’ da metafísica são, com efeito, ligados ao ponto de serem somente duas faces de um esquema único, [...] uma só e única falha de leitura, um mesmo erro de interpretação que vai se aprofundando” (2011b, p. 522). Portanto, a crítica nietzschiana à metafísica encontra, na relação influente da linguagem à consciência, o adorno das avaliações morais com que o homem interpreta a si mesmo em suas condições existenciais.

dogmático reflete sobre a realidade apenas como uma medida da crença, e não por um conhecimento verdadeiro do Ser.

Por Nietzsche considerar que “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força” e que “a autoconservação é apenas uma das indiretas” (GB/BM, I, 13), o filósofo está autoconsciente quando conceitualiza Dioniso como significante fisiopsicológico da excitabilidade das forças ativas atuando na intensificação da vida instintiva do homem. E revela que a necessidade psicológica da metafísica é um reflexo moral que condicionou a atividade das forças na reatividade das forças vitais da *décadence* fisiológica, ao ponto de o interesse do atomismo e do fetichismo ser o sucesso da autoconservação da vida declinante no progresso civilizacional. De sorte que a logicidade da razão, que faz o homem participar do *Logos* divino, é desmoralizada como instrumento e meio de realização do *pathos* das forças vitais reativas do *Selbst décadent*. O entendimento da razão teórica deixa de atender as oposições cristalizadas para elevar-se ao saber autorreflexivo, com a compreensão da gradação hierárquica das forças ativas dos impulsos no próprio homem em sua projeção antropomórfica de si mesmo. Nos diz o filósofo: “Nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade. [...] Enquanto ‘nós’ acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro impulso*” (M/A, II, 109, p. 81).

Por isso, Dioniso é compreendido por Nietzsche a partir do “grau de venerabilidade” que considera “somente o grau de *razão* [*Vernunft*] *que há na força* [*Kraft*] é decisivo” (*ibidem*, V, 548, p. 273). Para destacar que na lógica do pensamento consciente há a preponderância das “estimativas de valor” [*Werthschätzungen*] que correspondem às “exigências fisiológicas” da vida instintiva do *Selbst*. O homem, enquanto animal racional e portanto linguístico, passa a ser concebido originariamente como um “animal avaliador” [*abschätzende Thier an sich*], e portanto como um “ser normativo”⁵¹. É nesse sentido que

51 Nietzsche chama-nos atenção para o léxico da palavra *Mensch* conjugar etimologicamente um sentido com a palavra *Schätzende*. Para alcançarmos essa compreensão, transcrevemos as palavras de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Na origem da palavra *Mensch*, *Manisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *man-* (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” (1991a, Nota 4, p. 189). Outra referência para o léxico da palavra “homem” encontra-se no próprio discurso de *Genealogia da moral*, quando escreve Nietzsche: “Talvez a nossa palavra ‘*Mensch*’ (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem designava-se como o ser que mede valores [*Werthe misst*], valora e mede, como ‘o animal avaliador’ [*Abschätzende Thier an sich*]” (GM, II, 8, p. 54-5). Sobre isso Paulo César de Souza nos faz uma nota interessante: “*Manas*: segundo Douglas Smith, significa ‘consciência’, em sânscrito” (GM, NOTAS, II, 10, p. 146). E Rubens R. T. Filho faz outra ainda: “Notar que *Mensch* se traduz por ‘homem’ apenas no sentido de ‘ser humano’ e que, se esta etimologia é constante, há aqui uma pista para a interpretação da problemática palavra *Übermensch*, que aparece na obra citada [Z]:

Nietzsche compreende o homem como medida das coisas, bem como nos pontua Maudemarie Clark e David Dudrick: “Nossas práticas só contam como justificação ou pensamento até o ponto em que são governadas pelos princípios da lógica, e nossas práticas são governadas pelos princípios da lógica até o ponto em que certas avaliações se encontram por trás deles” (2016, p. 82). Todavia, a contemplação nietzschiana da vida humana como uma forma de atividade das forças originariamente ativas, guiada pelas estimações de valor de suas necessidades fisiológicas com a imposição de suas próprias normas instintivas através da razão, reflete a contemplação da natureza como um fluxo-devir de forças cosmológicas para a interpretação e a justificação estéticas da existência. Daí resulta que a vida, no sentido normativo-axio-lógico, valora o valor positivo ou o negativo de seus valores em decorrência do grau de força da força motriz de suas forças vitais, e em conformidade com as exigências das necessidades fisiopsicológicas do *Selbst* ativo ascendente ou reativo *décadent*.

Portanto, se o pensamento do eterno retorno é o martelo nietzschiano, Dioniso filosofa a marteladas. E com sua linguagem das forças, incorpora os valores clássicos do debate estético dos modernos com a reabilitação da noção de “técnica” [*tekhné*] para impor sobre a realidade efetiva o domínio de sua própria lei e medida. Por isso, é com Dioniso que Nietzsche valora positivamente o niilismo do fluxo-devir das forças de todo acontecer como um *continuum* de energia e forças ativas em expansão, que configura a realidade aparente pela “imagem do devir” [*Bild des Werdens*]. Através de Dioniso, vai qualificar o homem pela autodisciplina dos afetos através do autodomínio das forças que se organizam hierarquicamente na criação de si mesmo com a imagem personalizada de seu *Selbst*, que instintivamente evolui espiritualmente por um processo de autoconsciência. Um processo autocriativo que manifesta o que Nietzsche chama de “grande estilo”: “O poder que já não tem necessidade de demonstração; que desdenha agradar; que dificilmente responde; que não sente testemunha ao seu redor; que vive sem consciência de que há oposição a ele; que repousa *em si mesmo*, fatalista, como uma lei entre as leis” (GD/CI, IX, 11, p. 70). Dioniso metaforiza a personalização do filósofo Nietzsche por obedecer os princípios lógicos de efetividade das forças vitais, a partir dos valores valorados positivamente pelo *pathos* da necessidade fisiopsicológica do *Selbst* que atua por trás da logicidade de seus conceitos. O

não seria ele o ‘trans-valorador’, e seu nome não o designaria como tal?” (1991b, Nota 8, p. 85). Diante das inúmeras possibilidades de discutir essas relações filológicas, queremos ressaltar apenas o desdobramento desse jogo léxico com a etimologia da palavra *Mensch* constantemente referida à ação de *Schätzen*, *Schaffen* e *Werten*, para a preparação do universo semântico-axiológico com que Nietzsche significa Dioniso em função do cultivo de um tipo superior de homem para a realização da transvaloração de todos os valores morais da humanidade moderna.

grande estilo dionisíaco, desse modo, designa a autoconsciência nietzschiana do domínio pleno da positividade da força motriz de seu próprio *Selbst*, efetivando-se através de seu discurso pelo constrangimento do gosto para criação de si mesmo em sua própria realidade.

Por isso Nietzsche nos diz que isto é uma coisa que se faz necessária ao homem forte, a arte de dar estilo ao seu caráter: “Praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão [...] Quando a obra está consumada, torna-se evidente a coação de um só gosto que predominou e deu forma” (FW/GC, IV, 290, p. 173). Porque consuma a própria medida e lei, a imagem do homem dionisíaco é revelada pela autoconsciência do *Selbst* personalizado que se autossatisfaz nesse veemente querer-transformar a si mesmo eternamente. Apesar de toda dor e sofrimento de sua vida real, esse homem contempla a si mesmo em sua natureza estilizada pelo triunfo da razão que há em suas forças vitais, com o espelhamento da plenitude de seu poder que vem a ser com a configuração da realidade de suas próprias condições existenciais. Na imagem dessa embriagante fruição de si, Nietzsche tem a compreensão do sentimento trágico dos gregos diante da consciência de sua ação perante ao niilismo lógico-existencial, quando nos diz: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* e seus mais elevados tipos – a *isso* chamei de dionisíaco” (GD/CI, X, 5, p. 106).

O filósofo vislumbra no sentimento trágico o extremo da vida ascendente, em que a dor e o sofrimento, por serem valorados positivamente, são estimulantes à permanente autossuperação do *Selbst* em transfigurações espirituais cada vez mais potentes em conformidade com o autodomínio de suas próprias necessidades fisiopsicológicas. Assim é ressignificada a sua visão da tragédia grega, que passa a ser concebida fisiopsicológicamente pelo conceito de trágico como a afirmação incondicional do niilismo completo, que por sua vez significa o eterno vir a ser das forças cosmológicas da natureza retornando no homem por uma interpretação e justificação estéticas da existência. Com essa mentalidade trágica de Dioniso, pode agora Nietzsche considerar, em *Ecce homo*, que Schopenhauer estava totalmente enganado ao interpretar o pessimismo na tragédia dos gregos como se fosse aparentado ao seu pessimismo romântico (EH, NT, 1): “A saudade [*Sehnsucht*] do nada é a negação da sabedoria trágica, o seu oposto! [*ihr Gegensatz!*]” (Frag. póst. 25 [95] primavera-verão de 1884). Já em *Crepúsculo dos ídolos*, também fala do equívoco de Aristóteles em definí-la por meio da “catarse” [do grego *κάθαρσις*; transl. *katharsis*], como purificação da descarga do afeto dominante diante do “temor” e do “medo” [*Schrecken*; em grego *φόβος*;

transl. *phobos*] e da “compaixão”, da “piedade” e “misericórdia” [*Mitleiden*; grego “*ἔλεος*”; transl. *eleos*] – um posicionamento tomado desde *A gaia ciência* quando fala do prazer que há na ilusão das paixões: “[...] ele não acertou no alvo, muito menos na mosca, quando falou da finalidade última da tragédia grega” (FW/GC, II, 79, p. 101).

Na linguagem das forças, Nietzsche se espelha a si mesmo na conceituação de Dioniso, ao incorporar o pensamento do eterno retorno em sua filosofia à marteladas, de modo a selecionar os homens pelo grau de sensibilidade ao sentimento trágico, e a cultivá-los em suas forças vitais ativas quando se põem como bons leitores do discurso de suas obras. A filosofia nietzschiana é bem compreendida de acordo com a filosofia dionisíaca, ao ponto de Nietzsche autodenominar-se o “primeiro filósofo trágico”: “Antes de mim não há essa transposição do *pathos* dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica*” (EH, NT, 3, p. 62). Nisso, vemos no prazer da criação, que é a autossuperação do *Selbst* nietzschiano, o efeito do prazer na destruição da crença em seu velho Eu, com a autossupressão moral de sua consciência gregária, sendo o grau desse prazer conforme à força efetiva de seu *pathos*. Nietzsche incorpora Dioniso, e ao criar Zaratustra, como o “retrato mais íntimo de sua natureza” (Carta a Franz Overbeck, de 10 de fevereiro de 1883), que também pode ser lido como seu “filho” (Frag. pós-t. 6 [4] verão de 1886-primavera de 1887), busca realizar em si mesmo o contraideal do ideal ascético na modernidade (EH, GM). Com Zaratustra, o filósofo diagnostica a *décadence* fisiológica da humanidade moderna através do sentido trágico de sua filosofia, para valorar positivamente o niilismo na significância dionisíaca do vir a ser da existência com o pensamento do eterno retorno.

3.3 A “verdade” diante da verdade do pensamento metafísico e dogmático da compreensibilidade moderna

Ao compreendermos o desenvolvimento conceitual de Dioniso, bem podemos compreender a afirmação nietzschiana de sua “primeira transvaloração de todos os valores” em *O nascimento da tragédia* por uma só diretriz ao longo das obras: a inversão dos valores negativo dos valores morais presentes no pensamento metafísico e dogmático da compreensibilidade moderna. Com isso, entendemos a autossuperação espiritual de Nietzsche em seu próprio discurso filosófico por meio de sua crítica a Wagner, e por consequência a Kant e Schopenhauer, situada na mesma esteira de sua crítica a Platão e Sócrates. É Dioniso a referência para interpretar essas críticas de sua autossuperação, ainda que Nietzsche referencie

Wagner no debate estético de Kant e Schopenhauer e Sócrates no racionalismo filosófico-científico do platonismo. Embora signifiquem ambos sintomas de declínio, formas típicas de expressão da *décadence* fisiológica, manifestam-se por duas variantes da moral: o pessimismo e o otimismo. E mesmo que estejam postas em oposição pelo modo de compreender da humanidade moderna em seu modo de vida, são apenas reflexos morais de perspectiva fisiológica das forças vitais ativas e reativas, a partir da qual Nietzsche considera reflexivamente em sua linguagem das forças a vida por esta única e “verdadeira oposição” [*eigentlichen Gegensatz*]:

O instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo) (EH, NT, 2, p. 60-1).

Com a teoria das forças, é a conceituação de vontade de poder a única causalidade da compreensibilidade da filosofia nietzschiana, que diante da inevitabilidade da dissimulação do intelecto estima a oposição real da vida manifesta na natureza cosmológica junto às forças da vida instintiva do homem. A expressão dessas forças vitais dependente de seu grau de poder, e pode ser interpretada pela sua efetivação direta ou positiva, ou indireta e negativa. Por uma vazão direta, manifestam-se as forças vitais ativas em consonância com as forças primárias da natureza, pela qual o filósofo interpreta e valora o valor positivo da existência, enquanto o inverso ocorre em sua reatividade, com o represamento de sua vazão pelo qual o filósofo interpreta e valora o valor negativo da existência. Nietzsche privilegia o primeiro caso, porque qualifica as forças vitais efetivas em busca de mais poder como saudável, portanto, como uma atividade afirmativa através da qual se efetivam em autossuperação positiva em harmonia com o cosmos. Pela resistência da autossupressão que há na luta entre as forças em interrelação, forma-se uma hierarquia com a força motriz do *Selbst* que configura as demais. É ela que dá o sentido da frase “a ação é tudo”. A mesma lógica de efetivação ocorre no segundo caso. Porém a potencialização é das forças reativas, que se dá através da supressão das forças ativas, com a criação de uma oposição imaginária cuja representação as reprime enfraquecendo-as. É isso que dá o sentido da frase “o povo duplica a ação”. Com isso em vista, pode Nietzsche considerar a moral pela verdade de seu ideal ascético como o principal meio e instrumento da autossuperação negativa das forças vitais reativas. É a moral,

portanto, que mantém o homem na condição doentia de valorar o conceito de Ser como um bem universal e absoluto, em cuja crença sustenta a *décadence* fisiológica na humanidade moderna.

Assim o pessimismo e o otimismo são duas faces de um mesmo problema moral, situado na descrença ou na crença do valor supremo do ideal de verdade. Mas ambos se mostram apenas como manifestações do verdadeiro problema, que é o da fisiologia das forças vitais reativas. Assim ressignifica Nietzsche a arte de Wagner: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas; por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada” (NW, No que faço objeções, p. 50). Se no discurso de *O nascimento da tragédia* havia esperanças no redespertar dionisíaco com Wagner, a partir da teoria das forças da vontade de poder Nietzsche compreende que com Wagner Dioniso torna-se ambivalente, devido à função que a embriaguez exerce em sua arte. Já que a embriaguez, como estimulante da vida, torna-se apenas uma necessidade de excitação para o enfrentamento do pessimismo romântico, isso se deve “precisamente porque nada é mais moderno do que esse adoecimento geral, essa tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso” (CW, 5, p. 18). Nessas condições, Wagner inverteu o pressuposto ativo da fisiologia da embriaguez instrumentalizando-a para a finalidade de sua arte na representatividade dionisíaca, como nos diz Nietzsche: “Ele quer o efeito, nada senão o efeito” (*ibidem*, 8, p. 26).

Se desse modo Wagner configura “um típico *décadent*” (*ibidem*, 5), Sócrates também o é (EH, NT, 1), mas o são de maneiras diferentes. Pois Wagner corrompe pelo gosto, e Sócrates pela lógica dialética. O primeiro exhibe uma caricatura de Dioniso, com a superexcitação dos afetos declinantes, e o segundo reprime a positividade dos impulsos e instintos pela patologização da razão. Enquanto o primeiro narcotiza os afetos com seu drama musical, o segundo domestica a *décadence* fisiológica com a fórmula “razão = virtude = felicidade”. À *décadence* de Wagner, Nietzsche interpreta o seu estilo pela incapacidade de organização da totalidade na criação de um grande estilo, em que “o todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, posticho, um artefato” (CW, 7, p. 23)⁵². Já à *décadence*

52 Deparamo-nos com a influência da teoria literária de Paul Bourget como o decisivo do conceito nietzschiano de *décadence*. Não sem motivo, visto que o próprio Nietzsche deixa o seguinte fragmento: “– Essa sobrecarga absurda de detalhes, esse sublinhado dos pequenos traços, o efeito-mosaico: Paul Bourget” (Frag. póst. 11 [321] novembro de 1887-março de 1888). Por isso citamos as palavras de de Wolfgang Müller-Lauter: “Nietzsche tinha em alta conta a capacidade analítica de Bourget. Ainda numa de suas últimas anotações (de dezembro de 1888/janeiro de 1889), ele o denomina ‘alguém de raça profunda (...)’, aquele que por si mesmo mais se aproximou de mim’ [Frag. póst. 25 [9] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889]. Isso deve significar que Bourget se engajara, em seu próprio caminho, bem próximo daquilo que Nietzsche pensava. [...] Nietzsche julgou essa caracterização apropriada para designar o estilo artístico de Wagner” (1999, p. 12-3). Enfatizamos isso porque Nietzsche praticamente replica as palavras de Bourget para ratificar as suas intuições dionisíacas aplicadas à sua fisiologia estética. Vejamos a obra *Essais de*

de Sócrates é equânime à confiança na razão, que justifica teoricamente a existência pela determinação da realidade metafísica do Ser como uma verdade digna de ser conhecida apenas pelo homem virtuoso treinado no método triádico platônico. Com Sócrates, o conhecimento traz a felicidade ao homem que almeja a verdade como um bem em si, ao ponto do lema délfico “Conhece-te a ti mesmo” referir-se ao autodomínio da razão pela completa supressão dos afetos e das paixões, para a personificação do ideal de homem, desde a *Paidéia* grega até às instituições de ensino da civilização moderna.

Assim também interpreta Wolfgang Müller-Lauter: “Wagner é tirano através de seu *pathos*; Sócrates é tirano através da dialética de sua razão fundada na moral” (1999, p. 18-9). Diante desses apontamentos eletivos, observamos que a terapêutica das forças vitais do *Selbst* não é a mesma em ambos, mas único é a sintomatologia de sua *décadence*, cuja valoração negativa da existência está para a conservação da vida autonegativa que declina em suas forças. Wagner permanece atrelado ao pessimismo romântico, pela forma extasiante com que conduz o drama musical, conforme à redenção resignacionista de Schopenhauer que transfigura a própria lamentação (GT/NT, TA, 6). Enquanto Sócrates está alicerçado no otimismo oculto que há na essência da lógica dialética, chamado “socratismo lógico”, cuja derivação segue o “otimismo teórico” com a posse do conhecimento da verdade como uma medicina universal a todos os esgotados. Sócrates acredita, pois, na ilimitude teórica da negatividade moral dos princípios lógico-formais do pensamento racional, através dos quais identifica o verdadeiro mal na vida da realidade aparente como uma falta moral. A filosofia metafísica, então, compele o seu pensamento dogmático em referência à crença na verdade do Ser para um modo de vida antinatural, cuja moral é semiótica da degeneração fisiológica da humanidade moderna.

psychologie contemporaine, uma coletânea de estudos publicados entre os anos de 1883 e 1885, em que P. Bourget apresenta a teoria da *décadence* para descrever o movimento de desagregação na literatura francesa: “Um estilo de decadência é aquele em que a unidade do livro se divide para deixar espaço para a independência da página, onde a página se divide para deixar espaço para a independência da sentença e a frase para deixar espaço para a independência da palavra. Existem exemplos abundantes na literatura que corroboram essa hipótese e justificam essa analogia” (1920, p. 20. Tradução nossa). E assim diz Nietzsche em *O caso Wagner*: “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*” (CW, 7, p. 23). Isso não significa que o filósofo tenha sido passivo em relação a Bourget. Antes amplia o conceito bourgetiano de *décadence* como uma característica própria da vida originada nas forças da vontade de poder. Assim nos fala no Frag. póst. 14 [75] primavera de 1888: “Cair, decair, rejeitar não é nada que deva ser condenado em si mesmo: é uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e avanço da vida: não está nas mãos de aboli-la, a razão exige *que reconheçamos seus direitos*”. O conceito nietzschiano de *décadence* é, pois, correlato ao conceito de vontade de poder, e ambos são inerentes à compreensibilidade de seu discurso filosófico acerca da humanidade moderna.

Assim a figura de Sócrates marca, com sua postura teórico-moral, um ponto de inflexão na história cultural, com o fim da era trágica dos gregos para o nascimento da civilização ocidental. É o *pathos* do impulso socrático, portanto, o responsável pela morte da tragédia. No que tange ao debate estético que daí se estende, segundo Nietzsche, “o princípio assassino está no socratismo estético: na medida, porém, em que a luta era dirigida contra o dionisíaco na arte mais antiga, reconhecemos em Sócrates o adversário de Dioniso” (GT/NT, 12, p. 83). E no que tange ao dogmatismo, o abandono da experiência mística da tragédia refere-se à recusa moral do pessimismo próprio do helenismo, como nos diz Nietzsche: “Era forçoso que o ocaso desta nos parecesse originado por uma dissociação notável dos impulsos artísticos primordiais: ocorrência com a qual estava em consonância uma degeneração e uma transformação do caráter do povo grego” (*ibidem*, 23, p. 136-7). Essa peculiaridade do discurso nietzschiano, em relacionar intrinsecamente a visão de mundo com um modo de vida, é a herança dos gregos que permanece ao longo de suas obras quando nos apresenta em *Ecce homo* as duas decisivas questões de *O nascimento da tragédia*:

Primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent* (EH, NT, 1, p. 60).

Desse modo, Nietzsche não só foi o primeiro a reconhecer a significância da vontade de poder em Dioniso por um excesso de forças, como também o foi ao considerar Sócrates como *décadent*. Por isso, podemos vislumbrar a contraposição entre Dioniso e Sócrates para além da interpretação de seus fenômenos culturais, o nascimento e a morte da tragédia. Assim vemos Nietzsche considerar a sua patologização da razão por três (3) viéses, a saber: a) o primeiro é referente ao declínio do povo grego, manifesto pela morte da tragédia com o advento do socratismo estético; b) o segundo refere-se à confiança na razão teórica, por meio do otimismo lógico-dialético que faz de Sócrates o novo ideal da mocidade grega e cuja influência, através de Platão e do platonismo, estende-se até à civilização moderna com a crença no pensamento metafísico obter o conhecimento verdadeiro das coisas; c) e o terceiro segue referindo-se à negatividade da fundamentação lógica de uma realidade metafísica e sua justificação moral da existência, que se desdobra no idealismo transcendental kantiano à legitimação da racionalidade científica moderna. Nessa continuidade, Nietzsche estende sua crítica da linguagem para a negatividade lógica da razão teórica em função de sua crítica da

moral, que doravante se estende para uma crítica do conhecimento dogmático da filosofia e da ciência, em que a ciência mesma passa a ser vista como o último estágio da negatividade lógico-moral da *décadence* fisiológica prefigurada pela patologização de Sócrates.

Desse modo, observamos que a real problemática do discurso de *O nascimento da tragédia* reside no seio moral do otimismo lógico-dialético de Sócrates, com a crença na ilusão metafísica do Ser para o conhecimento da verdade universal como terapêutica salvacional dos gregos. Em sua versão extemporânea, é justamente a esse dogmatismo da ilusão metafísica que se refere a tarefa à qual Nietzsche diz aproximar-se: “– *Ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida*” (GT/NT, TA, 2, p. 15). Seguimos assim no intuito de compreendermos a flexibilidade da autocrítica da crítica do plano de *O nascimento da tragédia*, pela autossupressão moral da lógica da linguagem representativa da razão teórica, que institui negativamente o ideal de verdade por uma crença que perpassa a história cultural do pensamento filosófico-científico. A transvaloração de todos os valores, então, apresenta-se-nos na autoconsciência nietzschiana da fatalidade existencial que é o niilismo completo afirmado pela efetividade estética da harmonia das forças vitais e cosmológicas na constituição da realidade em seu vir a ser, como derivada de sua vontade de verdade relativa ao fazer moral do cultivo das forças vitais ascendentes para a autossuperação moral da *décadence* fisiológica da humanidade moderna.

3.3.1 Sócrates: a tragédia e Platão

O problema de Sócrates, segundo Nietzsche, tem origem com a sua interpretação da morte da tragédia como reflexo das transformações das necessidades fisiopsicológicas dos gregos trágicos. Por personificar o influxo racionalista, Nietzsche chama de socratismo estético a reestruturação que sofre a arte trágica pelo poeta trágico Eurípedes. Fiada cada vez mais no uso da palavra e da lógica, é diminuída a proeminência das manifestações patético-líricas do coro sático, e introduzido um prólogo para a compreensão da história mitológica que se desenvolve com os personagens que disputam entre si através do diálogo. Com isso, observa Nietzsche que “o homem na realidade da vida cotidiana, invadiu o palco. [...] No essencial o espectador via e ouvia, sobre o palco euripidiano, seu próprio sócia envolvido evidentemente no traje pomposo da retórica” (ST, p. 73). O que antes detinha o mais alto simbolismo na experiência mística de vida e morte, passa a ser engendrado por um dualismo funesto entre a música e a dialética, ou respectivamente entre uma linguagem não-verbal,

prefigurada afetivamente pela natureza e veiculada musicalmente, e outra verbal, pelo uso da lógica nos discursos e argumentações em disputas dialéticas.

Com o espectador levado à cena, através do prólogo e do diálogo, Eurípedes habilita-o a travar conhecimento com a trama enredada, por espelhar o seu cotidiano no drama dos personagens, e convida-o a ajuizar sobre o destino dos mesmos, que termina por representar um juízo sobre a sua própria vida. A sabedoria da antiga técnica apolínea, na figuração simbólica das palavras, perde-se em meio à lógica discursiva dos conceitos, que por sua vez retira a essencialidade do ditirambo despotencializando-o em favor da conscientização da cena. Essa atrofia das virtudes trágicas segue progressiva até à aniquilação do poeta lírico, que doravante é denominado pejorativamente por “irracional” (cf. Rep, 394c, 398b; ver Nota 55). Consolida-se uma relação intrínseca entre os princípios estético e filosófico pelo influxo racionalista nos diálogos de Platão que, segundo Nietzsche, termina por dar significado ao socratismo estético: “‘Tudo precisa ser consciente para ser belo’ é o princípio paralelo de Eurípedes para o socrático ‘tudo precisa ser consciente para ser bom’” (ST, p. 81).

O socratismo estético, que comunga seus princípios com o socratismo ético, apresenta uma nova concepção de arte baseada em um ideal de virtude para a edificação moral da vida do homem grego⁵³. Diante disso, Nietzsche observa que “a divindade, que falava por sua boca, não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático” (GT/NT, 12, p. 79). Com o socratismo ético-estético da arte euripídiana, então, a racionalidade alcança a beleza por meio da consciência, enquanto a embriaguez é deslocada em sua desmedida pela oposição à dialética socrática. Na medida em que isso ocorre, se cristaliza a técnica figurativa de Apolo em esquematismo lógico na despotencialização do mito trágico pela explicação racional dos acontecimentos⁵⁴.

53 Para compreendemos essa relação entre arte, lógica e moral, que Eurípedes enseja em sua poesia, é importante também entendermos que a sua arte é expressão de sua época. Nietzsche salienta isso em *Crepúsculo dos ídolos*: “Atenas caminhava para o fim – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele necessitava – de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação” (GD/CI, II, 9, p. 21). A respeito disso nos confirma as palavras de Werner Jaeger: “É na tragédia de Eurípedes que pela primeira vez se manifesta em toda a sua amplitude a crise do tempo. [...] E a educação sofística revela o seu parentesco com o mundo dividido e contraditório que aparece na poesia de Eurípedes, através da oscilante insegurança dos seus princípios morais. [...] Eurípedes é a revelação da tragédia cultural que arruinou a sua época. É isto que marca a sua posição na história do espírito” (1995, II, p. 386-7).

54 Nietzsche apresenta-nos a perda de força do impulso apolíneo em relação ao crescente influxo do socratismo, dando origem ao impulso racionalista que caracteriza a tradição filosófica ocidental, como nos indica nessa passagem de *Sócrates e a tragédia*: “Em Sócrates se encarnou, sem mistura de nada estranho, uma faceta do heleno, aquela *clareza apolínea*”, (ST, p. 86), em relação à essa de *O nascimento da tragédia* (“No esquematismo lógico crisalidou-se a tendência *apolínea*” (GT/NT, 14, p. 89). Com isso queremos destacar duas coisas: 1) A primeira, diz respeito à tragédia como uma apresentação apolínea do fenômeno dionisíaco, na qual o *principium individuationis* exerce um papel central de figuração plástica à modelação

Propaga-se essa nova relação da arte com a lógica e a moral para a chegada do novo homem helenístico. Com a identificação do belo com o bem, e do bom com o belo, o homem torna-se virtuoso pela consciência de sua liberdade individual por um agir correto em relação às intempéries da vida. A beleza é deslocada ao autodomínio racional por sobre o *pathos* individual face ao mundo caótico. Nessa afinidade antidionisíaca de Eurípedes com Sócrates, que chancela conscientemente o domínio da inspiração intuitiva das Musas ao ocaso da tragédia ática, é destituído todo o encanto de sua doutrina misteriosófica. Perde-se a mais poderosa consideração pessimista do mundo, cujo conhecimento básico reside na unidade do todo existente que Nietzsche considera como o Ser primordial da natureza viva. Essa unidade do homem com a natureza passa a ser percebida negativamente por um “sentimento de uma lacuna, de um vazio, de meia censura, de um dever talvez negligenciado” (GT/NT, 14, p. 90). Tanto é que, com o fim da era trágica, observa Nietzsche: “Os adeptos do ‘velho bom’ tempo costumavam mencionar os nomes de Sócrates e de Eurípedes, como corruptores do povo, de um só fôlego” (ST, p. 81).

Com Sócrates, a arte trágica deixa de ser a suprema atividade metafísica do homem para mundanizar-se e ser vista simplesmente como uma atividade mimética de segunda ordem, cujo poder de ilusão mascara a falta de conhecimento dos gregos sobre a verdadeira realidade metafísica do Ser⁵⁵. Há uma subversão radical da sabedoria dionisíaca, em que o instinto torna-se crítico e a consciência criadora, com tal ênfase que Nietzsche salienta o oráculo de Delfos determinar aos gregos uma escala gradativa de saber com base na clareza dos argumentos, na qual Sócrates situa-se no topo da hierarquia. Porque “sabe que nada sabe”, põe-se à prova de seus contemporâneos ignorantes da própria ignorância, tal

dos impulsos que irrompem dionisicamente do íntimo das paixões. 2) A segunda, refere-se ao princípio de individuação que, ao privilegiar a “clareza”, aproxima Apolo de Sócrates, sendo, portanto, essa a ponte de interação na qual se processa a morte da tragédia. Porém, como o oráculo de Delfos define os “graus de clareza” ao hierarquizar os homens sábios, pensamos que a patologização da razão de Sócrates decorre de uma transmutação do princípio da individuação de Apolo, que finda por situá-los em lados opostos: de um lado a arte plástica, de outro, a lógica dialética (ver Nota 43).

55 Aqui vemos Nietzsche ressignificar as palavras de Sócrates sobre a arte trágica no diálogo platônico *República*. Isso porque, segundo Platão, nas palavras de Giovanni Reale, “1) a arte não desvela, mas oculta o verdadeiro, porque não conhece; 2) não melhora o homem, mas corrompe porque é mentirosa; 3) não educa, mas deseduca porque se dirige às faculdades irracionais da alma, que são nossas partes inferiores” (2007a, p. 171). Qualidades estas que fazem a arte em geral ser exilada do Estado ideal platônico, por não participarem do plano ontológico das Ideias, sendo pois consideradas pejorativamente como *mimesis*, uma “imitação” da realidade das coisas e acontecimentos. Acrescenta Giovanni Reale: “Sabemos que as coisas sensíveis são, do ponto de vista ontológico, não o ser verdadeiro, mas a imitação do ser verdadeiro: são uma ‘imagem’ do ‘paradigma’ eterno das Ideias e, assim, distam do verdadeiro na medida em que a cópia dista do original. Ora, se a arte, por sua vez, é a imitação das coisas sensíveis, segue-se então que ela acaba sendo uma imitação de uma imitação, uma cópia que reproduz uma cópia” (*ibidem*, p. 172).

como os estadistas, que julgavam saber o que não sabiam, ou os poetas trágicos que agiam institivamente “por inspiração divina”⁵⁶. Assim remete Nietzsche ao oráculo delfico:

A associação dos dois nomes na fala do oráculo delfico, que considerou Sócrates o mais sábio dos homens, mas, ao mesmo tempo, sentenciou que Eurípedes merecia o segundo prêmio no certame da sabedoria. Como terceiro nessa escala de gradações foi apresentado Sófocles” (GTNT, 14, p. 84).

Essa remissão de Nietzsche traz à tona o essencial do socratismo com a subversão instintiva de Sócrates, manifesto na contemplação filosófica da investigação da natureza e do homem pela conceitualização do Ser. Segundo Nietzsche: “Para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder de ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e detestabilidade do existente”, com tamanha força que “a partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência” (*ibidem*, 13, p. 85). Nessa mundanização do iluminismo grego, Sócrates quer corrigir o problemático vir a ser da existência para corrigir o *pathos* do homem. Com a gestação de seu espírito científico, fundamenta uma realidade metafísica que pode ser acessada metodologicamente, e epistemologicamente conhecida como forma arquetípica absoluta e universal da realidade empírica. Segundo Nietzsche, Sócrates possui a “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (*ibidem*, 15, p. 93).

Com essa crença no ilimitado poder da razão, o jovem Nietzsche situa Sócrates no antagonismo que se estabelece “entre o insaciável conhecimento otimista e a necessidade trágica da arte”. Em vista de sua postura ontológica, Nietzsche observa a sua idiossincrática postura moral, que como mestre da lógica dialética “crê na causa e na consequência e com isso em uma relação necessária entre culpa e castigo, virtude e felicidade” (ST, p. 89). Com seu otimismo moral, Sócrates cintila como “precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas”, em que “todos conhecem os princípios socráticos: ‘Virtude é saber: peca-se somente por ignorância. O virtuoso é o feliz’” (*ibidem*, 90). É com a equação socrática “razão = virtude = felicidade” que se transpõe a relação entre ignorância e erro, culpa e castigo, no

56 Nessa passagem, percebemos que Nietzsche serve-se do diálogo socrático de Platão *A apologia de Sócrates* para traçar a característica inquiridora de Sócrates que o distinguia entre os gregos. Nesse diálogo, que consta da defesa de Sócrates perante o tribunal ateniense, o mesmo refere-se ao oráculo de Delfos, quando o retorquiu como o grego mais sábio dentre os gregos, e que por isso foi pôr à prova os seus contemporâneos (Ap, 21b-22e, p. 72-5). Apesar disso, esse recurso é utilizado por Nietzsche para apresentar o essencial da tendência socrática: a superestimação do saber e do conhecimento, bem como julgou Sócrates o posto que lhe foi dado”: “Viver a filosofar, examinando a mim e aos outros” (*ibidem*, 28 e, p. 84).

estabelecimento de uma nova *Paidéia*. O grego é exortado à excelência de um novo ideal de homem, o homem teórico, que “se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria” (GT/NT, 15, p. 92-3).

Atuante como “médico da alma”, Sócrates também age como “médico da vida”, visto que “na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si” (*ibidem*, p. 94). Daí por diante, o pensamento filosófico-científico sobrepassa a arte e, através da lógica dialética fia-se na sublime ilusão metafísica de que a verdade (concebida racionalmente, ie., em relação com o Ser) é superior à realidade empírica que é considerada falsa, porque percebida em seu dinamismo mutável pela afetação dos sentidos. Nisso, o espírito filosófico-científico de Sócrates dilacera a experiência mística da tragédia para conceber moralmente “a existência como compreensível e, portanto, como justificada”. Assim é dito que depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, “uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado” (*ibidem*). Dentre essas escolas destaca-se a Academia de Platão, em cuja filosofia dialética sobrepuja a poesia trágica, e à posteridade proporciona uma nova forma de arte com seus *Diálogos*, vistos por Nietzsche como “o protótipo do romance”.

Com Platão surge-nos um outro problema, pois a compreensão juvenil de Nietzsche sobre o esoterismo filosófico do conflito agônico da existência de Platão com a sua época apresenta-o como “a primeira e grande personagem mista, tanto em sua filosofia quando em sua personalidade” (PHG/FT, II, p. 38). No entanto, à medida que Nietzsche difere sutilmente a ambivalência entre o Platão de Sócrates e o Sócrates de Platão, vai considerar que “o divino Platão foi vítima do socratismo” (ST, p. 84), devido ao seu “desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados” (MA I/HH I, V, 261, p. 163). Sobre esse ambivalismo de Platão, observamos Nietzsche enveredar na cultura estritamente oral dos gregos para diferenciar entre o artista-escritor Platão, autor dos diálogos platônicos, e a persona filosófica de Platão, o homem que discursava na Academia⁵⁷. Assim

57 Nesse ponto, adentramos na querela da tese do exoterismo e esoterismo. Essa metodologia de leitura da filosofia platônica põe em perspectiva a crítica de Nietzsche a Platão limitando-a ao “platonismo vulgar”, portanto, à sua doutrina exotérica. E tem toda a sua validade, haja vista que essa “divisão” foi defendida por Nietzsche ao referir-se à “personalidade filosófica”, ao invés da “autonomia dos escritos platônicos”, que é a interpretação clássica que F. Schleiermacher fez da obra de Platão. De acordo com as palavras do filósofo: “Schleiermacher conclui que Platão teria claramente tentado tornar seu ensinamento escrito o mais próximo possível do melhor ensinamento, o oral. Disso resultado a suposição de Schleiermacher, segundo a qual a *totalidade* dos escritos possuía um desenrolar semelhante, tal como ele aparece em cada diálogo e, em geral, na preleção oral, ou seja, como uma passagem de um *modo sugestivo para um expositivo*. [...] A hipótese de

Sócrates, “o herói dialético no drama platônico” (GT/NT, 14), pode ser interpretado como semiótica de Platão (EH, E, 3), conforme este encerra artisticamente a polifonia dos filósofos da era trágica no domínio do *Logos* por sobre o *Pathos*. Pois, para Nietzsche, Platão é “o mais temerário dos intérpretes, que tomou Sócrates inteiro como um tema ou canção popular das ruas, para variá-lo ao infinito e ao impossível: isto é, em todas as máscaras e multiplicidades próprias” (GB/BM, V, 190, p. 79).

Ao discernir o caráter exotérico do esotérico nos antigos filósofos, Nietzsche compreende respectivamente as nivelações de acesso à filosofia de Platão pela hierarquização espiritual dos homens: uma escrita para o público leigo e leitor, sob o viés do socratismo (ie., moralista e metafísico); e outra falada para os iniciados, sob o viés do legislador e reformador político-cultural da *pólis*. Essa problemática premente no discurso nietzschiano, que distoa a crítica do platonismo da admiração platônica de Nietzsche, serve apenas para pontuarmos que o sucesso do filósofo escritor, em relação ao fracasso do homem filosófico, contribuiu para a hegemônica interpretação de Platão como metafísico dogmático e moralista. Assim nos diz Nietzsche:

Platão pensava em fazer para todos os gregos o que Maomé fez depois para os árabes: estabelecer os grandes e pequenos usos e, em especial, o modo de vida cotidiano de cada um. [...] Mas o êxito lhe escapou e assim ficou-lhe a reputação de fantasista e utopista (M/A, V, 496, p. 249-50).

Schleiermacher só é possível em uma época *literária*” (P, p. 86-8). Assim também procederam outros intérpretes da filosofia platônica, tal como Giovanni Reale, que apesar de eleger outros predecessores também se põe contra a hipótese de Schleiermacher para anunciar um “novo modelo de interpretação de Platão”, que se vale da tradição indireta com a qual se veiculou a doutrina dos diálogos não escritos de Platão, no que tange aos “fundamentos últimos” da Grande Síntese do Todo, para concluir a sua complementaridade com os diálogos escritos e não a sua substituição, como nos diz: “*A perda da autarquia dos diálogos* devido à valorização da tradição indireta não significa a perda do seu valor, mas, ao contrário, significa *um incremento do seu valor, porque os diálogos são iluminados na sua zona de sombra*, ficam mais claros, mais ricos de instâncias e de tensões e voltados para horizontes mais amplos” (2007a, p. 29-30). Com essa observação, ressaltamos que Giovanni Reale refere-se ao esoterismo platônico relacionando-o à teoria das Ideias, enquanto Nietzsche considera-o relativo à intervenção político-cultural da filosofia de Platão como o sentido originário da filosofia grega. Sobre essa aproximação da leitura esotérica de Platão de Nietzsche em relação aos outros esoteristas, como G. Reale, resalta-nos a diferença pautada por Marcelo P. Marques: “O que Nietzsche destaca, antes de tudo, através da imagem gráfica do pensamento de Platão, é não a doutrina, mas o homem, o mestre, o cidadão, o homem público, o ativista político, inconformado com a cidade na qual vive, que quer mudar o mundo e cuja atividade escrita vem em segundo lugar. [...] O curioso é observar que **o que Nietzsche critica como negativo em Platão e no platonismo os esoteristas ressignificam como positivo, ou seja, justamente a limitação do valor da escrita e o dogmatismo**” (2020, p. LI-II, LIV. Grifo nosso). Não obstante seguimos com Nietzsche, ao qual o sucesso da doutrina exotérica de Platão, ou do platonismo vulgar, na história da cultura ocidental, deve-se ao fracasso do verdadeiro intento de Platão no âmbito político-cultural (conforme Platão nos apresenta a excelência do filósofo, o “amigo da sabedoria”, como “chefe da cidade”, cf. Rep, VI, 484a).

Apresenta-se-nos a severa crítica de Nietzsche ao socratismo platônico, endossado por Platão com o exoterismo de seus diálogos, cuja recepção cristã fez história com sua teologia junto ao seu discurso metafísico e dogmático. Mas com isso se perde o antigo primado da *persona* filosófica pelo enaltecimento do que antes era de somente de interesse instrumental, os seus escritos. A sorte de Platão deve-se à influência de Sócrates: “Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase se poderia dizer, apesar de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele era nobre demais” (GB/BM, V, 190, p. 78). Conquanto, também é certo que o filósofo atribui a originalidade dos diálogos platônicos a Platão, aos quais a invenção “do puro espírito e do bem em si” seria o joio do trigo que alimentou o (neo)platonismo com a metafísica do Ser e o dogmatismo da verdade. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche deixa-nos as pistas para a sua interpretação fisiopsicológica: “Sim, pode-se mesmo perguntar, como médico: ‘De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antiguidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude? E teria então merecido a cicuta?’” (GB/BM, Prólogo, p. 8).

Diante dessa problemática em torno de Platão e do platonismo, sobressalta-se-nos a polêmica nietzschiana na mira do platonismo, precisamente o seu socratismo lógico-dialético. Chama-o também de platonismo vulgar, porque rejeita a arte trágica para moralizar o homem, o mundo e a natureza, por meio de sua teoria das Formas. Assim o platonismo torna-se a corrente de pensamento majoritária, em que “o puro espírito e o bem em si” constituem os “dois pilares da civilização europeia, que, pelo uso que deles, é feito e, pelas consequências que são tiradas, vão muito além da filosofia platônica dos diálogos” (MARQUES, 2020, p. XLIII). Por discernirmos minimamente esse socratismo platônico, que demarca os limites entre o fascínio e o confronto de Nietzsche com Platão, a condição histórica da morte da tragédia também é interpretada pela condição fisiológica dos gregos, cuja juventude recebe Sócrates de braços abertos. Pois à época ninguém mais era senhor de si no domínio afetivo do *pathos* de suas necessidades afetivas, e todos voltavam-se contra todos. Então, Nietzsche vai caracterizar a figura de Sócrates como caso extremo dessa degenerescência grega que atingiu Platão, para nos asseverar:

Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – ele *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido (GD/CI, II, 11, p. 22).

Não obstante o socratismo ser considerado por Nietzsche como não pertencente à natureza aristocrática de Platão, apesar de nela fazer parte (GB/BM, V, 190), o sucesso histórico de Sócrates também o é de Platão. Nietzsche demonstra-nos que sua crítica juvenil ao socratismo e ao Sócrates platônico não era equivocada, como o era sua visão dionisíaca de Wagner e seu drama musical. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche pronuncia acerca da afinidade eletiva entre Sócrates e Platão: “Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumento de dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872). [...] Esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida” (GD/CI, II, 2, p. 18). Confirmamos, então, que a crítica de Nietzsche ao Platão deve-se ao platonismo vulgar, como uma estratégia de persuasão do leitor que a remete à recepção cristã de sua obra. Assim operou a negatividade lógico-moral dialeticamente, com a supervalorização socrática da razão teórica como impulso à ciência (na perscrutação da verdade da natureza das coisas), e por conseguinte como impulso à moral (na justificação da realidade imutável do Ser, como correção da existência). Portanto, a filosofia, a ciência e a religião comportam, em relação à verdade do Ser, a tríplice herança moral da patologização da razão de Sócrates, preterido como ideal antropológico por toda a história civilização ocidental.

3.3.2 A confiança na razão: a herança de Kant

O jovem Nietzsche celebra sua crítica à ilusão metafísica do impulso científico de Sócrates pela impossibilidade cognitiva de se conhecer efetivamente a realidade metafísica do Ser. Com as fórmulas filosóficas de Kant e Schopenhauer, utilizadas na elaboração da tese metafísica de artista, tem o intuito de “expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e em metas universais” (GT/NT, 18, p. 110). Por possibilitá-lo conduzir ao píncaro da lógica o realismo essencialista, o jovem Nietzsche chama-as de “*sabedoria dionisíaca* expressa em conceitos”. Com essa sabedoria, julga compreender o enigma trágico do mundo com o duplo aspecto de uma realidade aparente, enquanto figuração apolínea do vir a ser da existência, para cuja realidade metafísica é inacessível cognitivamente pelo homem, senão pela destruição da própria aparência por meio do êxtase embriagante de Dioniso. Tanto que o pessimismo associado a Kant e Schopenhauer (e por tabela, ao romantismo de Wagner) deve-se sobretudo

ao seu ceticismo epistemológico diante da incapacidade do homem em conhecer diretamente uma realidade metafísica qualquer através da experiência sensível do mundo fenomênico.

Porém, é justamente à essa pretensa capacidade cognitiva de se estabelecer conceitualmente uma metafísica do Ser que a tradição ocidental supervalorizou a atividade negativa da razão teórica desde Sócrates e Platão. Por essa crença no poder da razão, o grego é levado a fruir o prazer socrático ao acreditar que o conhecimento pode corrigir a lacuna do vir a ser da existência, como um erro que se prescreve do puro espírito, para a autossatisfação com o bem em si através do “impulso à verdade” [*Trieb zur Wahrheit*]. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche entende os fins teóricos da razão como um meio de realização dos fins práticos da vida, e percebe o estreito liame estabelecido entre conhecimento e verdade assegurado por questões morais de sobrevivência e conservação do homem em sociedade. De modo que, em sua origem, o homem não deseja propriamente a verdade, mas o que dela pode usufruir em benefício de sua sobrevivência. Diz Nietzsche: “Ele quer as consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida; frente ao puro conhecimento ele é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se indispõe com hostilidade, inclusive” (WL/VM, I, p. 30).

A verdade, então, só pode ter uma função social imposta coercitivamente. O seu valor instrumental promove a ligação hereditária da moralidade dos costumes com a autoridade da lei, sendo esta predicada historicamente como uma atribuição divina. Com essa venerada vinculação da verdade com a lógica e a moral, enquanto lei social, Nietzsche entende o “caráter artístico quase não grego” de Eurípedes, e chama de “pseudogregos, antigregos” Sócrates e Platão. A ironia é tanta que percebemos a terapêutica salvacional de Sócrates dissolver-se perante à lei da *pólis*. Com o seu desmedido impulso ao conhecimento, constantemente comprometido com sua crença na verdade do Ser em contraste com as leis da cidade, parece que Sócrates quer ironicamente provar a veracidade inaudita de sua confiança na razão, preferindo morrer pela submissão moral à lei do que deixar o convívio em sociedade.

Um lance de mestre, através do qual vislumbramos o ímpeto de Sócrates moribundo, que sabia que somente a morte podia apresentar-se como único fator limitante de afirmação da negatividade lógico-moral da razão. Perante à dúvida que traz a morte, fora dos limites da lei da linguagem ordinária, pensa Nietzsche o que Sócrates perguntar-se-ia: “Que o não compreensível para mim não é também, desde logo, o incompreensível? Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita?” (GT/NT, 14, p. 91). Sem

protelar, Nietzsche invectiva uma figura contraposta a essa de Sócrates moribundo como uma tentativa de inversão de seu destino fatal, e cita os últimos dias da vida de Sócrates na prisão ateniense para nos falar da presença das Musas em seu sonhos, que diziam: “Sócrates, faz música!”⁵⁸. Apesar de Sócrates ter se apaziguado com a crença de que o seu filosofar seria “a mais elevada arte das Musas”, por ter sido outrora creditado pelo oráculo délfico, assombra-se com tal pedido por lhe lembrar da música (e por que não, de Dioniso!). Diz Nietzsche que, “para aliviar de todo a sua consciência, [Sócrates] dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas” (GT/NT, 14, p. 90-1).

No entanto, ainda que o filósofo não acredite “que ele tenha se reconciliado com as Musas com estes exercícios métricos” (ST, p. 86), percebemos nessa possível redenção socrática, pela música ante à morte, uma aproximação reificante da arte com a razão pela via grega. Seria a transmutação de Sócrates musicante, que encarnaria uma outra forma de existência mais elevada, à qual a necessidade do conhecimento para se viver antes afirma esteticamente a retórica do conceito como regulação ficcional do homem, ao invés de mascarar-lo moralmente na ilusão metafísica da verdade. Nesse simbolismo de Sócrates, notamos que a crítica do jovem Nietzsche enaltece os limites que separam o compreensível do incompreensível, com o fim de levar a avidez moral do conhecimento à verdade para a resignação trágica diante da vida, para com isso situar positivamente no terreno da arte dionisíaca a ilusão metafísica do espírito científico socrático. É assim que a arte tornar-se-ia “um correlativo necessário e um complemento” da ciência (GT/NT, 14).

Nessa trilha caminha a autocrítica da crítica nietzschiana, pela observação fisiopsicológica dos gregos, até à compreensão de sua necessidade metafísica, quando questiona: “[E se] os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como cada vez mais

58 Esta passagem, que narra a morte de Sócrates, decorre de mais uma apropriação interpretativa que Nietzsche faz dos diálogos platônicos, dessa vez de *Fédon*, que tem as seguintes palavras: “[Sócrates:] Várias vezes, no curso de minha vida, fui visitado por um mesmo sonho; não era através da mesma visão que ele sempre se manifestava, mas o que me dizia era invariável: ‘Sócrates’, dizia-me ele, ‘deves esforçar-te para compor música!’ E, palavra! sempre entendi que o sonho me exortava e me incitava a fazer o que justamente fiz em minha vida passada. Assim como se animam corredores, também, pensava eu, o sonho está a incitar-me para que eu persevere na minha ação, que é compor música: haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que faço?” (Fhdn, 60e-61a, p. 67). Ainda que nessa apropriação Nietzsche tenha em vista a transmutação de “Sócrates moribundo” em “Sócrates musicante”, como símbolo da redenção da filosofia e da ciência com a arte, constamos a aproximação que Nietzsche busca fazer de Sócrates com Dioniso, que vai reverberar em uma interpretação que considera o esquema lógico-dialético do socratismo decorrente da perda de força instintiva apolínea, pela crisalidação do princípio de individuação apolínea, ao mesmo tempo que busca pensar aquela “sabedoria dionisíaca em conceitos”.

ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo ‘mais serenojoviais’ e ‘mais científicos?’” (*ibidem*, TA, 4, p. 18). Pois se a razão socrática não é um instrumento de salvação, mas antes a patologização de Sócrates, o que há é a sobrevalorização da negatividade lógico-moral pelas forças cognitivas ressonantes da debilidade dos gregos. Por não conceberem a existência positivamente, tal como a concebia o simbolismo da arte trágica, a fuga do pessimismo vai resultar no otimismo junto à confiança na razão teórica, considerada como meio de defesa e proteção do homem *décadent* diante da realidade efetiva da vida: “Sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda ciência? Para que, pior ainda, *de onde* – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a *verdade*?” (*ibidem*).

Assim, a crítica do realismo essencialista e de seu conhecimento dogmático confirma-nos que a autocrítica da crítica da tese metafísica de artista remete-se à uma crítica da metafísica das filosofias kantiana e schopenhaueriana, desmascaradas como um rebento moral da velha metafísica socrático-platônica, já que nenhuma delas exime-se da tradicional dicotomia entre verdade e aparência. O que nos imputa demonstrar, com isso, é que a filosofia kantiana estabelece uma crítica da razão dogmática socrático-platônica pela emolduração dos limites do uso teórico da razão à experiência sensível, mas sem se desfazer da negatividade lógico-moral nascente no pensamento dialético do socratismo platônico.

À coisa em si kantiana, então, é conferida uma “realidade vazia, vazia de significado”, sustentada moralmente apenas por um “domínio de hábitos ancestrais de sentimento” (MA I/HH I, I, 9). De pronto, cinco (5) coisas saltam-nos aos olhos com a autocrítica da crítica de Nietzsche: *i*) Sócrates tanto é responsável pela morte da tragédia entre os gregos, como o é pelo seu possível renascimento entre os modernos. *ii*) Por isso, a razão crítica kantiana não deixa de acreditar na razão teórica, por ainda situar o domínio da metafísica fora dos limites da razão (ie. no “nada transcendental”). *iii*) Desse modo, Kant radicaliza a negatividade lógica da metafísica socrático-platônica reverberando os preconceitos morais à experiência científica. *iv*) Tanto que a sua crítica da metafísica dogmática é interpretada como uma necessidade de preservar a negatividade moral, por meio da lógica no domínio do verdadeiro. *v*) De modo que a *décadence* fisiológica dos gregos, através da patologização da razão de Sócrates, permanece a mesma condição doentia do homem moderno. O que nos apresenta Nietzsche, em sua compreensibilidade reflexiva, é a autossupressão da negatividade lógico-moral da *décadence*, desde a crítica da linguagem representativa da razão teórica até à sua crítica da moral, por meio da crença no pensamento

filosófico-científico, que culmina na crença da verdade como um valor supremo para a vida, e portanto inquestionável.

Ao compreender isso, Nietzsche posiciona-se contra o moralismo escuso de Kant, que confessou precisar “suprimir o saber para dar lugar à fé”⁵⁹. O filósofo nos afirma que até à modernidade “todos os filósofos construíram sob a sedução da moral”, quando nos diz: “A fim de criar espaço para seu ‘reino moral’, ele [Kant] viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável um ‘Além’ lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura!” (M/A, Prólogo, 3, p. 12). Aí vemos o posicionamento crítico de Nietzsche voltar-se para o conceito da coisa em si apenas para pôr em relevo a moral que o arregimenta. Isso porque os artigos de fé kantianos (a crença em Deus, na imortalidade da alma e na liberdade transcendental) tornam-se fatores delimitantes do saber científico aceitável como verídico (ponto que Nietzsche endossa em seu plano juvenil) em função de uma metafísica dos costumes, para a regulação moral do âmbito prático da vida (ponto que sustenta a cisão metafísica da realidade em dois mundos, como epicentro da crítica nietzschiana da moral). Para Nietzsche, portanto, toda a crítica kantiana à razão teórica motra-se apenas como uma preparação para a edificação moral de sua razão prática.

É certo que com Kant o Ser não mais equivale-se à realidade metafísica, tal como interpretado pelo realismo essencialista. Mas aí se encontra a coisa em si como um conceito puro ahistórico e independente de qualquer condição terrena, ainda funcionando como fundamento, origem e causa da realidade fenomênica (LEBRUN, 2012, p. 53ss). Assim, Nietzsche leva-nos a pensar a coisa em si como um incondicionado que é condicionante do mundo sendo uma “hipótese fundamental errônea” (MA I/HH I, 1, 19). Pois se mostra um conceito autocontraditório logicamente com seus próprios resultados, visto que nada pode ser pensado a partir de fora do mundo humano, ou seja, fora das relações metafóricas da linguagem representativa como uma perspectiva por sobre todas as perspectivas⁶⁰. O que será

59 A passagem de Kant segue em *Crítica da razão pura*: “Tive pois de suprimir o *saber* [*Wissen aufheben*] para encontrar lugar para a *crença* [*Glauben*], e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmático” (KrV/CRP, B XXX, p. 27). As primeiras menções de Nietzsche acerca dessa passagem kantiana são feitas ainda na época de *O nascimento da tragédia*, cf. Frags. pós-t. 19 [34] e 19 [62] verão de 1872-começo de 1873, quando nos diz: “Superação do saber por *forças criadoras de mitos*. Kant memorável – saber e fé! Íntima afinidade entre os *filósofos* e os *fundadores de religiões!*”. Em *Além do bem e do mal*, compreende que a afirmação de Kant em “suprimir o saber para dar lugar à fé” é um embuste, o que seria preciso dizer que é a partir da fé que Kant alcança o seu saber, mas qual saber? – o saber metafísico, que se origina com a gênese dos opostos a partir do conceito não-contraditório e idêntico em si mesmo pela lei da causalidade.

60 Para apresentarmos a justificação desse posicionamento de Nietzsche, citamos o Frag. pós-t. 5 [11] verão de 1886-outono de 1887: “O intelecto não tem como criticar a si mesmo, justamente porque ele não pode ser comparado com intelectos constituídos de outro modo e porque sua capacidade de conhecimento só entraria

tributado em sua contemplação da vida como a perspectiva última à qual o homem pode interpretar e valorar para se pensar a si mesmo e o mundo, pois “seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível” (GD/CI, V, 5, p. 36).

Baseamo-nos nisso para compartilharmos do posicionamento de André Itaparica (2013), ao pontuar as objeções nietzschianas ao conceito de coisa em si com a referência da obra de Maudemarie Clark, *Nietzsche on truth and philosophy* (1990), que considera os três (3) principais questionamentos nietzschianos à coisa em si correspondentes aos três períodos de sua filosofia: 1) a primeira questão reflete a crítica tradicional, a partir da própria crítica kantiana referente à aplicação do entendimento do princípio de causalidade à transcendência, inferindo injustificadamente uma relação de causalidade entre fenômeno e coisa em si. 2) Já a segunda é a problemática coisa em si como pressuposto lógico do mundo, que antes precisaria ser justificada em sua distinção do fenômeno, o que torna dogmático o seu uso conceitual como uma postulação metafísica transcendentalmente isolada de qualquer perspectiva e fora de qualquer relação. 3) A terceira segue como resultado direto da anterior, mediante à impossibilidade lógica de se pensar significativamente uma “coisa” em si mesma, portanto, um conceito creditado como absoluto, universal, necessário e verdadeiro, mas que se afirma negando a sua própria autocontradição lógica, porque uma “não-coisa”, já que conscientemente é apenas uma ficção reguladora dos limites da razão teórica⁶¹.

Diante disso, André Itaparica vai considerar que “Nietzsche sem dúvida está levando ao extremo uma leitura de caráter kantiano, adotando assim uma versão inflada da noção negativa de númeno, como um conceito-limite” (2013, p. 316). Todavia, a originalidade

em cena diante da ‘verdadeira realidade efetiva’, ou seja, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos de um ser superior com ‘conhecimento absoluto’. Isso já pressuporia que *houvesse algo* para além de todos os tipos perspectivísticos de consideração e de apropriação sensível-espiritual, um ‘em si’”. Essa argumentação corrobora a passagem de *A gaia ciência*, que Nietzsche assume para si o caráter dissimulativo do intelecto para dizer da existência como essencialmente interpretativa, i.e., que a realidade do mundo é perspectivística: “Não podemos enxergar nada além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito)” (FW/GC, V, 374, p. 251).

61 Após essas considerações, vemos Nietzsche conceber a coisa em si kantiana em sua própria definição como uma ficção absurda, por rejeitar todas as interações relacionais que constituem a definição conceitual de qualquer “coisa”, que quando mascarado esse contrassenso pretende-se regulativa da moral. Por isso nos diz o filósofo, no Frag. póst. 38 [14] junho-julho de 1885: “A ‘coisa em si’ é uma ficção, inclusive uma ficção contraditória, ilícita”. Argumento que vemos complementar-se no Frag. póst. 10 [202] outono de 1887: “A ‘coisa em si’ é um contrassenso. Seu eu alijar por meio do pensamento todas as ‘propriedades’, todas as ‘atividades’ de uma coisa, então *não* resta, por fim, a coisa: como a coisidade é *acrescentada por nós ficticiamente*, por necessidades lógicas, ou seja, com a finalidade de designação, do entendimento, *não* — — (para a designação daquela pluralidade de rela<ções>, propriedades, atividades)”.

da crítica nietzschiana está na observação da negatividade lógico-moral das forças vitais pressuposta no conceito em si, cuja implicação é a cisão da filosofia kantiana da realidade em dois âmbitos distintos, limitando o conhecimento somente à experiência da realidade do mundo empírico ou fenomênico (pela ciência, pela intuição e entendimento), com a negação do acesso teórico ao mundo verdadeiro (pelo númeno, ou a coisa em si, como um Ser incondicionado). O intuito kantiano, desse modo, mostra-se na preservação do uso positivo de seus artigos de fé, no caso, o conceito de liberdade transcendental como a lei que condiciona e regula o agir moral no mundo prático⁶². A crítica de Nietzsche a Kant radicaliza-se nos pressupostos de sua filosofia moral, como uma reveberação da crítica da crença na razão de Sócrates e Platão em relação à negatividade lógico-moral derivada de sua *décadence* fisiológica. Mas assim estão apresentadas as palavras de André Itaparica:

O acento de Nietzsche recai sobre a possibilidade de uso prático desse conceito [coisa em si], o que permitiria o retorno a artigos de fé que teriam sido efetivamente abandonados se Kant tivesse estendido radicalmente sua concepção teórica de coisa em si e compreendesse que, no fundo, se trata de um conceito contraditório, servindo apenas como limite do que pode ser afirmado significativamente (*ibidem*, p. 319-20).

Com o fim prático da razão, parece que Kant postula teoricamente a negatividade de um “algo = X” apenas para evitar o profundo ceticismo dele ser considerado meramente como uma ficção vazia, ainda que do ponto de vista teórico o seja. A sua pretensão de dotá-lo de uma realidade objetiva, na impositividade de um imperativo categórico, tem a exigência subjetiva da universalidade da lei moral no homem. Conforme Gérard Lebrun: “Quando [Kant] nos convida a tomar ao pé da letra a palavra *Ding* em *Ding an sich selbst* (em lugar de considerá-la o equivalente de um vago *Etwas*), o que está em jogo é quase sempre claro: deve-se tornar possível o emprego da razão prática” (2012, p. 69). Isso nos corrobora quando afirmamos a crítica de Nietzsche visar a legitimação desse uso moral da razão teórica a partir da necessidade prática da vida autonegativa conservar-se no homem *décadent*. Nesse sentido, afirmamos que a crença na negatividade lógico-moral da razão continua a ser o dogma dos

62 Sobre o uso positivo de preceitos morais com base nos princípios lógicos, citamos o próprio Kant no Prólogo de sua *Crítica da razão prática*: “[...] afirma-se também definitivamente a liberdade transcendental, tomada naquela significação absoluta de que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, dela necessitava para salvar-se da antinomia em que cai novamente, quando quer julgar o *incondicionado* na sua própria série de relações causais. Este conceito do incondicionado, entretanto, só a razão conseguiu estabelecer de um modo problemático, impossível de ser concebido sem assegurar-lhe a sua realidade objetiva, mas apenas para não ser precipitada em profundo ceticismo e atacada na sua própria essência pela pretendida impossibilidade daquilo que, pelo menos como ponderável, tem ela que deixar prevalecer” (KpV/CRPr, Prólogo).

filósofos até à modernidade, de acordo com a valoração negativa da existência da vida, que segundo Nietzsche, “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)” (MA I/HH I, 16, p. 25).

3.3.3 *A circularidade da vontade de verdade: a significância do niilismo em relação à existência segundo o eterno retorno*

Que o homem e o mundo vieram a ser em sua existência, mas que a dogmática da razão (tanto a socrático-platônica quanto a kantiana) falseou-os com uma imagem da realidade fixa e imutável (seja pelo essencialismo ou transcendentalismo), é uma percepção que Nietzsche deve ao próprio espírito cético científico, pois este, ao requerer a dúvida e a desconfiança, “exige razões; os outros fé” (MA I/HH I, V, 225). Vemos não ser à toa que a primeira edição de *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (1878) tenha tido uma dedicatória a Voltaire⁶³, como “um dos maiores libertadores do espírito” [*einem der größten Befreier des Geistes*], por “uma homenagem pessoal” [*persönliche Huldigung*] aos cem anos de sua morte (30 de maio de 1878). Isso significa o reavivamento espiritual de Nietzsche referenciando o esclarecimento voltairiano contra os dogmas e convicções do obscurantismo sentimental da fé e da moral cristãs. E isso contra Kant que, segundo Nietzsche, colocou “o próprio conhecimento abaixo do sentimento e – nas palavras de Kant, que assim definiu sua própria tarefa – ‘abrir novamente caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites’” (M/A, III, 197, p. 141). Desse modo o filósofo vislumbra a ciência não propriamente em seus resultados, dado o falibilismo da substituição periódica de suas pequenas verdades. Mas em sua conduta metodicamente cética, com a qual se dá o “aumento de poder, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*”. Isso porque, para o filósofo, “*a ciência exercita a capacidade, não o saber*” (MA I/HH I, V, 256, p. 161).

63 Para ilustrarmos a admiração de Nietzsche por Voltaire, citamos por completo o Frag. póst. 11 [95] novembro de 1887-março de 1888: “A Voltaire, como é sabido, importunaram-lhe inclusive em seus últimos instantes: ‘Creres na divindade de Cristo?’, perguntou-lhe seu *curé*; e descontente com que lhe indicava Voltaire para deixar-lhe em paz, repetiu-lhe a pergunta. Então, sobrevivendo ao agonizante um último ataque de raiva: furibundo, rechaçou ao incompetente interrogador: ‘*Au nom du dieu!* – gritou-lhe na cara – *ne me parlez pas de cet-homme-là!*’ – últimas palavras imortais em que está resumido tudo, aquele em contra o qual havia lutado esse espírito sumamente valoroso. Voltaire julgava: ‘Não há nada de divino nesse judeu de Nazaré’: assim julgava o *gosto clássico* em sua pessoa. O gosto clássico e o gosto cristão instituem o conceito de ‘divino’ de uma maneira radicalmente diferente; e quem tem aquele primeiro gosto no corpo, não pode fazer outra coisa mais que sentir o cristianismo como *foeda ‘superstitio’*, e sentir o ideal cristão como uma caricatura e uma degeneração do divino”.

Nietzsche quer incorporar em si mesmo esse *pathos* científico, inquiridor e cético, devido à “virtude da *cautelosa abstenção*, o sábio comedimento que é mais conhecido no âmbito da vida prática que no da vida teórica” (*ibidem*, IX, 631, p. 267). Por isto prefere as ciências empíricas, porque descrevem a realidade do mundo e a vida sem a pretensão de explicá-la: “A partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo os autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente” (EH, HH, 3, p. 71). No Frag. póst. 10 [6] verão de 1875 Nietzsche já as descrevia uma a uma, pois é a paixão do conhecimento que o move unificando riso e alegria à suspeita e retidão, ao ponto de nomear-se como “os sem-pátria”, que são “avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade” (FW/GC, V, 377, p. 252). Assim o filósofo percebe que não mais é a verdade propriamente dita, mas a busca pela verdade o que realmente motiva o homem na modernidade, justo porque “o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades [*Bedürfnisse*]” (FW/GC, III, 110, p. 129). Por isso, o que lhe importa assimilar é aquele *pathos* científico pela “consciência do método” na interpretação da realidade do homem e do mundo a partir de uma única causalidade lógica levada ao limite pela teoria das forças da vontade de poder, para com isso empreender a sua própria busca pelo conhecimento verdadeiro da vida. Assim vai nos dizer em *O anticristo*:

Todos os pressupostos para uma cultura douta [*gelehrten Kultur*], todos os *métodos* científicos [*wissenschaftlichen Methoden*] já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem – esse pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência [*diese Voraussetzung zur Tradition der Kultur, zur Einheit der Wissenschaft*]; a ciência natural, em aliança com a matemática e a mecânica, estava muito bem encaminhada – o *sentido dos fatos* [*der Tatsachen-Sinn*], o último e mais valioso de todos os sentidos [*der letzte und wertvollste aller Sinne*], tinha suas escolas, sua tradição já de séculos (A, 59, p. 74).

Nietzsche interpreta, então, as forças vitais atuantes nas necessidades fisiopsicológicas do *Selbst* pela regulação axiológica do conceito de “verdade”, para agir contra a confiança na razão com uma apaixonada suspeita desmoralizante: “Os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*” (M/A, Prólogo, 4, p. 13). De modo que em *A gaia ciência*, particularmente o Livro V, o filósofo tece com veemência uma crítica à negatividade lógico-

moral da moderna ciência considerada positivista, porque acredita haver uma verdade inerente à realidade, à qual o mundo é experimental e passível de explicações e deduções racionais. Visto que os “sistemas positivistas” sustentam as mesmas categorias formais do pensamento sobre o mundo com o qual é idealizado uma realidade metafísica (por ex. número, espaço, tempo, causalidade), Nietzsche assevera que nem a filosofia nem a ciência tratam da “verdade” criticamente como um autêntico problema vital. E ainda que tenha sido feito, foi apenas uma tentativa em vão, pois tal problema não se resolve no terreno epistemológico de uma crítica da razão teórica contra a razão teórica.

A real crítica da “verdade” é somente possível com a subterrânea crítica à razão prática pela negatividade moral das forças reativas agindo por trás do formalismo dos princípios lógicos da linguagem representativa; como nos diz o filósofo: “Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores” (FW/GC, V, 345, p. 211)⁶⁴. É em vista dessa ignorância moral que o filósofo afirma: “A nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*” (*ibidem*, 344, p. 210). A ciência deve ser esclarecida em suas interpretações, cuja razão prática Nietzsche concede à verdadeira ciência como “fisiologia” (Frag. póst. 25 [1] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889). Pois já que a ciência moderna é legitimada dentro dos limites teóricos da razão, o seu conhecimento pressupõe a crença moral de uma “explicação” realista dos fenômenos que descreve o funcionamento do mundo, plica por plica, a partir do antropomorfismo dos princípios lógicos às leis da natureza. Porém, tal conhecimento não passa de uma “descrição” ficcionalista dos acontecimentos através de uma interpretação causal dos fatos e a partir do conceito em si que simplifica e ajusta, ou seja, falsifica um mundo complexo e plural em suas relações dinâmicas. De maneira que, segundo Nietzsche, é “justamente a melhor ciência [que] procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado” (GB/BM, II, 24, p. 29).

Diante desse mundo simplificado moralmente por conceitos, ie., falsificado negativamente para fins de sobrevivência e conservação da vida gregária, temos que a razão

64 Percebemos que Nietzsche endossa a sua crítica da metafísica para levar ao limite a sua crítica ao dogmatismo da filosofia e da ciência, conforme expressa o Frag. póst. 14 [103] primavera de 1888: “Vejo com assombro que a ciência se resigna hoje a estar destinada ao mundo aparente: um mundo verdadeiro – seja este como queira, o certo é que não temos nenhum órgão para o seu conhecimento. Aqui será lícito já perguntar: Com que órgão do conhecimento se tem planejado esta contraposição? [...] O ‘em si’ é inclusive uma concepção contraditória: uma ‘contradição em si’ é um absurdo: temos o conceito de ‘ser’, de ‘coisa’, sempre e somente como um conceito de relação. [...] Nosso mundo empírico estaria condicionado inclusive em seus limites do conhecimento pelos instintos de autoconservação: teríamos por verdadeiro, por bom, por valioso, o que serve à conservação da espécie”.

prática de Nietzsche compõem a filosofia, a ciência e a religião na tríade lógica da moral da *décadence* fisiológica. A crítica nietzschiana da moral depara-se com o rebento mais espiritual de todo esse idealismo europeu, que progride historicamente desde Sócrates e Platão, passando por Kant e Schopenhauer até à moderna ciência positivista. E encontra, nos subterrâneos psicológicos da necessidade metafísica, a necessidade fisiológica da vida *décadent* em conservar-se por meio da crença no ideal de verdade. A busca do verdadeiro, desse modo, abre-se para a eternidade justamente porque a “verdade” nunca foi questionada verdadeiramente, quanto menos tomada positivamente por uma ficção conceitual reguladora das condições de existência das forças vitais do *Selbst*. Essa crença no valor supremo de uma verdade universal e absoluta é traduzida no que Nietzsche chama de ideal ascético, que comunga por toda a história da cultura ocidental a negatividade lógico-moral que a tornou o mais poderoso meio de conservação da *décadence* fisiológica da humanidade em sua condição doentia.

O ideal de verdade, então, tem sua expressão de domínio nas necessidades metafísicas do homem, que passam a ser denominadas por Nietzsche, a partir da teoria das forças da vontade de poder, por uma vital “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*], o que vai significar: “A *fê* no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a *fê* em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)” (GM, III, 24, p. 131). Nietzsche traduz, no ideal ascético, a crença no conceito puro considerado em si como uma verdade absoluta e universal, que é estimada com o valor supremo de um bem intocável e incondicional para uma vida que se afirma pela autonegação. A partir do ideal ascético, todas as demais coisas são valoradas ou desvaloradas por relação de causalidade em benefício dessa vida virtuosa e feliz. De modo que, em *Além do bem e do mal*, esse problema da vontade de verdade é posto como um problema que ninguém jamais se questionou acerca da vida que vive através dela no homem pela negatividade dos juízos de valor morais, atuante por trás dos juízos de valor lógicos do pensamento metafísico e dogmático da filosofia e da ciência.

Revela-se ao filósofo, com o ideal de verdade, “a crença nas oposições de valores” como um típico preconceito moral cuja origem inconsciente no homem reside no esquecimento da tradicional matriz Positivo-Negativo. Nessa crença na verdade ideal, a negatividade lógico-moral potencializa as forças reativas da vida *décadent* fisiologicamente quando consolida a vontade de verdade na pessoa do filósofo, do cientista e do religioso. Segundo Nietzsche, “é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’,

alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’” (GB/BM, I, 2, p. 10). Um saber promovido para a interpretação e a justificação morais da existência, que não só domestica culturalmente as forças vitais das necessidades fisiopsicológicas do *Selbst* da humanidade, nivelando espiritualmente o homem gregário em sua consciência moral, como também instituem historicamente o ideal de verdade como único e legítimo promotor da vida humana, pela escravização de sua “vontade” na intencionalidade do livre-arbítrio. De acordo com isso, a vontade de verdade é a expressão vital que consoma as forças reativas humanidade junto ao ideal ascético, por meio do qual é mascarado o niilismo com a negação lógico-conceitual do vir a ser da existência, que é a verdadeira “verdade” da realidade empírica do mundo sensível, para a configuração cultural das condições existenciais da vida *décadent* pela mentira moral da realidade metafísica de um mundo ideal e uma vida supraterrena.

Atestamos o problema do supremo valor da verdade com o ideal ascético desde a crítica dos princípios lógicos da linguagem até à crítica moral da metafísica. Sumariamos isso da seguinte maneira: *i)* Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, surge o uso instrumental da verdade pelo impulso moral para o bem-estar social da grege com a segregação do danoso e prejudicial. *ii)* Em *Humano, demasiado humano I*, a crença na verdade é interpretada em decorrência dos erros da razão, cuja confiança desloca a negatividade lógico-moral do conceito em si (do Ser, da coisa em si ou da Vontade) para a crença em uma origem miraculosa do mundo como razão suficiente. *iii)* Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche radicaliza essa crítica da negatividade lógico-moral para a vida que dela usufrui, pois é a fé na inferência dos princípios de não-contradição e identidade que valoriza o conceito em si, por uma relação de causalidade das “coisas de mais alto valor”, como origem incondicional mas condicionante das “coisas mais vis” do mundo da vida. *iv)* E em *Crepúsculo dos ídolos*, a crítica nietzschiana estende-se dessa inconsciência da negatividade moral dos princípios lógicos da linguagem representativa da razão teórica para o desconhecimento da projeção antropomófica do Eu para o Ser, que põe nas coisas reais a sua imagem com a instituição do livre-arbítrio inerente ao conceito de Eu como causa de sua ação. O interessante da crítica nietzschiana não é saber se o conceito em si está certo ou errado, mas saber que por detrás dos juízos de valor lógicos da linguagem representativa há juízos de valor morais que se fazem necessários para que a vida humana viva, como uma exigência condicional de sua própria existência.

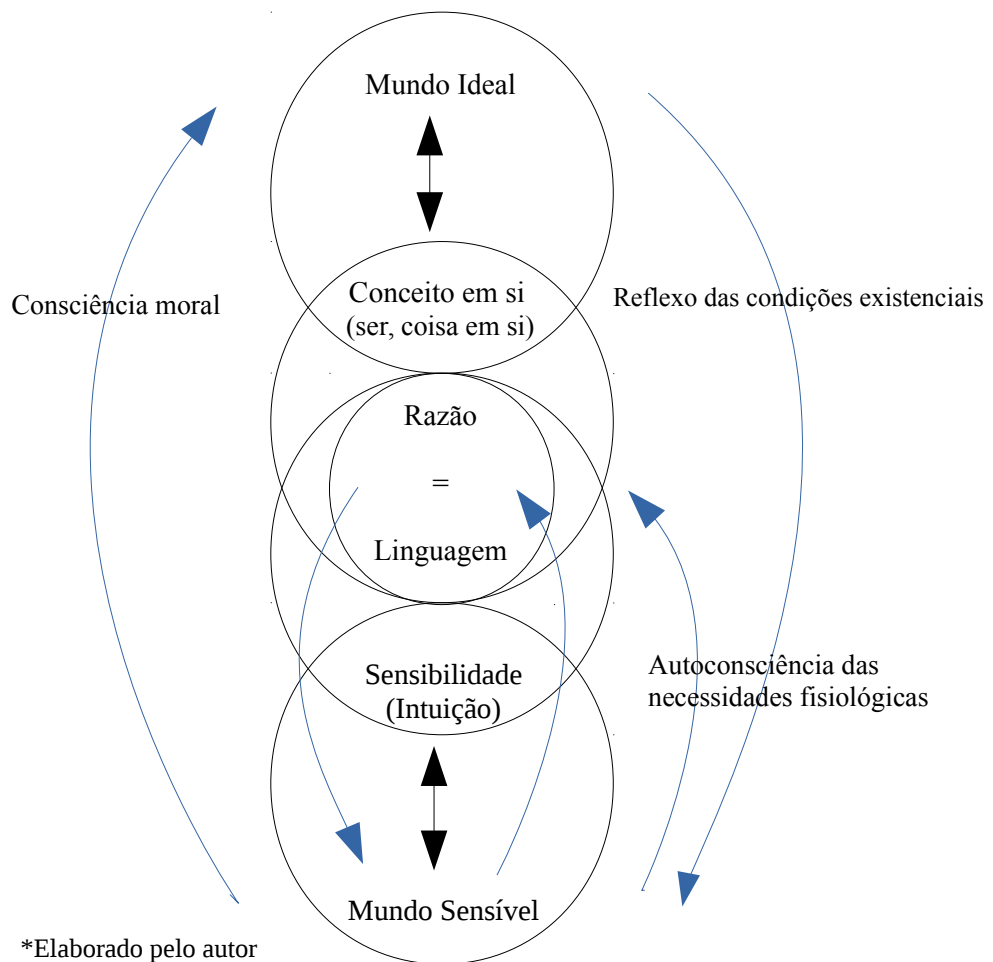
Em consonância à essa crítica lógica da metafísica, o filósofo elabora uma crítica da moral fundamentada na *décadence* fisiológica das necessidades vitais do tipo de homem que vingou até à modernidade, por não suportar o sofrimento de saber sobre a verdadeira “verdade” de sua existência. É então que a sua vontade de verdade é vista como uma vontade de declínio, como expressão de uma vida que para viver necessita acreditar no ficcionalismo conceitual da linguagem, e com isso venerar com o valor de verdade a ilusão metafísica do conceito em si. Visto que “onde falta vontade de poder, há declínio” (A, 6, p. 12), essa vontade de verdade só pode ser a vontade de uma vida *décadent* que se resigna afetivamente junto à negatividade lógico-moral da compreensibilidade moderna. O seu ideal de verdade é a mentira ideal da vida *décadent* que vive o homem moderno, cuja desejabilidade a toma para si como um “artifício para a *preservação* da vida” (GM, III, 13, p. 101).

É a partir da positividade das forças vitais ativas da vontade de poder que o filósofo suprime a negatividade lógico-moral da linguagem representativa de sua compreensibilidade moderna, para revelar logicidade do niilismo como a verdadeira “verdade” da existência, que é mascarada moralmente pelo ficcionalismo conceitual do Ser: “Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente*” (GD/CI, III, 2, p. 26). Do mesmo modo nos mostra sobre o conceito de causa ou livre-arbítrio, que pelos princípios lógicos da linguagem representativa duplica a ação no conceito em si: “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, p. 33). E depois disso, o que dizer do próprio Eu senão que também “tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer” (GD/CI, VI, 3, p. 41).

Com a autossupressão moral da lógica da compreensibilidade moderna, a autossuperação lógica do ideal de verdade possibilita a Nietzsche a compreensão da realidade efetiva nas contradições das próprias condições existenciais de sua vida. Esse movimento pode ser considerado paradoxal, já que “a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda” (GT/NT, 15, p. 95). Porém, o que se nos mostra é a positividade lógica das forças voltar-se contra a negatividade moral de seus próprios princípios de efetivação, com o tensionamento que rompe a identidade abstrata do conceito em si que estipula uma verdade ideal para a humanidade, junto à consciência da autocontradição lógica de sua definição como reflexo da autoconsciência da vontade de verdade da vida *décadent* em suas condições existenciais. A Figura 6, a seguir, demonstra-nos como o filósofo elabora essa

circularidade positiva de sua compreensibilidade reflexiva como uma lógica metodológica, pela autossupressão moral da lógica da linguagem representativa com a autossuperação lógica do ideal do conceito em si, para a consciência de suas condições existenciais como autoconsciência das necessidades fisiológicas do *Selbst*:

Figura 6. A lógica metodológica da compreensibilidade reflexiva de Nietzsche: a autossupressão moral da lógica da linguagem representativa com a autossuperação lógica do ideal do conceito em si



O filósofo desvaloriza o valor negativo dos valores valorados pelas forças reativas, com o desencatamento dos princípios lógicos da linguagem representativa, por resistir à circularidade lógica que promove o desmascaramento moral que obnubila à consciência a autocontradição original do conceito em si. Com isso, é conduzida a inversão do valor

negativo dos valores morais da consciência gregária inerente à compreensibilidade moderna, com o direcionamento da positividade das forças vitais de sua vontade de verdade contra si mesma, com a elevação espiritual da “verdade” à autoconsciência de seu ficcionalismo conceitual com a regulação da efetivação das próprias forças vitais em potencialização. Para Nietzsche, é só “nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral” (GM, III, 27, p. 138). A consciência dessa circularidade lógica da positividade das forças vitais ativas mostra-nos que a verdadeira “verdade” é a inverdade de toda verdade. Veraz consigo mesmo ao compreender metodologicamente a lógica dessa reflexibilidade, Nietzsche não perece na negatividade moral da autorrefutação recursiva da lógica ontológica (seja ela a dialética ou a analítica), nem na contradição performativa da lógica transcendental. Por resistir ao tensionamento das autocontradições de seus antagonismos, vai afirmar o enfrentamento do niilismo como a fatalidade existencial do homem que toma consciência da inevitabilidade teórica da racionalidade da capacidade dissimulativa do intelecto em seu próprio pensar. O que lhe importa destacar, portanto, é a autoconsciência da compreensibilidade reflexiva de seu discurso filosófico.

Entretanto, a afirmação que nega a negatividade lógico-moral do ideal de verdade arrebatamos à tradicional *consequencia mirabilis*, que conclui que a “verdade” continua a ser irrefutavelmente verdadeira, porque é verdade que a “verdade” da verdade é sua inverdade, de modo que a afirmação da inverdade da “verdade” já é logicamente ela mesma uma verdade absoluta e universal. Pela recursividade dessa autorreferência da linguagem representativa, a consequência prática da autoconsciência dos princípios lógicos da razão teórica recai novamente no plano ontológico-metafísico do conceito em si, o que provavelmente impulsiona a decisão tendenciosa de Nietzsche como um filósofo metafísico e dogmático. Mas o que vemos é Nietzsche agir positivamente contra a negatividade lógica da linguagem representativa do ideal do conceito em si, com o vislumbramento de sua autocontradição lógica mascarada pela negatividade moral, a serviço da proteção e conservação do tipo homem *décadent* diante do desespero niilista. Esse homem, que em suas forças reativas louva o Negativo pela dupla negação dialética, tem o valor de seus valores morais na negação do niilismo como fundamento lógico da realidade de suas condições existenciais, pela inconsciência da “verdade” como uma ficção conceitual reguladora de suas necessidades fisiopsicológicas. Por isso Nietzsche não se interessa em criticar a representação do conceito em si, assim como também não é radical a crítica kantiana da razão teórica. Pois se lhe mostra imprescindível a originalidade do alcance da crítica dos juízos de valor morais que sustentam

e perfazem normativamente os juízos de valor lógicos, haja visto que os princípios lógicos são componentes indissociáveis do intelecto e a linguagem é inseparável do pensamento racional, ambos como atributos inerentes ao homem enquanto vivente.

Assim constamos ser verdadeira a afirmação da negação do ideal de verdade, pela positividade axio-lógica que se determina metodologicamente contra a moralização do conceito ficcional de “verdade”, junto à qual a vontade de verdade nietzschiana visa superar o uso negativo da racionalidade teórica por uma crítica da negatividade moral das forças vitais, que permeia o trato da lógica que se historicizou pela patologização da razão socrática, que se fez atuante enquanto “o poder do negativo dialético como sintoma da *décadence*” (EH, Por que sou tão sábio?, 1). Então, a crítica de Nietzsche da moral visa o ideal de verdade que foi consagrado negativamente e estimado como o supremo valor da humanidade. De modo que, com a positividade axio-lógica das forças vitais em efetivação, ante à negatividade lógico-moral da compreensibilidade moderna, o filósofo valora afirmativamente o eterno retorno do niilismo como o hóspede indesejável que foi evitado por toda a história cultural do Ocidente até ao homem moderno. E demarca a sua presença inefável na origem lógica da linguagem representativa, cuja crença oriunda do esquecimento de sua origem que se torna inconsciente faz o filósofo chamar a linguagem de “metafísica do povo” (cf. FW/GC, V, 354), bem como nos diz: “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livemos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (GD/CI, III, 5, p. 28).

Sabemos, com isso, que o supremo valor moral atribuído à verdade, em sua equivalência com o conceito em si, está em função da regulação axiológica das condições *décadents* da vida humana que foge das últimas consequências dessa autossupressão moral da lógica, permanecendo inconsciente de si mesma na crença das representações conceituais de sua compreensibilidade gregária. Devido a isso, o ideal ascético muda historicamente a expressão de sua máscara moral sem eliminar a negatividade lógica oriunda das forças reativas da *décadence* fisiológica⁶⁵. O “sem-sentido” [*Insinn*], ou o “absurdo” [*Abgrund*] da ausência de um sentido último à consciência moral, é o niilismo sentido como *horror vacui* da existência, interpretado como fonte da máxima dor e sofrimento existenciais. Por isso vai nos falar Nietzsche que “a falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se

65 Aqui vemos ressoar, a partir dos desdobramentos conceituais das obras publicadas, alguns dos aforismos póstumos que Nietzsche dedicou ao tratamento do niilismo, os quais apresentamos com o intuito de marcarmos o coerente desenvolvimento progressivo de sua filosofia em seus possíveis desdobramentos conceituais. Citaremos nas notas seguintes deste primeiro Capítulo as respectivas observações textuais em sua afinidade com as observações póstumas. A começar pelo exemplo do Frag. póst. 10 [42] outono de 1887: “O niilismo incompleto, suas formas: vivemos no meio dele: *As tentativas de escapar do niilismo sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo*”.

estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido: qualquer sentido é melhor que nenhum” (GM, III, 28, p. 139). Desse modo o ideal ascético domesticou a humanidade em conformidade com o sentido moral do conjunto de fins, bens e valores do complexo semântico-axiológico cristão, através do qual e com o qual se desenrolou o processo civilizatório ocidental como uma história da metafísica, ou mais consequentemente como “história do niilismo europeu”. Portanto, temos que o mascaramento moral do niilismo é o fulcro axiológico do homem que põe em marcha a lógica da *décadence*⁶⁶.

Assim, reconduz o filósofo a oposição entre “o mundo verdadeiro e o aparente” às relações de valor relativas às condições existenciais da vida *décadent* do homem moderno⁶⁷. A sua crítica da moral executa o trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais da compreensibilidade moderna, e traz à tona o niilismo escuso no conceito em si para afirmá-lo como um nada significante do vir a ser da existência, que antes de ser ausência de sentido comporta uma plenitude de sentidos possíveis. Com isso se realiza a transvaloração de todos os valores morais, com a qual Nietzsche concebe positivamente um tipo de homem de vontade forte, porque em sua autodeterminação suporta afirmar conscientemente o niilismo completo, no exemplo de como o fizeram paradigmaticamente os gregos trágicos que o simbolizaram com a arte trágica à superação do pessimismo. Com a desmoralização lógica do niilismo, que passa a ser visto conceitualmente como a “verdade” da existência, a consequente retomada de Dioniso por Nietzsche faz Zarathustra conceber antropologicamente o além-do-homem para torná-lo medida do grau de força vital pela sensibilidade à dor e ao sofrimento em relação ao tipo de homem moderno. O além-do-homem situa a grandeza humana na assimilação fisiopsicológica do niilismo, por constituir a imagem do homem autoconsciente de suas forças ativas. A sua superioridade espiritual está em viver por si mesmo a realidade tal como ela é em suas contradições irresolutas, pela afirmação da mentira do ficcionalismo conceitual e da falseabilidade do mundo que o possibilitam configurar esteticamente as suas próprias condições existenciais, por uma modelação cultural que visa à potencialização das forças vitais de seu *Selbst*.

66 Cf. Frag. póst. 14 [86] primavera de 1888: “O niilismo não é nenhuma causa, mas somente a lógica da *décadence*”.

67 Cf. Frag. póst. 9 [38] outono de 1887: “O mundo *verdadeiro* e o *aparente*” – essa oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*. Projetamos as *nossas* condições de conservação como *predicados do ser* em geral. Que, para prosperar, tenhamos que ter crenças estáveis, disso fizemos o fato de que o mundo ‘verdadeiro’ não é nenhum mundo mutável e submetido ao devir, mas, antes, um mundo *que é*”.

Em suma, para conduzir a humanidade moderna a esse saber sobre-humano de uma vida autoconsciente pela autodeterminação de uma vontade forte e livre, Nietzsche depende das forças vitais do tipo de *Selbst* do homem que é seu leitor, cuja desejabilidade de um ideal deve conceituá-lo pela consciência da flexibilidade de suas necessidades fisiológicas. Assim nos fala Nietzsche: “A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força” (FW/GC, V, 347, p. 214). Tal como se daria com a transmutação de Sócrates musicante, a autossuperação positiva da negatividade lógico-moral da razão teórica, através da autoconsciência da vontade de verdade, processa-se em benefício da razão prática, à qual a inversão do valor negativo dos valores morais proporciona uma interpretação lógica de justificação estética da existência, para a criação de uma outra forma de vida humana. Daí se segue a positividade axio-lógica da flexibilidade nietzschiana conceber a realidade do mundo como totalmente ficcional⁶⁸, para a valoração positiva do vir a ser da existência que afirma extemporaneamente a tragicidade do niilismo segundo o exemplo da superioridade do helenismo face à modernidade: “Platão contra Homero: eis o verdadeiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*” (GM, III, 25, p. 132).

À medida que o valor negativo dos valores morais é invertido, Nietzsche impõe a positividade axiológica de suas forças vitais ativas através da conceituação da vontade de poder como “caráter inteligível” do vir a ser existencial do mundo, com a afirmação da realidade do niilismo para o destino humano. Essa sua compreensibilidade reflexiva faz de sua filosofia trágica porque, ao valorar positivamente o niilismo, vai compreender a indeterminação prévia da fisiopsicologia do homem como uma oportunidade de determiná-lo culturalmente, pela configuração de suas condições existenciais de acordo com a autodeterminação de sua vontade livre da moral, segundo a capacidade modeladora das forças vitais ativas do *Selbst*. É quando Dioniso incorpora os valores clássicos da tradição do pensamento moderno para tornar-se o significante da vontade de poder, que o niilismo completa-se em sua circularidade lógica por meio de sua afirmação determinada do Negativo, como uma passividade relativa à reatividade da *décadence* fisiológica para a sobrevivência e conservação do tipo homem de vontade fraca, que na dupla negação de sua

68 Cf. Frag. póst. 11 [9] novembro de 1887-março de 1888: “A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – nós mediamos o valor do mundo em categorias que diziam respeito a um mundo puramente fictício”.

compreensibilidade moderna prolonga *ad infinitum* o confronto direto com o niilismo⁶⁹. Ao passo que a consideração agônica da interrelação das forças vitais em efetivação fortalece o *Selbst*, com a afirmação da realidade efetiva da existência com o niilismo por um caráter perspectivista de infinitas interpretações do mundo (FW/GC, V, 374), junto ao qual o manejo experimental de seus respectivos valores, no cultivo das forças vitais do *Selbst*, corresponde ao tipo homem de vontade forte sob o contraideal de além-do-homem.

Assim pode Nietzsche afirmar a tragicidade do vir a ser da existência como um niilismo ativo, porque considerado positivamente. A vontade de verdade do homem passa a ser medida de acordo com a vontade de poder da força motriz de seu *Selbst*⁷⁰, que dispõe do valor de verdade para um conhecimento orientado para a regulação das condições existenciais das próprias forças vitais ao incremento de seu poder. Isso nos deixa entrever que o filósofo possui conscientemente uma “verdade”: “Que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (FW/GC, V, 344, p. 210). Com essa sua “verdade”, é trazido à tona o primado da razão prática pela nomeação do niilismo como uma condição perspectivística do mundo, que encerra infinitos sentidos para experimentalismo axiológico da “verdade” segundo o princípio de seleção e cultivo das forças vitais proporcionado pelo conceito do eterno retorno. O critério interpretativo da “verdade” deixa para trás o utilitarismo moral de sua idealidade ascética, que domestica o *Selbst* do homem, para tornar-se conscientemente o principal meio de intensificação de poder das forças vitais ativas. Por isso nos afirma Nietzsche: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (GB/BM, I, 4, p. 11). Pois “se a forma é fluida, o ‘sentido’ [*Sinn*] é mais ainda” (GM, II, 12, p. 61).

Então o filósofo concebe a “verdade” da realidade efetiva do vir a ser da existência sob o perspectivismo semântico, enquanto um manejo experimental de medidas de valor, com a tarefa de cultivar fisiopsicologicamente as forças ativas do *Selbst* do homem

69 Em relação ao que chamamos no texto de “niilismo negativo” e “niilismo positivo”, a fim de tentarmos assegurar uma concisão semântico-axiológica sem prejuízo à linguagem nietzschiana sobre o niilismo, segue o Frag. póst. 9 [35] (27) outono de 1887: “[...] É ambíguo: A) Niilismo como signo de *poder incrementado do espírito*: como niilismo ativo. [...] B) Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito*: o niilismo passivo”.

70 Cf. Frag. póst. 9 [36] outono de 1887: “A vontade de verdade como vontade de poder”, assim como o Frag. póst. 15 [44] primavera de 1888: “A mentira como suplemento de poder – um novo conceito de ‘verdade’”.

como criação cultural de uma forma de existência espiritualmente superior. A grandeza desse tipo de homem superior, em relação ao homem moderno, tem o seu contraideal antropológico com o além-do-homem, que faz Zaratustra dar início ao nascimento de uma nova era trágica. O seu valorar positivo da existência invectiva a oportunidade de intensificação do poder das forças vitais do *Selbst* da humanidade, para a autossuperação espiritual do caráter doentio herdado culturalmente pelo homem moderno por meio dos valores morais presentes na “história do niilismo europeu”⁷¹. É com base no perspectivismo semântico e no experimentalismo axiológico, pensado em função do cultivo consciente desse tipo de homem superior, que Nietzsche concebe a visão trágica da existência como uma questão de autoconsciência à realização de sua tarefa filosófica, ao ponto de nos afirmar sobre si: “Tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (EH, NT, 3, p. 61).

Por fim, concluímos que o manuseio destrutivo do martelo de Nietzsche executa a autossupressão moral da negatividade lógica da razão teórica, que elabora conceitualmente um esquema dicotômico eficaz (verdadeiro-falso, bem-mal, Ser-Não-ser, etc.) que serve de proteção e conservação do tipo *décadent* de homem⁷². Assim a *décadence*, por ser uma expressão fraca da fisiologia das forças vitais, tem a sua vontade de verdade desmascarada, cuja revelação é a “vontade de nada” [*Willen zum Nichts*] de uma vida que se afirma pela autonegação de si mesma por meio do ideal ascético. De modo que acreditar e fazer acreditar na verdade por um supremo valor de bem em si mostra-se-nos apenas o artifício eficaz da *décadence* fisiológica da vida autonegativa que impede o homem de enfrentar a si mesmo em sua autocontradição existencial. Esse é o cume da compreensibilidade reflexiva de Nietzsche em relação à consciência que tem do problema do valor da existência. Com isso, a autossupressão moral da lógica da razão teórica conduz o seu bom leitor à autossuperação lógica do autodomínio moral de sua razão prática, ao ponto de ser cultivado o seu *Selbst* pelo discurso do filósofo que vislumbra sua obra análoga à dos legisladores, cuja grande tarefa é a inevitabilidade de se criar culturalmente uma nova tábua de valores por meio da significação

71 Cf. Frag. póst. 14 [65] primavera de 1888: “O que se herda não é a doença, mas sim o *caráter doentio*: a fala de força na resistência contra o perigo de imigrações nocivas etc., a força de resistência alquebrada – *expresso moralmente*: resignação e humildade diante do inimigo”.

72 Vemos no Frag. póst. 9 [62] outono de 1887, como Nietzsche associa a moral à lógica, pela negação das autocontradições que mascaram o niilismo, no interior de um esquema dicotômico de interpretação e justificação da existência, do mundo e do homem, que, por sua vez, negam o problemático vir a ser da existência: “A negação do mundo e a niilização lógica decorrem do fato de precisarmos contrapor ser a não-ser e de que o conceito ‘devir’ seja negado’ (*algo devém*)”. Cf. Frag. póst.14 [153] primavera de 1888.

positiva do niilismo como instância existencial modeladora das necessidades fisiopsicológicas da humanidade:

Aquele novo partido da vida, que toma em mãos a maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários, tornará novamente possível aquela vida *em demasia* sobre a Terra, da qual a condição dionisíaca novamente surgirá (*ibidem*, 4, p. 62).

4 A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: A POSITIVIDADE AXIOLÓGICA DAS FORÇAS VITAIS NA LÓGICA DO FAZER MORAL

“Não subestimemos isto: *nós mesmos*, nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’”. (NIETZSCHE *O anticristo: maldição ao cristianismo*)

Iremos investigar, neste Capítulo, o sentido prático-existencial da transvaloração de todos os valores por meio do problema antropológico na conceituação do espírito livre, cuja significação está vinculada ao processo de autossuperação espiritual do homem moderno. O trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais apresenta-se como um exercício de reflexão autocrítica do homem sobre si mesmo em sua compreensibilidade, com a autossupressão moral de sua consciência gregária, por um processo de autoconscientização do *Selbst* em suas forças vitais, na personalização de sua individualidade pelo cultivo de um tipo superior de homem. É a prática filosófica da sabedoria de Nietzsche que o faz afirmar em suas obras não só o seu destino fruto do *pathos* afirmativo de seu *Selbst*, como também a tarefa de sua filosofia é afirmada como o destino da humanidade.

4.1 O movimento e o contramovimento do fazer moral: a domesticação e o cultivo do *Selbst*

A obra *O anticristo: maldição contra o cristianismo* traz em seu texto a consumação do projeto filosófico de transvaloração de todos os valores devido à completude da autossupressão moral do cristianismo, pela desvalorização do valor supremo de seu Deus que cinde metafisicamente o mundo com a representação de uma realidade verdadeira por uma vida supraterrânea e outra não-verdadeira referente à vida real. A escrita de seu discurso precede à da obra *Ecce homo*, na qual Nietzsche apresenta a si mesmo como um homem que valora conscientemente a única realidade efetiva que é relativa às suas condições existenciais, porque se tornou o filósofo que nos escreve através do processo de espiritualização de seu *Selbst*. Vemos nisso a circunstância que o possibilita afirmar *Ecce homo* “o prólogo da transvaloração de todos os valores”, como uma obra cujo discurso está indicado para ser lido

anteriormente ao de *O anticristo*, já que tem por efeito prospectivo a personalização do *Selbst* filosófico de Nietzsche, que é compreendido retroativamente como força motriz causa da realização da transvaloração de todos os valores. O subtítulo de *O anticristo* (*Fluch das Christentum*) demonstra-nos o ponto último da autoconsciência de Nietzsche que, ao substituir na titulação anterior o subtítulo *Versuch einer Kritik des Christenthums* (Fragmento póstumo 19 [8] setembro de 1888), deve considerar o destino de sua tarefa filosófica para consigo mesmo como prerequisite que prepara a realização do destino da humanidade. Após cultivar as próprias forças vitais, o filósofo eleva-se ainda mais ao pensar o grande cultivo do *Selbst* da humanidade, com a criação de um tipo superior de homem futuro sob a insígnia antropológica do além-do-homem.

Diferente de R. J. Hollingdale, que considera “abandonada” a transvaloração de todos os valores por não mais significar um avanço em relação à filosofia de Zaratustra (2015, p. 252), vemos Nietzsche avançar metodologicamente em seu discurso filosófico até às últimas possibilidades semânticas e consequências lógicas. De antemão, *O anticristo* exige a distinção de seu bom leitor pela boa compreensão da compreensibilidade reflexiva pressuposta em seu discurso, a partir dos conceitos discutidos nas doutrinas e ensinamentos de Zaratustra, cuja narrativa autogenealógica de *Ecce homo* traz o resultado vivo de seu itinerário prático. Mas salienta Nietzsche que para compreender as palavras de Zaratustra antes se faz necessário tê-las “vivido” [*erlebt*] (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1). Por isso no Prólogo de *O anticristo* o filósofo descreve as características de suas vivências após nos reafirmar: “As condições para que alguém me entenda, e me entenda *por necessidade* [*mit Nothwendigkeit*], eu as conheço bem” (A, Prólogo, p. 9). Essa boa compreensão, à qual o leitor determina-se na libertação moral do cristianismo, situa-o na exigência de um mesmo nível de autoconsciência no reconhecimento de que fala Nietzsche no começo de seu primeiro aforismo: “Olhemo-nos nos olhos. Nós somos hiperbóreos – sabemos muito bem como vivemos à parte” (*ibidem*, 1, p. 10; ver Nota 29, Cap. 1). Na compreensão do contramovimento que legitima o seu discurso está o despertar e a consumação do *Selbst*, que condiciona o seu leitor no caminho de sua sabedoria com a transfiguração de sua vida pelo modelo-vivo de filósofo enquanto gênio e carne da transvaloração de todos os valores.

Assim o aforismo 2 da referida obra visa apresentar o valor positivo dos valores morais estimados pelas doutrinas e ensinamentos apresentadas no discurso de Zaratustra, que confere à sabedoria nietzschiana da vida a concepção da vontade de poder como instância de interpretação e valoração dos valores que revestem a realidade efetiva das condições

existenciais da vida humana. De acordo com a vontade de poder, bom é “tudo aquilo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”, e mau é “tudo o que vem da fraqueza”, ao passo que a felicidade é interpretada pelo “sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada”. Através dessa tábua moral, Nietzsche discursa o contramovimento de suas obras com a potencialização das forças vitais do *Selbst* sob o lema “tornar-te o que tu és”, no protagonismo do “ato de suprema autognose da humanidade” conduzido metodologicamente como a sua prática filosófica. Isso implica na disciplina de autodomínio no *modus vivendi* de sua vida regida pelo *modus operandi* de seu pensamento com o desenvolvimento conceitual do “espírito livre”, conforme os aforismos 3 e 4 referem-se ao saber cultivar o tipo superior de homem em si e fora de si. Por isso Nietzsche se autodenomina “hiperbóreo” com a mesma intensidade com que denomina a si mesmo “espírito livre”, de modo que o seu discurso veicula aqueles valores morais relativos à potencialização das forças do *Selbst* do seu bom leitor através da transvaloração de todos os valores morais cristãos como tarefa do filósofo em relação à vida no tempo e contra o tempo, a favor de um tempo vindouro.

Essa demarcação que fazemos utiliza-se da epígrafe deste Capítulo para a conceituação do espírito livre pela autossuperação espiritual do *Selbst*, por meio da autossupressão moral dos conceitos de “verdadeiro” [*Wahr*] e “não-verdadeiro” [*Unwahr*] que constituem a compreensibilidade da humanidade moderna. O tipo de homem espírito livre diz de um homem que não mais acredita no ideal ascético da civilização moderna, cuja crença na verdade única, universal e absoluta, determina a moral de sua tábua de bens e valores. Mais que uma cisão metafísica da realidade, pois a verdade desse ideal ascético revela-se instância de criação da oposição de valores que exclui o que considera não-verdadeiro como um mal que deve ser estirpado porque se diz sem-sentido e sem-valor. A descrença dessa fé no ideal ascético passa a ser orientada pelo caminho da sabedoria de Nietzsche, que atribui às doutrinas e ensinamentos de Zaratustra um modo de compreender individual que permite ao homem atravessar a sua libertação moral pela vivência da convalescença na experiência do niilismo, até que a espiritualização de seu *Selbst* manifeste-se na autoconsciência de uma personalidade filosófica. Com esse saber prático conferido a Zaratustra, pode o filósofo considerar-se superior ao homem moderno pela “assimilação” [*Einverleibung*] do pensamento do eterno retorno, com o qual o seu discurso seleciona e disciplina o bom leitor à “encarnação” ou à “incorporação” [*eine leibhaftige*] do conceito de espírito livre. Em *Ecce homo* Nietzsche é enfático sobre essa sua conceituação: “Em nenhum outro sentido a

expressão ‘espírito livre’ [*freier Geist*] quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse” (EH, HH, 1, p. 69).

A tarefa da transvaloração de todos os valores, assim, pauta-se na prática desse saber sobre a vida que vive sob a ilusão moral do ideal ascético, pela condução de uma reflexão autocrítica que possibilita o retorno do *Selbst* a si mesmo enquanto autoconsciência do filósofo. O tipo homem de espírito livre é o contrário do homem moderno, que nivelado pela crença na verdade tem o *Selbst* alienado pela gregariedade de sua consciência moral cristã. Por isso considera Nietzsche o cristianismo por sua “moral da domesticação” [*Moral der Zähmung*]⁷³ ou, pela consequência do adestramento das forças vitais do homem, de “moral da desismemação ou da renúncia do *Selbst*” [*Moral der Entselbstung*, ou *Entselbstungs-Moral*]. Pois tudo o que se refere à vida instintiva do *Selbst*, que é a própria vida real, é sem-valor para o cristianismo, mas de mais alto valor para o filósofo. Mesmo o ideal ascético tem a sua significância, pois da perspectiva da vida é visto como expressão das forças vitais reativas cuja deseabilidade do *pathos* do *Selbst décadent* interpreta e valora um ideal de verdade à conservação de sua vida de autonegação, por meio da negação moral das condições existenciais propícias ao despertar espiritual pela potencialização de suas forças. Desse seu fazer moral considera Nietzsche que o cristianismo “travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *superior* de homem”, quando “tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte” (A, 5, p. 12).

O contramovimento do discurso das obras nietzschianas induz uma reflexão autocrítica que trabalha a inversão do valor negativo dos valores morais cristãos como a ação da transvaloração de todos os valores, pela desilusão da ilusão do ideal ascético com a libertação espiritual do homem dos deveres morais da tradição para com as suas crenças. Uma experiência de pensamento sobre a realidade das próprias condições existenciais, cuja evolução espiritual do *Selbst* é narrada autogeneologicamente por Nietzsche para dissuadir o bom leitor a interpertrar em seu discurso um exercício de autorreflexão do *Selbst*, que paulatinamente ganha consciência de sua vida através da “criação de si” pelo “cultivo” de

73 Devido a carga semântica do termo *Zähmung* referir-se ao uso zoológico, segue relativa ao “animal-homem”, cf. Frag. póst. 15 [55] primavera de 1888). Patrick Wotling a traduz por “adestramento” [*Dressage*]: “Particularmente importante para a análise da moral, o adestramento (*Zähmung*) designa um tipo de manipulação das pulsões visando enfraquecê-las, erradicá-las até. Logo, o termo é sinônimo de domesticação e de domaçaõ, segundo as outras imagens zoológicas frequentemente utilizadas por Nietzsche. Adestrar, domar é uma operação que se aplica a um animal perigoso, a uma fera, e consiste em torná-lo controlável, inofensivo: foi o que o cristianismo fez, por exemplo, com os representantes das aristocracias guerreiras” (2011a, p. 27).

suas forças [*Selbstzucht*]. O contramovimento nietzschiano significa um processo de conscientização do leitor que o seleciona na disciplina exigida pela compreensibilidade reflexiva das doutrinas e ensinamentos de Zaratustra, por uma interpretação que valora positivamente as condições existenciais favoráveis à potencialização das forças vitais do *Selbst*. Por isso o fazer moral de Nietzsche possui um movimento contrário ao da moral da domesticação ou do adestramento, que por consequência é chamado de “moral do cultivo” [*Moral der Züchtung*]⁷⁴.

Isso permite compreendermos o saber reflexivo de Nietzsche oriundo de uma necessidade vital de autoconsciência do *Selbst*, manifestada a partir das interpretações feitas pelas estimativas de suas necessidades fisiológicas através da valoração positiva de suas condições existenciais pela potencialização de suas forças vitais. Processa-se, então, a evolução espiritual do *Selbst* com a personalização de uma consciência própria que Nietzsche chama de “segunda consciência” [*ein zweites Bewusstsein*], na qual encontramos a resultante não apenas da prática de seu saber autorreflexivo, como também a genialidade de seu autodomínio na significação do espírito tornado livre a caminho de se tornar um tipo superior de homem, com uma “boa consciência” [*gutes Gewissen*] em relação ao nível gregário de consciência moral do homem moderno. Como um efeito lógico de causa retroativa, Nietzsche compreende a evolução espiritual do *Selbst* da humanidade pelo processo de cultivo fisiológico do tipo superior de homem, através da seleção instintiva do bom leitor de seu discurso com a figuração da grandeza humana pela libertação moral do cristianismo. O filósofo, portanto, tem por tarefa realizar a transvaloração de todos os valores morais com a potencialização da atividade axiológica das forças ativas do *Selbst* de seu bom leitor, por meio do fazer moral de seu discurso filosófico relativo às doutrinas e ensinamentos de Zaratustra.

74 O termo *Züchtung* é correlativo ao termo *Zähmung*, pois ambos referem-se ao caráter animal do homem, ou seja, à concepção fisiopsicológica da vida instintiva do *Selbst*. Porém, *Züchtung* trata-o em função do “cultivo” de suas forças vitais que as potencializa em sua efetividade ativa. Por isso também passível de ser traduzido por “criação”, seleção, disciplinamento ou aprimoramento. Patrick Wotling situa-o no plano cultural da educação: “Significa para Nietzsche favorecer o surgimento e a conservação de um tipo específico de homem, com características pulsionais precisas, melhor dizendo, lutar contra as variações grandes demais de um indivíduo para outro. [...] Portanto, a *Züchtung* corresponde de certo modo a um processo de educação, com a ressalva de que na educação é o corpo que cumpre educar e não simplesmente o espírito” (2011a, p. 28). Sobre a função de *Züchtung* para o filósofo, salienta Emmanuel Salanskis no *Dicionário GEN*, a relação da educação com a reprodução dos animais: “Herdeira do projeto educativo do período de Basileia, a noção de cultivo não é simplesmente descritiva. Também tem um caráter programático. Nietzsche pretende substituir o cultivo inconsciente que regeu a história humana até agora por um cultivo consciente e metódico. [...] Por um lado, tratar-se-ia de combinar a força com o espírito numa casta de indivíduos superiores (eugenia positiva). Por outro, a intenção seria combater a degenerescência europeia ao excluir da reprodução dos fracos e os malogrados (eugenia negativa)” (2016, p. 172).

Com essa espiritualização do *Selbst* do bom leitor consuma-se o tipo superior de homem com a encarnação do espírito livre, que tem suprimida a sua compreensibilidade moderna pelo trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos de sua consciência moral, que conserva fisiopsicologicamente o tipo homem cujas forças reativas mantêm alienado o *Selbst* na crença na verdade do ideal ascético. Vemos nisso a contradição de dois movimentos que pressupõem a ascensão ou o declínio das forças vitais na perspectiva fisiológica da vida humana como próprios de sua autocontradição existencial por serem o meio moral de afirmação da vida autoafirmativa ou autonegativa. De modo que compreendemos o movimento lógico do fazer moral pelos princípios régios de autorregulação do efetivar das forças como “leis da vida”, enquanto meio de domesticação ou de cultivo das forças vitais do *Selbst*. A formulação conceitual de autossupressão e autossuperação compõe a compreensão metodológica desses dois tipos de fazer moral inerente à realização da tarefa de transvaloração de todos os valores nesta condição que nos diz o filósofo: “Para fazer moral [*um Moral zu machen*], é preciso ter a vontade incondicional do oposto [*den unbedingten Willen zum Gegenteil*]” (GD/CI, VII, 5, p. 52). Assim vive a vida contemplada pela teoria das forças da vontade de poder, com o destaque interpretativo de se compreender a única e “verdadeira oposição” [*den eigentlichen Gegensatz*] plausível ao homem bastar-se na perspectiva fisiológica do instinto que degenera, pela *décadence* das forças vitais reativas voltando-se contra o instinto que ascende pela superabundância de forças vitais ativas, e vice e versa.

4.1.1 A crítica nietzschiana da moral como autocrítica do *Selbst*: o conceito de espírito livre

Para avançarmos nessa compreensão metodológica do fazer moral que constitui a tarefa de transvaloração de todos os valores, enquanto cultivo das forças vitais ativas do *Selbst* inerente ao trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, precisamos entender a significação da crítica nietzschiana da moral pela reflexão autocrítica baseada nas doutrinas e ensinamentos de Zaratustra. Para isso temos a designação do termo “autocrítica” [*Selbstkritik*] na prática filosófica de Nietzsche em compreender as suas obras a partir de si mesmo, como autor, e através delas compreender-se a si mesmo como filósofo. Nessa flexibilidade, “autocrítica” vai significar uma crítica a partir do *Selbst* como crítica do *Selbst*. Apesar do termo intitular somente o Prólogo de *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo* [*Versuch einer Selbstkritik*], refere-se à compreensibilidade reflexiva

do discurso dos demais escritos para as reedições de suas respectivas obras (ver Nota 31, Cap. 1). É nesse sentido que nos fala Henry Burnett, sobre neles haver um fio-condutor que os perpassa por uma crítica da moral (2000a, p. 9). Além de nos proporcionar compreender a flexibilidade nietzschiana pelo trabalho de inversão com a autossupressão moral, essa significância da autocrítica vai endossar a hipótese de Marco Brusotti, quando nos alega que os Prefácios constituem uma autobiografia filosófica complementar ao discurso de *Ecce homo*, que julgamos ser mais propriamente uma narrativa autogenealógica (ver Nota 15, Cap. 1): “Ambos partem de uma mesma necessidade: descrever seu autor e sua obra” (2000, p. 77). De posse da significação de autocrítica nos Prólogos pela crítica da moral, Henry Burnett apresenta-nos o vínculo do cultivo do *Selbst* com o conceito de espírito livre entendido como antecessor direto de Zaratustra (*ibidem*, p. 82).

Assim, corroboramos os Prólogos de 1886 constituírem parte do programa de transvaloração de todos os valores na medida em que eles exercem um efeito retroativo de autossupressão lógico-moral do discurso das obras que prefaceiam, interligando-as pela autossuperação teórico-conceitual das obras posteriores. Se *Assim falou Zaratustra* é a obra na qual Nietzsche personifica a sua autoconsciência com as suas doutrinas e ensinamentos, quando a obra *Além do bem e do mal* torna-se o ponto culminante da autoconsciência do filósofo, então, os Prólogos testemunham o caminhar de sua autoconsciência pela unificação entre vida e pensamento por todo o *corpus* nietzschiano, na consideração de sua periodização como um pressuposto prático-existencial do projeto filosófico de transvaloração de todos os valores. Na carta de 7 de agosto de 1886 a Ernst Fritsch, está dito: “Os Prólogos poderiam tornar clara a necessidade do caminho que segui: ao lado disso, eles poderiam se tornar úteis, de tal modo que aquele que tenha mordido pelo menos um dos meus escritos deve engolir todos”. Por isso, consideramos o discurso dos Prólogos de 1886 traçar um caminho metodológico para a compreensão das obras nietzschianas, que alude negativamente à crítica da moral cristã com a inversão do valor negativo de seus valores, bem como positivamente alude ao cultivo do *Selbst* com a tipificação antropológica do conceito espírito livre.

Atravessamos esse caminho ressaltando o Frag. pós. 2 [124] outono de 1885-outono de 1886 por nos apresentar o esboço de 7 (sete) Prólogos, confirmando-nos a relação de continuidade entre os seus discursos publicados, que é finalizado com o seguinte questionamento: “Perspectiva quanto a uma superação da moral [*Überwindung der Moral*]. Como é que precisaria ser constituído um homem que vivesse no além? Z<aratustra>”. Ainda que seja apenas um plano à escritura dos Prólogos de 1886, é-nos válido aceitarmos, como

resposta à sua questão, a orientação de sua leitura referida ao conceito de espírito livre relativo à superação da moral. Entendemos, por isso, que Nietzsche faz do espírito livre, conceituado nas obras intermediárias, o sucessor conceitual da concepção de gênio, presente nas obras de juventude, assim como o antecessor conceitual que possibilita a chegada de Zaratustra com a concepção de além-do-homem, para o desdobramento do tipo superior de homem nas obras tardias. Isso nos confirma a reflexão autocrítica dos Prólogos de 1886 nas republicações revisionadas corresponder à compreensão metodológica da flexibilidade do discurso nietzschiano como uma abordagem correta para bem compreendermos a compreensibilidade de seu *corpus* filosófico. Assim, temos que o sentido prático-existencial do desenvolvimento do conceito antropológico de espírito livre perpassa a periodização de suas obras *pari passu* com a evolução espiritual do filósofo Nietzsche pelo processo de espiritualização do *Selbst* enquanto autoconsciência filosófica.

Para discutirmos o conceito espírito livre, inquieta-nos pensar na autoafirmação de Nietzsche em *Ecce homo* e *O anticristo* quando nos deparamos com a reedição da obra *Humano, demasiado humano I*, cujo subtítulo dedica “...um livro para espíritos livres”. Isso porque em seu Prólogo vai nos afirmar ter inventado os “espíritos livres” como uma ficção conceitual: “Naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade)” (MA I/HH I, Prólogo, 2, p. 8). A diferença semântica é premente nesses momentos, pois na alternância do termo *Freigeist* para *der freie Geist* constamos uma transição funcional de uma concepção negativa para uma outra positiva. Essa distinção é atribuída ao saber reflexivo premente na revisão autocrítica, em que a autoconsciência nietzschiana, acerca da atividade axiológica das forças vitais ativas de seu *Selbst*, expressa-se através do pensamento lógico de seu discurso por meio de sua compreensibilidade reflexiva. Nisso nos corrobora Clademir Araldi:

Enquanto na primeira acepção Nietzsche tinha em vista o engendramento do(s) espírito(s) livre(s) em geral (como céptico, que assume postura passiva de pairar sobre os costumes, valores, sem se deter em nada), na segunda acepção há a progressiva identificação do filósofo com o *tipo* espírito livre, que passa a ser porta-voz de seus novos pensamentos, e assume uma conotação mais positiva: a de **legislador**, de filósofo do futuro (2008, p. 43).

No mesmo ano de publicação da segunda edição de *Humano, demasiado humano I* é publicado *Além do bem e do mal*, que tem intitulado o segundo capítulo *Der freie Geist*. Nele vemos três passagens que consideramos significativas dessa coincidência discursiva para

a compreensão da concepção positiva do conceito espírito livre: *i*) na primeira, referimo-nos à interpretação do discurso exotérico e esotérico, que com uma “sutileza na interpretação” submete “o tempo do seu estilo” à uma “arte da nuance” (ver Nota 57, Cap. 2); *ii*) na segunda, é a hipótese da vida como vontade de poder considerada a única causalidade interpretativa para o mundo e o homem, que é levada até às últimas possibilidades semânticas e consequências lógicas pela “consciência do método” (ver Item 1.3.1, Cap. 1); *iii*) e a terceira segue com “a imagem do filósofo de espírito livre” [*Bilde des freigeisterischen Philosophen*] na simbolização de “um novo gênero de filósofos” [*eine neue Gattung von Philosophen*], os “filósofos do futuro” [*Philosophen der Zukunft*], também chamados de “tentadores” ou “experimentadores” [*Versucher*]. Interessante pautarmos esse termo *Versuch*, que traduzido por “tentativa”, “teste” ou “ensaio”, nos traz uma variante semântica para o português cuja tradução literal pode ser lida por “experimento”⁷⁵. De modo que esses filósofos do futuro serão espíritos livres na medida em que experimentam refletir autocriticamente sobre si mesmos em suas vivências ordinárias, através de tentativas de interpretação dos valores morais valorados positivamente a partir do *pathos* de seu próprio *Selbst*.

Para Nietzsche, sendo espírito livre aquele que “experimenta [*versucht*] como se mostram as coisas, quando são invertidas [*umkehrt*]” (MA I/HH I, Prólogo, 3, p. 10), a inversão do valor negativo dos valores morais cristãos significa o exercício de autocritica com o qual o homem reflete sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre a vida que vive a humanidade. Por isso, uma experiência consciente da realidade efetiva do mundo pela configuração cultural do *optimum* das condições de existência do *Selbst*. E mesmo podemos dizer que significa uma experiência espiritual do *Selbst* através da flexibilidade de um discurso que cultiva as suas próprias forças vitais potencializando-as por meio da autoconsciência. Refere-se, afinal, ao vivenciar a vida como um experimento estético de espiritualização do *Selbst* que se personaliza em uma segunda consciência na consideração positiva da causalidade da vontade de poder de sua força motriz com boa consciência. Nesse sentido, o homem é compreendido como passagem e declínio por estar no processo de transfiguração de sua vida, que é associado às três metamorfoses do espírito indicadas como caminho da sabedoria sob o lema

75 Um intérprete que associa o termo *Versuch* à criação é Pierre Klossowski, quando nos fala: “O termo ‘*Versucher*’ que aparece, às vezes, nos textos de Nietzsche, tem o duplo sentido de experimentador e de tentador. Todo criador é, ao mesmo tempo, aquele que tenta o outro e que experimenta (tenta) *em si mesmo e no outro* alguma coisa para criar *aquilo que ainda não existe*: um conjunto de forças capazes de *agir* e de *modificar aquilo que existe*” (2000, p. 148-9). No Dicionário GEN, Eder Corbanezi considera a qualidade própria desses experimentadores: “O filósofo emprega o conceito, por fim, para precisar o estatuto de sua própria interpretação do mundo como vontade de potência: ao caracterizá-la como um ensaio, um experimento, uma tentativa, sublinha sua pretensão antidogmática” (2016, p. 221).

nietzschiano “tornar-se o que se é” (ver Notas 12 e 19, Cap. 1). É na via de consumação do espírito livre que nascem os filósofos do futuro, quando despertam por um decisivo acontecimento que Nietzsche chama de “grande desapego” [*einer grossen Loslösung*]. É um “grande livramento”, pois nele o homem liberta-se das crenças e dos deveres morais da tradição, que o obrigam a obedecer o “Tu-deves”, para encontrar-se consigo mesmo no livre curso de seu modo de pensar, agir e sentir, sem sofrer de remorso. Por um “sagrado dizer-sim”, então, “torna-se o exato oposto [*Gegenstück*] dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem mais respeito” (*ibidem*, 4, p. 11).

No Prólogo de *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche apresenta-nos o espírito livre nessa sua caminhada solitária como um personagem conceitual, mas que esotericamente é de si que se trata. Tanto que no Prólogo de *Humano, demasiado humano II* inicia: “Devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que *superamos* – todo o resto é tagarelice, ‘literatura’, falta de disciplina [*Mangel an Zucht*]. Meus escritos falam *apenas* de minhas superações [*meinen Überwindungen*]” (MA II/HH II, Prólogo, 1, p. 7). Em seguida, explora o tensionamento da autossupressão moral de sua compreensibilidade moderna como uma “história de grande desapego” [*Geschichte der grossen Loslösung*], em cujo caminhar espiritual refere-se à autossuperação espiritual dos valores morais presentes nas “fórmulas schopenhauerianas e kantianas” que sustentam a influência wagneriana do pessimismo romântico de sua juventude. Autoconsciente de si próprio nesse caminhar, vai nos dizer o filósofo: “Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela...*” (EH, HH, 1, p. 69). De modo a atribuir a cura espiritual de seu “autotratamento antiromântico [*der antiromantischen Selbstbehandlung*] ao seu próprio instinto superior que lhe ensina a “doutrina de saúde” [*Gesundheitslehre*], recomendada às “naturezas mais espirituais” [*den geistigeren Naturen*] como *disciplina vonluntatis* [disciplina da vontade] (MA II/HH II, Prólogo, 2).

A “marca da grande saúde” [*das Zeichen der grossen Gesundheit*] significa, por isso, a vontade de poder do *Selbst* pelo “excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, [...] que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* [*Versuch*] e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre” (MA I/HH I, Prólogo, 4, p. 11). De modo que Nietzsche compreende a si mesmo, através da grande saúde de seu *Selbst* atuando necessariamente na condução de seu pensamento como um destino que se faz por si mesmo, ao ponto de aprender forçosamente a experimentar a valoração positiva da realidade efetiva em suas condições existenciais a partir de si mesmo e

através de seu discurso. O espírito livre, portanto, simboliza mais que porta-voz dos pensamentos nietzschianos, pois uma ficção conceitual que funciona como semiótica da vontade de poder do *Selbst* de Nietzsche que se torna autoconsciente ao tornar-se o que se é ao longo de suas obras. Assim compreendemos a grande saúde de Nietzsche, que se restabelece durante a história de seu grande desapego moral como condição necessária para a sua inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, mediante as seguintes palavras: “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise [*Krisis*]. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza. A ela não pertence o idealismo” (EH, HH, 1, p. 69).

Dominando a si próprio através das experiências de pensamento de seu discurso, enquanto obedece a normatividade axio-lógica do *pathos* da força motriz de seu *Selbst* por meio do perspectivismo semântico de seu manejo das medidas de valor, Nietzsche considera-se o filósofo de espírito livre, ou, em uma acepção extemporânea, considera-se a si mesmo o modelo-vivo dos filósofos do futuro. Por isso nos pode dizer: “Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (A, Prólogo, p. 9). Embora reflita como o precursor desses filósofos do futuro por considerar-se um espírito livre, há também uma outra acepção que dá sentido à realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos, Nietzsche como o filósofo além do bem e do mal. Pois assim se mostra o seu comprometimento de expurgar de seus textos quaisquer idealizações conceituais que possam comprometer-lhe com as ideias modernas. Com isso, podemos pô-lo diante do além-do-homem como um contraideal que ele deseja realizar quando fala de si como um hiperbóreo (ver Nota 29, Cap. 1), mas cuja imagem não pode ser formada pela cópia, senão no exemplo que faz de si mesmo em sua libertação espiritual como um tipo de homem superior. Isso nos é indicado pelo caminho de sabedoria que nos demonstra com a sua obra de subtítulo *Prelúdio a uma filosofia do futuro*, especificamente o capítulo intitulado Contribuições à história natural da moral, porque nele publiciza a transvaloração de todos os valores como uma tarefa filosófica ainda não referida à conquista de sua própria evolução, mas à visão da evolução da humanidade na configuração de suas condições culturais para a criação e cultivo dos espíritos livres do futuro:

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana [*Menschen-Willen*], e preparar grandes empresas e experiências globais de disciplinação e cultivo [*grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung*], para desse modo pôr fim a esse

pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” [*Geschichte*] (GB/BM, 5, 203, p. 91).

4.1.2 O problema da hierarquia antropológica de Nietzsche: a grandeza humana do espírito livre em relação ao além-do-homem

Nietzsche pode ter seu gênio espírito livre em *Além do bem e do mal*, mas ainda não tem incorporada a transvaloração de todos os valores como uma tarefa sua para com a humanidade. Sua encarnação é afirmada com *Ecce homo*, pela consciência de sua autossuperação espiritual com a qual tenta experimentar a humanidade na autossupressão moral da compreensibilidade moderna, pelo disciplinamento de suas forças vitais ativas através da maldição ao cristianismo com *O anticristo*. Assim alinha, em um só contramovimento, a sua própria libertação espiritual com a tarefa global de cultivar o tipo superior de homem pela criação dos filósofos do futuro, quando declara vitória à guerra contra a verdade da ilusão moral do ideal ascético pelo cristianismo. Uma desilusão que traz consigo a autodeterminação de sua vontade livrer por um querer afirmativo diante da compreensão ficcional da realidade, em cujo saber reflexivo está em função da potencialização das forças vitais do *Selbst*. Por isso Zarathustra, que ensina ao espírito livre a superação moral do homem moderno, concebe o além-do-homem como o contraideal que dá o sentido do tipo superior de homem como força motriz de sua oposição ao homem superior considerado pela moral cristã: “A palavra ‘além-do-homem’, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e outros niilistas – palavra que na boca de um Zarathustra, o *aniquilador* da moral, dá o que pensar” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1, p. 51).

Na história do grande desapego do espírito livre não apenas o homem prova a não-verdade que é a verdade absoluta e universal, como também é incitado a viver a ilusão de sua mentira como uma ficção conceitual de função regulatória das forças vitais. Assim o tipo superior de homem torna-se filósofo, na medida em que experimenta metodicamente outros sentidos e valores à vida através de suas tentativas de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, tendo em vista os valores valorados a partir de si mesmo na configuração cultural de sua realidade efetiva com a otimização de suas próprias condições existenciais. A autoconsciência do *Selbst*, que advém da potencialização das forças vitais do homem que suporta a autossupressão moral da consciência gregária de seu *Ich*, é alcançada pela autossuperação espiritual com que Nietzsche distingue a superioridade humana por todos os

tempos. Por isso, para determinar o valor espiritual do além-do-homem em relação ao valor do homem moderno, questiona Nietzsche: “‘Gênio’ Já viveu alguma vez um além-do-homem?” (Frag. póst. 13 [1] verão de 1883). E decreta o seu saber reflexivo inerente à conquista de sua autoconsciência como a máxima expressão positiva da vontade de poder do *Selbst*: “Quanta verdade *suporta* [*Eerträgt*], quanta verdade *ousa* [*Wagt*] um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida do valor [*Werthmesser*]” (EH, Prólogo, 3, p. 16). Dito de outro modo para além da moral: “– Que a *medida de força* [*Maaß der Kraft*] seja quanto nós podemos reconhecer e confessar a *aparência*, a necessidade da mentira, sem sucumbir” (Frag. póst. 9 [41] (31) outono de 1887).

É sobre isso que marca a grande saúde, não sucumbir ante à verdadeira “verdade” sobre a vida que é a “expansão de poder” [*Machterweiterung*]. E para tanto, “apenas a grande dor é o libertador final do espírito” (FW/GC, Prólogo, 3, p. 13). O suportar a dor da desilusão e da desconfiança de tudo o que se acredita por verdadeiro, inclusive a si mesmo na consciência gregária de sua personalidade egoíca, faz do niilismo da realidade efetiva o meio necessário pelo qual o homem tensiona libertar-se da moral pelo direcionamento de sua curiosidade científica ao experimento de seus anseios e necessidades mais íntimas. É a prova que o homem tem para si mesmo avaliar o seu valor, na medida em que a força ativa e autofirmativa de seu *Selbst* é personalizada pela autodeterminação do querer que embriaga a sua vontade livre. No Prólogo de *Humano, demasiado humano II*, Nietzsche chama essa força interior do *Selbst* de “tirano dentro de nós”, porque o seu poder de seu despertar “exerce uma terrível represália a cada tentativa que fazemos de evitá-lo ou dele escapar”. Por isso nos assevera que através das experiências do sofrimento e da dor, “a doença é a resposta, cada vez que queremos duvidar do direito à *nossa* tarefa” (MA II/HH II, Prólogo, 4, p. 11). Efeito da grande saúde é a compreensão dessa “tarefa”, que significa a “missão” de despertar a autoconsciência do poder que tem a força motriz do *pathos* do *Selbst*, que quando experienciado esteticamente para fins de cultivo espiritualiza-se na personalização de uma autoconsciência filosófica.

No aforismo 3 do Prólogo de *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche fala de um “ímpeto ou impulso [*ein Antrieb und Andrang*] que governa e domina; uma vontade, um anseio se agita [*ein Wille und Wunsch erwacht*], de ir adiante, aonde for, a todo custo”. A tarefa inicia-se com esse despertar do *Selbst*, que cresce dentro de si afirmativamente como uma força motriz ativa e atrativa que exerce o seu domínio no poder sobre as demais forças vitais hierarquizando-as com a transfiguração do caráter de sua personalidade. Nietzsche

compara esse despertar com uma “gravidez inconsciente” [*unbewussten Schwangerschaft*], cujo “poder secreto e necessidade” atua “por trás e em cada um de seus destino individuais – muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa”. Assim, o *Selbst* desperto é como um enigma para a história do grande desapego do espírito livre, cuja resposta é encontrada no eco de si mesmo a dizer em sua segunda consciência [*Bewusstseins*] com boa consciência [*Gewissen*]:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. [...] Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração. [...] Você deve’ – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – *permitido* (HH I/MA I, Prólogo, 6, p. 12-3).

A referência do “Tu-deves” ao dragão “Não-farás” situa a criança na liberdade do espírito em relação à moral, enquanto a voz do *Selbst* é imperativa mas inocente para o destino da tarefa que insurge no homem. Isso nos impõe a distinguir o espírito livre em oposição aos valores morais cristãos por uma relação direta com o discurso de Zarathustra sobre o além-do-homem, pela superação da compreensibilidade moderna como prerrogativa espiritual dos filósofos do futuro. De modo que a reflexibilidade da sabedoria nietzschiana está na compreensão metodológica da efetividade das forças da vontade de poder atuante na vida instintiva do *Selbst* em permanente potencialização da atividade vital da força motriz de seu *pathos*. Assim também deve estimar Nietzsche, através do espírito livre, a individualidade emergente de seus leitores, à medida que avançam pela boa compreensão da sabedoria de vida em suas obras: “Ao generalizar o seu caso, emite um juízo sobre a sua vivência [*sein Erlebniss*]: ‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’” (MA I/HH I, Prólogo, 7, p. 13).

Reflexibilidade que é intrínseca à extemporaneidade da autocrítica, conforme Nietzsche distingue seus bons leitores ao referir-se a si próprio no aforismo 6 do Prólogo de *Humano, demasiado humano II*: “Deveria minha vivência [*mein Erlebnis*] – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que meu ‘humano, demasiado humano’? Hoje quero acreditar o oposto”. Já no aforismo 3 do Prólogo de *A gaia ciência*, Nietzsche compreende o enigma dessa sua vivência da experiência do *Selbst*: “Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo”. Por isso o filósofo de espírito livre o é por possuir o saber reflexivo sobre a vida não

só para poder continuamente elevar-se à autoconsciência do *Selbst* na distinção personalística de sua filosofia, como também por servir de parâmetro para caracterizar o tipo de *Selbst* que atua no discurso de cada filosofia. Pois, segundo o filósofo, “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa [*die Philosophie seiner Person*]: [...] Num homem são as deficiências [*Mängel*] que filosofam, no outro, as riquezas e forças [*Kräfte*]” (FW/GC, Prólogo, 2, p. 10).

Se em *Além do bem e do mal* o filósofo diz que no filósofo “absolutamente nada é impessoal [*Unpersönliches*]; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia dos impulsos mais íntimas de sua natureza [*Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur*] uns em relação aos outros” (GB/BM, I, 6, p. 13). No Prólogo de *Humano, demasiado humano I*, diz Nietzsche que o efeito prospectivo de sua tarefa, através de sua vivência como espírito livre, repercute no problema filosófico da hierarquia antropológica: “Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia [*das Problem der Rangordnung*] o *nosso* problema; somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava” (MA I/HH I, Prólogo, 7, p. 13). Reportamos, então, o emprego semântico do termo *Rangordnung* à “precedência” da força motriz ativa, autoafirmativa e atrativa do *Selbst* com o estabelecimento de um gradiente de personalização da autoconsciência conforme o homem cria uma tábua de bens e valores valorados positivamente em suas vivências, por uma moral cuja virtude tem a probidade intelectual e a excelência do autodomínio relativas à grandeza humana.

A hierarquia espiritual é um problema referido e autorreferente, na medida em que Nietzsche é o filósofo autoconsciente da realidade ficcional de sua vida efetiva compreendida em função das condições existenciais de cultivo fisiopsicológico do *Selbst*. O espírito livre é tanto essa qualidade própria do filósofo, que suporta a consciência do niilismo para experimentar a “verdade” perspectivista dos valores valorados pelo *Selbst* no cultivo de suas forças em suas próprias vivências, quanto a caracterização do homem que o tem despertado segundo a compreensão de sua tarefa durante a sua autossuperação moral de sua consciência gregária. E o além-do-homem, enquanto doutrina e ensinamento de Zaratustra, encontra-se como contraideal antropológico do espírito livre, por estar em oposição ao tipo de homem idealizado pelo cristianismo. Por simbolizar o logro da libertação moral, já que totalmente si mesmo, o além-do-homem é a própria autoconsciência em pessoa a conceber “a realidade [*Realität*] *como ela é*”: “Ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela

estranhado, ele é *ela mesma* [*sie selbst*]. ele tem ainda em si o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza*” (EH, Por que sou um destino, 5, p. 106). Assim Nietzsche escreve suas obras, cujo discurso é um exercício autocrítico que cultiva fisiopsicologicamente a grandeza humana enquanto um filósofo de espírito livre, por um saber reflexivo que projeta gradativamente o seu leitor sobre si mesmo para a sua libertação moral sob a referência antropológica do além-do-homem enquanto um *Selbst* efetivamente personalizado.

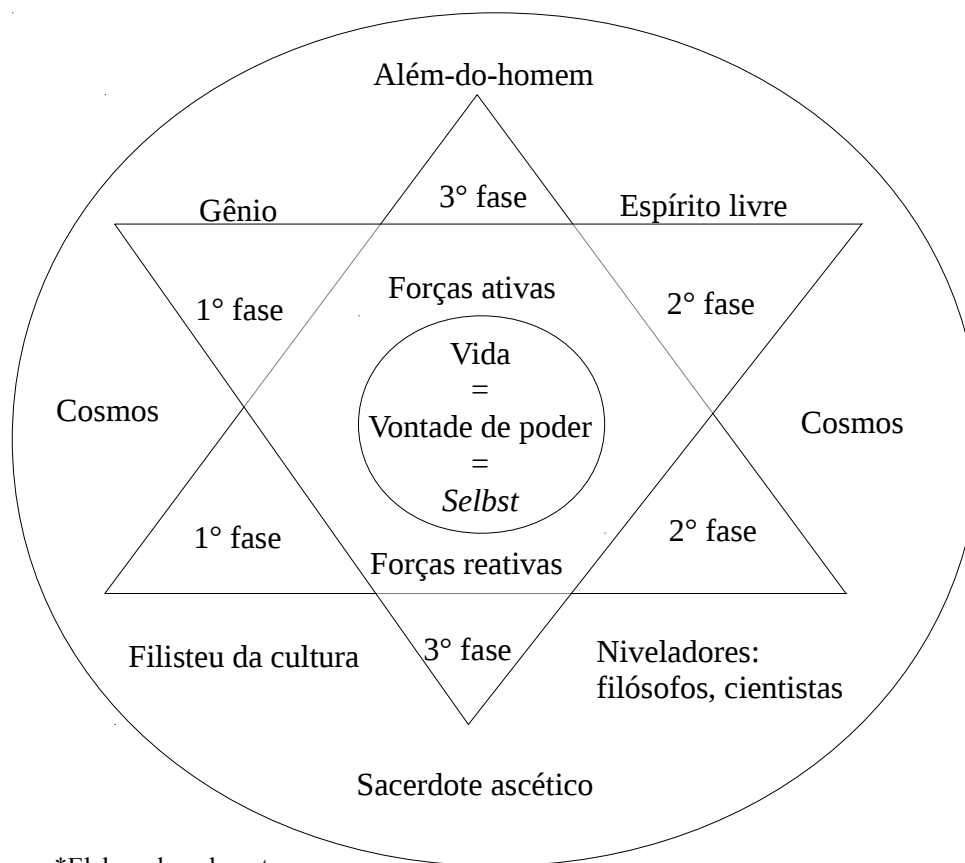
4.2 O fazer moral do sacerdote ascético: ressentimento e má consciência

É dito que o tipo homem espírito livre tem a consciência de seu livramento pelo desapego moral com que conseguiu despertar a individualidade de seu *Selbst*, enquanto o além-do-homem pode ser concebido como encarnação suprema dessa autoconsciência individual. Com o saber conquistado pela experiência de suas vivências, Nietzsche considera realizado o tipo superior de homem com o filósofo de espírito livre, de modo a parecer julgar realizável a hierarquia espiritual com o além-do-homem filósofo. Pois Nietzsche não deixa de mencionar a significação de sua grandeza quando o lemos finalizar *Ecce homo*: “– Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado...*” (EH, Por que sou um destino, 9, p. 109). Entendemos a possibilidade disso quando lemos em *O anticristo* o destino individual do filósofo na autoconsciência de seu *Selbst* a conduzir o destino da humanidade pela autossupressão moral do cristianismo. Portanto, bem compreendemos a tarefa filosófica da transvaloração de todos os valores pelo exercício autocrítico de libertação moral que exerce reflexivamente o discurso de Nietzsche, a travar um processo consciente de autossuperação espiritual do *Selbst* por meio do cultivo das forças vitais da humanidade moderna, ao ponto de considerar o tipo superior de homem junto ao contraideal além-do-homem.

A própria conceituação de espírito livre coloca-o no contramovimento dessa hierarquia antropológica quando oposto ao homem moderno cativo de suas crenças, cuja superação significa a superioridade de um tipo de além-do-homem. Tal oposição se deve à domesticação do homem, que através do adestramento da vida instintiva acaba por potencializar as forças reativas do *Selbst* por aqueles que são “falsamente chamados espíritos livres”. Nietzsche chama-os de “niveladores” [*die Nivellirer*]: “Escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘ideias modernas’”, mas sobretudo por serem, “nas formas da velha sociedade até agora existente, a causa primordial [*die Ursache*] de toda

miséria e falência humana: com o que a verdade vem a ficar alegremente de cabeça para baixo” (GB/BM, II, 44, p. 45). Nesse sentido, tais niveladores significam a hierarquia invertida da superioridade espiritual do espírito livre, porque são o perfeito avesso dos filósofos do futuro em relação à efetividade das forças vitais da vontade de poder do *Selbst*. Encarnam o poder de criação da vontade fraca do *Selbst*, pela vida normativa da efetivação axiológica das forças na forma extremada de sua verdadeira oposição fisiológica de ascendência e decadência. Compreensível na perspectiva cosmológica da vontade de poder, podemos ver as leis de efetivação das forças promovendo a vida ao encontro existencial de sua autocontradição própria: “vida *contra* vida!” [*Leben gegen Leben*]. A Figura 7, a seguir, ilustra a contradição existencial desses dois tipos de hierarquia antropológica, segundo as forças vitais do *Selbst* na imagem de homem que Nietzsche nos proporciona com as obras de sua filosofia:

Figura 7. Tipos antropológicos, segundo a hierarquia espiritual do *Selbst*, com base na atividade e reatividade das forças vitais de sua vontade de poder



*Elaborado pelo autor

O entendimento da Figura 7 completa-se com a obra *Genealogia da moral*, que de fato traz consigo *uma polêmica*. Sua Terceira dissertação, intitulada O que significam ideais ascéticos?, narra a compreensão do fazer moral pela vontade incondicional do oposto do afirmativo discurso filosófico de Nietzsche, expressa pela autocontradição da vida compreendida através da própria autonegação da lógica Negativa das forças reativas daquele que valoriza o valor supremo do ideal ascético. O espírito nivelador alcança a sua superioridade com o sacerdote ascético, na significância de seu “desejo encarnado de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* de seus desejos [*die Macht seines Wünschens*] é o grilhão que o prende aqui”. O efeito necessário de seu fazer moral é exercer o seu poder pelo nivelamento espiritual até à completa renúncia do *Selbst*, contra as condições existenciais de seu despertar e consumação. Pois sua finalidade vital é a conservação da *décadence* fisiológica, como nos diz Nietzsche: “Com este *poder* ele mantém apregoado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie” (GM, III, 13, p. 102).

A domesticação de seu fazer moral é o meio instintivo de cura e proteção dessa vida que degenera, um artifício de preservação da vida que vive reativamente em sua autonegação, pela conservação da condição doentia do tipo de homem até agora existente. Por essa importância a esses que sucumbiriam sem o exercício espiritual de sua vontade de poder, diz o filósofo que o sacerdote “está exatamente ente as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida [*grossen konservirenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens*]”. É com o sacerdote que a lógica Negativa encontra o logro de seu desfecho. De modo que na Primeira dissertação, intitulada “Bom e mau”, “bom e ruim”, Nietzsche registra o sucesso histórico do fazer moral do sacerdote pela genealogia de seus valores morais. E encontra-a na “transformação conceitual” [*Begriffs-Verwandlung*] da designação positiva “bom”, que surte o efeito psicológico da criação espiritual de “um traço típico de caráter” [*einem typischen Charakterzuge*]. Com essa sua designação negativa de “bom”, uma “antítese de valores” [*die Werthungs-Gegensätze*] é estimada em referência ao supremo valor do sagrado como um bem em si, universal e absoluto, que é interiorizado com a crença no valor metafísico da verdade. A tarefa do sacerdote é remediar a *décadence* fisiológica da vida instintiva do *Selbst* pelo adestramento fisiopsicológico do homem sob o domínio dos valores morais de seu ideal ascético.

Dessa “regra” [*Regel*], o sacerdote sabe que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual”, de modo a

valorar negativamente a vontade fraca do *Selbst* domesticado como virtuosidade do homem bom, para com isso exercer o poder de seu domínio sobre os demais. O seu “modo de valoração” [*Werthungs-Weise*] é derivado da oposição ao modo de valoração cavalheiresco-aristocrático das raças nobres e guerreiras, que é invertido pela casta sacerdotal para a conservação daqueles fisiologicamente *décadents*, assim chamados porque neles imperam os “instintos de reação e ressentimento” [*Reaktions- und Ressentiment-Instinkte*], através dos quais o poder do sacerdote consegue dar sentido à sua existência. Para justificar isso Nietzsche escreve a Segunda dissertação, intitulada “Culpa”, “má consciência” e coisas afins, que narra a utilidade social dos “instrumentos de cultura” [*Werkzeuge der Cultur*] da civilização, iniciando pela “história de origem da responsabilidade” [*Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*], que toma o espetáculo da dor como “o mais poderoso auxiliar da mnmônica”. É por essa constante crueldade da dor que os ideais foram fixados na memória coletiva da humanidade como “ideias fixas”, que são úteis por darem um sentido ao sofrimento da vida:

Quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social (*ibidem*, II, 3, p. 47).

De mesma “regra”, ganha consciência os valores do fazer moral do sacerdote por meio da relação contratual entre credor e devedor, sublimada moralmente através da dívida na relação de culpa e castigo. Essas condições fazem corresponder a origem da responsabilidade com a origem da justiça na medida em que a satisfação íntima do prejudicado, como reparação pelo contraprazo do desprazer do dano, está em poder diretamente “causar o sofrer” no devedor. A dor equivalia ao dano como recompensa, pois antigamente o “fazer sofrer era altamente gratificante”. Segundo Nietzsche: “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (*ibidem*, 5, p. 50). É a Lei de Talião: “Olho por olho, dente por dente”⁷⁶. Mas, com a “instituição da lei”, na comunidade instaura-se a pena do castigo como reparação do dano. A sua finalidade, nessa esfera da legalização do dever, através do entrelaçamento entre culpa e sofrimento, resume a justiça pela garantia da paz

⁷⁶ Sobre a Lei de Talião, positivada nos principais textos do Antigo Oriente, citamos as palavras de Thiago Mota: “Encontra-se no *Código de Hamurabi* da Babilônia, de 2.083 a.C.; no *Pentateuco*, orientando as leis penais dos Hebreus, contidas no *Êxodo*, no *Levítico* e, sobretudo, no *Deuteronômio*, bem como no *Talud*; e ainda na *Lei de Manu* da Índia, que data do século XIII a.C. Com efeito, a Lei de Talião já é expressão de uma limitação dos ímpetus punitivos do homem antigo” (2021, p. 50-1).

social, cuja equidade está nos mais fracos também exercerem o poder de punição sobre os mais fortes. Uma perspectiva negativa que sacraliza a reatividade da vingança no domínio da justiça social. Desse modo, a justiça penal consegue desviar o ressentimento de não poder agir diretamente pela sutílização da vingança em uma “avaliação cada vez mais impessoal do ato” [*immer unpersönlichere Abschätzung der That*]. A gratificação do “causar o sofrer” eleva o prazer na crueldade ao domínio espiritual de equidade entre os homens, pela mediação da lei, por uma identidade cultural que garante a isonomia social à comunidade.

Assim, o valor do castigo está em causar no infrator o sentimento de culpa. Se nos primórdios o irresponsável era punido fisicamente por ser um “causador de danos”, que como infrator era um “quebrador de contratos”, doravante é julgado moralmente como culpado por ter a consciência moral do dano de suas ações. Se a punição criticava o ato pela “prudência [*Klugheit*]”⁷⁷, para o “alargamento da memória” pelo cumprimento da palavra como promessa, temos que “o castigo *doma* [*zähmt*] o homem, mas não o torna ‘melhor’ [*besser*]” (*ibidem*, 15, p. 66). A partir da instituição do castigo pela comunidade, a inibição da descarga afetiva dos instintos agressivos gera um efeito espiritual retroativo de “reação psíquica” [*seelischen Reaktion*] chamada de “má consciência” [*schlechtes Gewissen*], ou “remorso” [*Gewissensbiss*]. Significa o retorno da agressividade contra si próprio ao sentir-se culpado. Aquele instinto de liberdade dos homens primevos fora reprimido, quando o castigo promoveu “a interiorização do homem” [*die Verinnerlichung des Menschen*] para fazer da culpa um sofrimento psicológico. Por essa domesticação moral de repressão instintiva, o desenvolvimento psíquico da “alma” [*Seele*] mostra-se por si só um processo de espiritualização antinatural inerente à toda a humanidade moderna em seu progresso civilizatório: “Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora” (*ibidem*, 16, p. 67).

Com a normatização do castigo, há a moralização da dívida. E as noções de culpa e dever aprofundam-se na má consciência, ao ponto de se voltarem também contra o próprio credor, que ao exercer o direito de seu poder sente culpa por manifestar o poder de sua força

77 O termo *Klugheit*, traduzido por “prudência”, corre o risco de confundirmos o sentido nietzschiano empregado no texto. Pois, segundo o tradutor Paulo César de Souza, na Nota 10 da Primeira dissertação nos diz que o adjetivo *Klug* é traduzido por “inteligente”, “sagaz” e “prudente”: “A palavra estrangeira que mais se aproxima dela, semanticamente, é a inglesa *clever*. *Klugheit*, o substantivo, é a *cleverness*” (GM, Notas, I, 10, p. 143). Mas Thiago Mota arremata-nos o seu sentido, pois “*klug* quer dizer também ‘esperto’, ‘sabido’, ‘ladino’. Assim a palavra esperteza talvez se aproxima mais do original. Em todo caso, é viável utilizar ‘prudência’, desde que se tenha em mente que com este termo Nietzsche não se refere a uma concepção de prudência como a aristotélica, prudência como a justa virtude do comedimento” (2021, Nota 12, p. 59).

com o causar sofrer ao devedor: o ancestral, a natureza ou a existência. De modo que o advento do Deus cristão, o credor divino, ao qual o homem reconhece a sua vida como dívida, equivale ao máximo de sentimento de culpa. Um castigo eterno, portanto, um sofrimento infernal por causa de uma dívida impagável: “A *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa” (*ibidem*, 22, p. 75). O entrelaçamento da má consciência, que não permite o homem gozar a vida positivamente, com a noção de Deus, que lhe confia gozar a vida segundo os deveres morais, faz acontecer o que Nietzsche chama de “o golpe de gênio do cristianismo”, porque sacraliza o expediente paradoxal de seu próprio Deus sacrificando-se pela dívida do homem: “O próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!” (*ibidem*, 21, p. 74-5).

Dessa forma, apenas o sacerdote pode estimar o valor supremo do ideal ascético e interceder pelo homem junto a Deus, que por amor restitui a sua dívida do pecado, que é a vida pelo perdão baseado na má consciência da culpa sob a condição de obedecer o dever moral. Uma “ideia fixa” que nega o prazer de viver livremente a própria vida tornando-se o que se é. Escraviza-se espiritualmente a “vontade” do *Selbst* por um ideal negativo repressor, cuja reatividade faz o homem ver no sofrimento o primeiro argumento contra a sua “existência” [*das Dasein*], com o qual passa a ser ela própria interpretada e valorada como um castigo de Deus. Com o sacerdote ascético, diz Nietzsche, “toda exigência inspirada no instinto da vida [*Instinkt des Lebens*], tudo, em suma, que tem seu valor *em si* é tornado fundamentalmente sem valor [*wertlos*], *contra* o valor [*wert-widrig*]” (A, 26, p. 32). O exercício de seu poder é classificado, por Nietzsche, como “parasitismo” [*Parasitismus*], porque “o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” [*das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert*]. A lógica de seu fazer moral está nesta distinção original, interpretada pela tradicional matriz Positivo-Negativo: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’ [*Anders*], um ‘não-eu’ [*Nicht-selbst*] – e *este* Não [*dies Nein*] é seu ato criador [*schöpferische That*]” (GM, I, 10, p. 26). Ao passo que o valor metafísico desse ato criador, que jaz na crença na verdade do Deus cristão, está na vontade incondicional de negar o oposto de si mesmo, a natureza, a existência enquanto um “mundo oposto e exterior” [*einer Gegen-*

und Aussenwelt]. Segundo Nietzsche: “Sua ação é no fundo reação” [*ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion*]. Por isso nos diz:

É a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: nesse caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (*ibidem*, III, 11, p. 98).

Nessa vida sacerdotal predominam as forças reativas e autonegadoras, cujo fazer moral tem por força motriz o ressentimento. Como uma má disposição do *Selbst*, suprimido em sua vida instintiva, o ressentimento é o efeito fisiopsicológico de seu *pathos* que não descarrega diretamente a sua força afetiva em obras e atos. Nessa descarga indireta de seus afetos, o ressentido traduz a negatividade de sua força no ódio e na vingança para com o “outro”, com a sublimação da crueldade contra a existência, a comunidade ou o homem forte e livre. Esse “outro” é tido como “causa de seu sofrimento” [*seinem Leid eine Ursache*], mas o olho clínico de Nietzsche mostra-nos que a “verdadeira causação [é] fisiológica” [*die wirkliche physiologische Ursächlichkeit*]: “O desejo de entorpecimento da dor através do afeto” (*ibidem*, 15, p. 108). O êxtase do ressentimento está em causar sofrer no outro como uma projeção inconsciente de si mesmo, o que faz o *Selbst* reclamar a sua ausência pela sublimação da reatividade de sua força interior como uma vendeta contra a sua própria fraqueza de “vontade”. O outro é reflexo inconsciente do ressentido que quer morder a si mesmo, ou como nos diz Paul-Laurent Assoun, o *Selbst* é carrasco e vítima⁷⁸. Sobre isso citamos Maria Rita Kehl:

Este ‘não’ dirigido à alteridade, a tudo o que é ‘não eu’, remete à reação da cria humana a toda forma de interferência na relação com o Outro, que impede que o eu ainda malformado se estabeleça (e se mobilize) na suposição de ser idêntico a si mesmo. O ressentido conserva a crença em sua integridade às custas de eleger inimigos. [...] A má consciência instala-se no

78 Por interessar a Paul-Laurent Assoun o “esquema global de deciframento”, citamos suas observações sobre o ressentimento entre Nietzsche e Freud: “Não se pode escapar à impressão de que aquilo que Nietzsche teoriza a propósito do ressentimento não é senão o que Freud, desde a origem, teoriza a propósito da neurose enquanto tal. [...] Como se sabe, a má consciência é que constitui o prolongamento e a superação do ressentimento na patologia nietzschiana. [...] Daí o surgimento de um novo registro – desinteresse, abnegação, auto-sacrifício – onde o Si (*Selbst*) é carrasco e vítima. A culpa é, enfim, que traduz este sofrimento paradoxal ministrado a si mesmo. [...] É notável que Freud analise sob o nome de ‘destinos das pulsões’ (*Tribschicksale*), ao lado do recalque e da sublimação, dois processos que, não por acaso, parecem fazer parte do mecanismo íntimo do ressentimento e da má consciência nas análises nietzschianas” (1991, p. 231-3).

ressentido, assim, por duas operações complementares: a interiorização dos instintos e a acusação ascética, que transforma o ressentido em culpado por obra do ‘bom coração’ do padre ascético (2014, p. 121).

De modo a evitar a sua “autodissolução” [*Selbstauflösung*] com o suicídio ou da comunidade pela anarquia [*Anarchie*], o sacerdote ascético demonstra o seu máximo valor à vida por ser aquele que “muda a direção do ressentimento” e dá um sentido moral à existência do ressentido, que toma consciência de ser o único culpado de seu sofrimento ao qual somente Deus pode livrá-lo. Domesticado em suas forças vitais, o ressentido é um homem melhorado porque, amansado, ganha uma consciência moral que mascara em boa consciência essa má consciência do “sofrimento do homem com o homem, consigo”. No encantamento de seu fanatismo, chega à culminância do automartírio religioso. Pois na negação de seu *Selbst* o homem torna-se virtuoso conforme acredita e vive o dever moral dessa “vontade de contradição e antinatureza” [*Wille zur Contradiktion und Widernatur*]. Virtuoso aqui significa inofensivo, mas domesticação não significa melhoramento, ainda que o sacerdote aproveite “os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento [*Selbstdisziplinierung*], autovigilância [*Selbstüberwachung*], autossuperação [*Selbstüberwindung*]” (*ibidem*, III, 16, p. 109). Essa autossuperação negativa do ressentido o faz por si só um eterno sofredor, já que a superação é do sofrimento do *Selbst* que permanece suprimido e projetado negativamente no outro de si, que é negado moralmente por uma autoafirmação virtuosa que lhe reconforta.

Nesse sentido, a moral cristã é o remédio da vida *décadent* na significação da domesticação do *Selbst* ressentido pelo “adoecimento da vontade” [*Erkrankung des Willens*] e do melhoramento do homem pelo “debilitamento do sentimento” [*Verweichlichung des Gefühls*]. Porém o sacerdote não atua como “médico”, porque não age em sua “causação fisiológica”, pois “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal” (*ibidem*, 17, p. 110). Na realidade, o sacerdote põe-se como “consolador”, cujo “remédio é experimentado no domínio psicológico-moral”, para a “grande luta contra o sentimento de desprazer” pela “mitigação do sofrimento”. No cumprimento dessa sua missão para com a vida ressentida, cita Nietzsche os meios historicamente mais usados pelo sacerdote:

Amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do ‘amor ao próximo’ sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência da qual o

desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade – estes são, medidos pelo metro moderno, seus meios mais *inocentes* ao combate ao desprazer (*ibidem*, 19, p. 117).

Desse modo, a “missão histórica” do sacerdote ascético está sob o pretexto moral de melhorar o homem e fazê-lo civilizado, pela criação de um tipo de homem à sua imagem e semelhança por meio da domesticação da *décadence*: “A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade” (*ibidem*, 15, p. 106). Por isso se fez “normal” [*Normaler*] a condição doentia do homem com a normatização do castigo, cuja regra moral é a degeneração fisiológica de sua vontade fraca pela privação do *Selbst*. Assim se tornou padrão antropológico a sublimação da má consciência em virtudes morais que nivelam espiritualmente o homem em rebanho, inculcando-lhe o prazer de tornar-se útil ao progresso civilizacional às custas da atrofia de sua individualidade, como uma forma de participar dos desígnios de Deus para com a humanidade: “O asceta faz da virtude uma necessidade [*Not*]” (MA I/HH I, II, 76, p. 61). Pois tais virtudes são compensações psicológicas à *décadence* fisiológica na suavização da preponderância do sofrimento, às quais “a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito” (GM, I, 14, p. 34). No que tange à formação do rebanho, assevera Nietzsche que o sacerdote ascético é o “senhor dos sofredores”:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove: onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (*ibidem*, III, 18, p. 116).

4.2.1 O povo judeu e o sacerdote Paulo: o tipo antropológico de Jesus de Nazaré

Ao considerarmos a má consciência como a disposição doentia do *Selbst*, percebemos que com o ressentimento o modo de valoração do fazer moral do sacerdote ascético conserva e perpetua a *décadence* fisiológica da vida no tipo homem considerado “escravo”. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche vislumbra a expressão suprema dessa reatividade das forças vitais sob a fórmula “Deus na cruz”: “Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão [*Umkehren*], algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: ela prometia uma transvaloração de todos os valores antigos” (GB/BM, III, 46, p. 48). A inversão do modo de valoração aristocrático significa,

pela autossupressão moral dos ideais nobres, a autossuperação negativa da compreensibilidade do homem guerreiro antigo, de natureza forte pois plena de forças. Já que a característica desse homem nobre era “ser ativo” em suas obras e ações, no aforismo 195 Nietzsche considera um milagre realizado pelo povo judeu isto que chama de “a rebelião escrava na moral”. Sim, porque sem a força ativa da autodeterminação da vontade livre do *Selbst* o homem é escravo dos afetos de suas próprias paixões em seu sofrimento ressentido. Mas é na obra seguinte, *Genealogia da moral*, que discerne o filósofo sobre essa transvaloração sacerdotal:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; **os judeus, aquele povo de sacerdotes** que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de **uma radical transvaloração de todos os valores deles**, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. [...] Foram os judeus que, com apavorante coerência, **ousaram inverter a equação de valores aristocrática** (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais profundo, o ódio impotente), se apegaram a esta inversão (GM, I, 17, p. 23. Grifo nosso).

Assim entendemos a transvaloração de todos os valores como realização metodológica da vontade de poder do *Selbst* espiritualizado, a partir do qual o filósofo distingue a hierarquia espiritual dos tipos antropológicos (ver Figura 7 acima) em relação com os tipos de *Selbst* segundo a autoconsciência de suas forças vitais (ver Figura 8 abaixo). No sacerdote, o ressentimento possui o máximo de força acumulada, que ao descarregá-la contra a própria vida estima o seu poder não como uma “vontade de vida”, mas como uma “vontade de nada”. Porém não se diz “nada”, muito menos niilismo, se diz Deus, Ser ou verdade. Paradoxalmente, é na representação metafísica dessa vontade de nada, como expressão positiva de sua “vontade de verdade” atuando como meio de “aversão à vida”, que se conserva a vida autonegativa do homem espiritualmente escravo. Essa autoafirmação do *Selbst* reativo, pela negação da negação de si mesmo, encontra no sacerdote a manifestação antropológica capaz de dar um sentido moral à dor e ao sofrimento, cuja causalidade antinatural é postulada metafisicamente contra a própria vida real desde uma vida supraterrana. Pois se o sacerdote judeu, em seu fazer moral, elevou essa sua vida ao ideal ascético contra os ideais nobres dos guerreiros antigos, assevera o filósofo que foi o ódio de sua vingança que operou a sua inversão pela “invalidação” [*Entwerthung*] dos valores aristocráticos, através de uma “radical falsificação de toda a natureza [*Natur*], naturalidade

[*Natürlichkeit*] e realidade [*Realität*], de todo o mundo interior e também exterior” (A, 24, p. 28).

Entretanto, o povo judeu é “o povo mais singular da história universal”. Na *krisis* de sua história conservaram-se na predominância da negatividade do poder das forças vitais reativas, que surgiram do próprio declínio da potencialidade de sua vontade de poder. Ratifica-nos Fernando Barros (2002, I, p 41ss) que isso se deve à pequena política de seu nacionalismo em manter o vigor de outrora ante o domínio estrangeiro e o desgaste interno proporcionado pela anarquia social de sua organização cultural. A estratagemia sacerdotal pauta-se na moralização de um “mecanismo salvífico” do que antes retratava a autogratificação do Deus de Israel como expressão da “consciência de seu poder” [*Macht-Bewusstseins*]. Quando mudaram esse sentido positivo de Deus, desnaturalizaram a sua significação original de relação maternal entre Deus e o povo de Israel em sua experiência de alegria e amor próprio. Os sacerdotes judeus falsearam o conceito de Deus, e fizeram dele o principal instrumento de poder através da normatização do castigo e do sentimento de culpa, com a qual se tornou possível fazer da *décadence* fisiológica o meio de sua dominação histórico-cultural.

No aforismo 24 de *O anticristo*, Nietzsche interpreta essa idiosincrasia do povo judeu ao mesmo tempo que nos apresenta o surgimento da vida paradoxal do sacerdote: “Os judeus são a contrapartida [*das Gegenstück*] de todos os *décadents*: eles tiveram de *representá-los* [*darstellen*] até o ponto da ilusão, eles souberam, como um *non plus ultra* de gênio histriônico, colocar-se à frente de todos os movimentos de *décadence* (– como cristianismo de Paulo –)”. E aqui encontramos a chave que nos abre a interpretação nietzschiana sobre os judeus, antes de tudo, como um povo artístico. O que na concordância com a literatura antissemita julga-se racismo ou fascismo em Nietzsche é para este, ao invés, um elogio dos mais conscienciosos⁷⁹. Nesse sentido, o aforismo 251 de *Além do bem e do*

79 Que pese as inúmeras interpretações feitas sobre Nietzsche em relação ao povo judeu e ao judaísmo, assim como ao sentimento antissemita de sua época, o assunto merece ser tratado com atenção cuidadosa. Ademais, procuramos balizar a problemática no contexto nietzschiano da pequena e da grande políticas. Com isso pontuamos algumas (más) interpretações que evidenciam a falsa vinculação de Nietzsche com a reatividade dos movimentos fascistas, que apregoam o genocídio como método de domínio: é claro, referimo-nos ao nazismo hitleriano do III *Reich* que parece ser uma manifestada continuação do antissemitismo já presente como germanismo no II *Reich*. “Más-interpretações” é um termo educado, para distorções propositais do pensamento nietzschiano, tendo em vista à sua filiação com a pequena política do nacional-socialismo, como fundamentação filosófica do nazi-fascismo. Nesse favorecimento oportunista, pontuamos a confecção da coletânea *A vontade de poder* como “obra capital” de Nietzsche, editada pela própria irmã e amigo do filósofo, que muito mais tem a ver com a Alemanha de Guilherme II do que com a de Hitler (ver Notas 4 e 8, Cap. 1; cf. ANSELL-PEARSON, 1997, p. 40-47). Desencadeia-se uma série de produções distorcidas que se autointitulam interpretação fidedigna da filosofia nietzschiana, como é o caso de Alfred Bäumler (*Nietzsche como filósofo e político*, 1931), Alfred Rosenberg (*Mito do século*), Richard

mal, do capítulo Povos e pátrias, merece ser reproduzido em partes. Nele declara Nietzsche: “Os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa; eles sabem se impor mesmo nas piores condições (até mais que nas favoráveis)”. Parece mesmo que o filósofo contava com eles para o seu cultivo superior da humanidade: “Um pensador que tenha na consciência o futuro da Europa contará, nos projetos que fizer consigo no tocante a esse futuro, tanto com os judeus como com os russos, como os fatores mais seguros e mais prováveis no grande jogo e combate de forças”. E isso não contra os desejos deles, segundo Nietzsche: “O que eles desejam e anseiam, com insistência quase inoportuna, é serem absorvidos e assimilados na Europa, pela Europa, querem finalmente se tornar estabelecidos, admitidos, respeitados em algum lugar, pondo fim à sua vida nômade, ao ‘judeu errante’”.

Oehler (*Nietzsche e o futuro da Alemanha*), Heinrich Härte (*Nietzsche e o nacional-socialismo*). Por esses exemplos, fica óbvio que é possível constatar alguma relação retroativa da filosofia do nazismo sobre a visão de mundo da filosofia nietzschiana, ao ponto disso ser defendido como “nazismo esotérico” (TAHA, 2007). Porém, isso ocorre não sem deixar de falsear fatos biográficos e dispensar a lógica reflexiva da compreensibilidade filosófica de Nietzsche. Segundo a análise historiográfica de Mazzino Montinari, Alfred Bäumler, que toma a consideração de Hans Langreder, é a “figura-chave” dessa “revolução conservadora”: “A interpretação de Nietzsche proposta e posteriormente imposta por Bäumler (até aos antifascistas e aos marxistas, que a fizeram justamente em negativo) baseia-se em dois pressupostos metodológicos: 1. A verdadeira filosofia de Nietzsche encontra-se nas suas anotações póstumas (do mesmo modo como foram publicadas até aquele momento pelo Arquivo Nietzsche). 2. Para julgar a obra de Nietzsche é necessário fazer o que ele – segundo Bäumler – não teve tempo de fazer, isto é, é preciso ‘assumir o trabalho da conexão lógica’ na obra de Nietzsche. O que principalmente importa a Bäumler é: forçar a filosofia de Nietzsche para fazer dela a premissa de uma concepção política, ‘germânica’, que ele pretende ‘descobrir’ em Nietzsche. [...] Sob a fórmula de um ‘realismo heroico’, Bäumler constrói o seu Nietzsche. Ele evidencia aos aspectos que mais se ajustam às suas intenções, que são – em última análise, como veremos – sobretudo políticas e extremamente voltadas a atualizá-lo, como já havia salientado Thomas Mann (alguém que também havia lido o seu Nietzsche e o assimilara de modo muito mais criativo do que Bäumler). [...] Com efeito, se já a interpretação filosófica de Nietzsche que Bäumler nos oferece é unilateral, como mostramos, o pensador político que ele procura nos impor não é senão um representante do germanismo, compreensível apenas sobre o confuso fundo do *Mito do século XX*. Se antes Bäumler esforçava-se pelo menos para demonstrar alguma coisa quando se dedicava ao pensamento de Nietzsche, na segunda parte de seu livro todo traço de ‘honestidade intelectual’ – para falar com Nietzsche – é perdido. O germanismo de Nietzsche é simplesmente afirmado em tom apodíctico”. Por fim, continua Montinari: “Os Bäumler (e também os Lukács) e todos aqueles que mutilaram ‘ideologicamente’ Nietzsche fizeram isto por sua conta e não precisaram ‘ser iludidos’ pela irmã mais do que octagenária. Compreender o pensamento de Nietzsche e interpretá-lo sem deformações ideológicas era possível mesmo sob o ‘império’ de Förster-Nietzsche em Weimar” (2007, p. 79, 85-9, 94). Portanto, talvez nos seja válido citarmos um trecho da carta de Nietzsche a Theodor Fritsch, um dos maiores expoentes do antissemitismo de seu tempo e redator do *Antisemitische Correspondenz*, de 29 de março de 1887: “Acredite-me: esta desagradável invasão de enfadonhos diletantes que pretendem dizer a eles sobre o ‘valor’ dos homens e das raças, esta submissão às ‘autoridades’ que todas as pessoas sensatas condenam com frio desprezo (‘autoridades’ como: Eugen Dühring, Richard Wagner, Ebrard, Wahrmund, Paul e Lagarde – quem deles é o menos autorizado e o mais injusto nas questões da moral e da história?), estas contínuas e absurdas falsificações e distorções de conceitos tão vagos como ‘germânico’, ‘semítico’, ‘ariano’, ‘cristão’, ‘alemão’ – tudo isso poderia enfim realmente encolerizar-me e me fazer perder a indulgência irônica com a qual até agora assisti as veleidades virtuosas e os fariseísmos dos alemães de hoje – E, para terminar, o que o Senhor acredita que eu sinto quando alguns antissemitas se permitem pronunciar o nome de *Zaratustra*?”.

Pois desde esse seu “tempo de declínio” [*eine Verfalls-Zeit*] do que foi “a grande época da história de Israel” [*die grosse Zeit in der Geschichte Israels*], que Alexandre Marques Cabral denomina de “judaísmo dos reis” (2014, p. 444ss), a inobservância dos judeus às Leis de Moisés transformou o exílio babilônico em eterna punição (AT, 2Rs 23, 27; Jr, 52). Em *O anticristo*, é dito que em seu estado anterior de punjança, alegria e esperança, Javeh era o “deus de Israel e, *por conseguinte*, deus da justiça”. O conceito positivo de Deus, portanto, obedece a causalidade das forças da vontade de poder segundo “a lógica [*die Logik*] de todo povo que está no poder [*Macht*] e tem boa consciência [*ein gutes Gewissen*]” (A, 25, p. 30). Mas com as mudanças histórico-culturais inerentes ao declínio das obras proféticas do judaísmo pós-exílico, segundo o filósofo, “se tinha a opção de abandonar o antigo Deus ou fazer dele algo distinto. Este último o realizaram”. Quem? – os sacerdotes!, que antes apenas prefiguravam a unção dos reis, doravante tomam as palavras de Deus pelo castigo redentor da salvação escatológica do povo escolhido. No Frag. póst. 11 [377] novembro de 1887-março de 1888, Nietzsche nos fala sobre essa ascensão política do sacerdote com a criação de uma cartilha do homem virtuoso, junto à qual a vida poderia se conservar: “A *Thora* de Javeh, que originariamente era, como todo seu obrar, um ajudar, um fazer justiça, um mostrar o caminho, um solucionar problemas complicados, converteu-se em um compêndio de suas *exigências*, das quais dependia sua relação com Israel”. Referindo-se aos profetas, na continuação desse mesmo Fragmento, Nietzsche vê nos sacerdotes o elemento apropriado para a organização da comunidade judaica pós-exílica: “Os costumes e os regulamentos existiam em grande parte: eles foram sistematizados como meio de estabelecer uma organização do resto. [...] Israel, reduzido a ser um ‘reino de sacerdotes e um povo santo’”. Com estas palavras nos fala Alexandre Marques Cabral sobre essa ascensão sacerdotal:

Após a queda de Josias, a casta sacerdotal passou a exercer cada vez mais poder, enquanto o poder monárquico diminuía. O templo de Jerusalém ganhava cada vez mais prestígio. [...] Paulatinamente, Israel abriu espaço para o surgimento do Código Sacerdotal e da hegemonia do valor do culto. A observância do rito e das normas sacerdotais passa a condicionar as manifestações de Deus em meio à história de Israel (2014, p. 460).

Assim o mundo pré-exílico do povo judeu, sob a imagem ideal do rei Davi (AT, 2Sm, 7, 1.17), salta-nos aos olhos para recebermos esta observação de Fernando Barros, “de que a origem do judaísmo é afirmativa e que, portanto, Israel também experimentou sua época

de vigor e segurança íntima” (2002, p. 41)⁸⁰. De modo que está claro Nietzsche não ser contra o povo judeu propriamente dito, e sim contra os sacerdotes que lá superaram os seus contemporâneos, ao suprimirem o ideal de Javeh e instituírem o sentido moral ao conjunto de bens, fins e valores que logrou a domesticação do homem em sua condição doentia com a Nova Aliança estendida ao longo de dois mil anos. Isso revela o filósofo, em *Genealogia da moral*: “Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por que? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência [*Ohnmacht*], o ódio torna proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM, I, 7, p. 23). Em *O anticristo* prova-nos também que não se põe criticamente contra a crença em um conceito positivo de “Deus”, mas especificamente contra o Deus negativo da moral cristã crível como uma causalidade antinatural, que despotencializa o homem pela privação do *Selbst* com a crença em seu ideal de verdade. Pois o conceito de Deus é compreendido logicamente como a suprema ficção reguladora das forças vitais, que por seu turno conscientemente pode representar um poder de elevação para a grandeza humana:

Outrora representava um povo, a força de um povo, tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo; agora é apenas o bom Deus... Na verdade, não há outra alternativa para os deuses: *ou* são a vontade de poder – e enquanto isso serão deuses de um povo – *ou* a impotência de poder [*Ohnmacht zur Macht*] – e então tornam-se necessariamente *bons* (A, 16, p. 21).

Assim foram bem compreendidos por Nietzsche os deuses gregos como potencializadores da vida real, em que a loucura e até mesmo o “delito pode ser digno”. Por isso o filósofo eleva a arte trágica como uma arte afirmativa da vida humana, porque ela

80 Como nos diz Nietzsche em *Ecce homo*, a obra *Genealogia da moral* apresenta “a primeira psicologia do sacerdote” (EH, GM, p. 93), enquanto a obra *O anticristo* apresenta “o tipo psicológico do Redentor” (A, 29, p. 34). O filósofo, nesse aporte, busca a refutação histórico-cultural da ideologia hegemônica dos sacerdotes por meio de uma análise fisiopsicológica da tipologia do homem Jesus de Nazaré, como forma de desmascaramento da *décadence* fisiológica que impera pela idealização paulina de Jesus Cristo. Ainda que Nietzsche não cite em suas obras as referências escriturísticas dessas suas reflexões, Alexandre Marques de Cabral identifica a fonte de suas considerações na obra historiográfica do orientalista alemão Julius Wellhausen *Prolegomena zur Geschichte Israels* de 1883 (cf. Frag. Pós. 11 [377] novembro de 1887-março de 1888), o que nos dá o entendimento de que Nietzsche não vislumbrava um movimento reativo em relação a cristianismo. Assim nos fala o intérprete sobre essa influência: “Sabendo da importância dos elementos historiográficos provindos desse autor têm para as considerações nietzschiânicas acerca do judaísmo, deve-se aqui levá-los em conta como agentes explicitadores da argumentação de Nietzsche. Isso vale para toda a sua interpretação do judaísmo. [...] Wellhausen é conhecido como o maior representante da hipótese do *Código Sacerdotal* (*Priestercodex*), que compreende a literatura sacerdotal como a que foi escrita mais tardiamente no pentateuco da Tanah judaica. [...] A caracterização de Wellhausen acerca da época dos reis e de sua diferença da literatura sacerdotal foi incorporada por Nietzsche a partir da ‘lógica’ da vontade de poder. [...] Se Wellhausen forneceu diversos elementos historiográficos a Nietzsche, este os recebeu segundo sua psicofisiologia” (2014, p. 447-8, 452).

atribui e incorpora dignidade às coisas do homem. O inverso disso está com o Deus cristão, interpretado como resultado espantoso da lógica Negativa do fazer moral dos sacerdotes judeus levada às últimas consequências. A continuidade disso Nietzsche vê na Hamartiologia [do grego *αμαρτιολογία*], enquanto doutrina do pecado, como nos diz em *A gaia ciência*: “O pecado [...] é um sentimento judaico e uma invenção judaica; e, tendo em vista esse pano de fundo de toda a moralidade cristã, o cristianismo pretendeu, realmente, ‘judaizar’ o mundo inteiro” (FW/GC, III, 135, p. 142). No Frag. póst. 11 [359] novembro de 1887-março de 1888, vai destacar: “O simbolismo do cristianismo repousa sobre o judaico”. Nesse sentido, Paulo de Tarso é a continuidade desses sacerdotes judeus: “Paulo quis os fins, portanto quis também os meios. [...] Sua necessidade era o poder [*Macht*]; com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder” (A, 42, p. 48). E a Igreja, como “estrutura de dominação” [*Herrschafts-Gebilde*], alia-se a Paulo para torna-se uma “instituição mais nobre que o Estado”. O efeito retroativo desse poder foi a ressignificação retrospectiva e *a posteriori* da própria história hebraica da humanidade: “A Igreja falseou até a história a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história de *seu* ato: todos os profetas falaram de seu ‘Redentor’. Depois a Igreja falseou a história da humanidade [*Geschichte der Menschheit*], tornando-a pré-história do cristianismo” (*ibidem*, 42, p. 48).

Com Paulo, o movimento declinante da religião do cristianismo toma a forma de uma força civilizatória, enquanto a Igreja institucionaliza a moral sobre o pretexto do “melhoramento” [*Verbesserung*] ou do “humanizamento” [*Vermenschlichung*] da humanidade. Por essa genealogia do “cristianismo de Paulo”, Nietzsche vê mais que uma “tradição” [*Tradition*] da história do povo de Israel, uma herança fisiopsicológica do “princípio de dissolução e decadência” do “povo de sacerdotes”. Pois se os judeus são “o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio-moral popular absolutamente sem igual” (GM, I, 16, p. 40), Paulo só pode significar “o judeu eterno *par excellence*”. Nessa percepção, Nietzsche destaca a genialidade de Paulo pela sua infalibilidade psicológica na interpretação da vida ressentida: “Ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com o ‘além’ se *mata a vida*... Niilista [*Nihilist*] e cristão [*Christ*]: duas coisas que rimam, e não apenas rimam” (A, 58, p. 74).

Como já havia um modo de vida declinante não consciente de suas condições existenciais, pois pautada na crença na lei mosaica da época do judaísmo dos reis, o sacerdote apenas precisou introduzir um “supremo sentido e valor” em sua visão de mundo, com a

sublimação do medo [*Angst*] e da necessidade [*Bedürfnis*] diante dos acasos da vida. Assim fez Paulo com a interpretação exotérica da filosofia platônica, para a reinterpretação cristã da história hebraica da humanidade através do sentido da cruz de Jesus: “O cristianismo fez do judaísmo sacerdotal a alteridade necessária para que, negando-a, ele mesmo conquistasse seu ser e o preservasse” (CABRAL, 2014, p. 478). Em *Aurora*, apresenta Nietzsche a impotência de Paulo em cumprir o dever moral para com a Lei mosaica de Javeh: “Ele sofreu de uma ideia *fixa*, ou, mais exatamente, de uma *questão fixa*, sempre presente, e que nunca descansou: qual a situação da *Lei* judaica? E, em particular, do *cumprimento dessa Lei*?” (M/A, I, 68, p. 53). Ao invés de fazer cumprir a Lei de Moisés, Paulo sublima o seu ódio contra ela para vingar-se pela inversão do valor judaico da cruz dizendo a si mesmo “um com Cristo”, pela sua reinterpreção moral que julga a terra como “mal”⁸¹. Isso tem o significado de “ressuscitar com Cristo, partilhar com Cristo a glória divina e tornar-se ‘filho de Deus’ como Cristo”, o que é o mesmo que “morrer para o mal – significa também morrer para a Lei, viver na carne – significa também viver na Lei!” (*ibidem*, p. 54-5). Com a escatologia do Cristo, Paulo superou a *Thora* junto à Nova Aliança dos evangelhos do Novo Testamento, por meio da Soteriologia [do grego *σωτήριοςλογία*] enquanto doutrina da salvação dos novos cristãos diante do Juízo

81 Essa passagem demarca-nos o conhecimento histórico e teológico de Nietzsche acerca da significação da cruz para o judaísmo sacerdotal. Se neste aforismo de *O anticristo* o filósofo nos diz que “o ‘evangelho’ morreu na cruz” (39), no seguinte arremata dizendo que “o destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na cruz”. Isso porque “somente a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: ‘quem foi esse? o que foi isso?’” (40, p. 45-6). Pois a crucificação era um método de tortura criado pelos persas e adotado pelos romanos para punir os rebeldes políticos e criminosos perigosos, enquanto para os sacerdotes judeus significava uma maldição divina (cf. AT, Dt 21, 22-23). O paradoxo do enigma da cruz está na conjugação da grandeza divina de Jesus de Nazaré com a sua morte amaldiçoada. De modo que Paulo se incumbiu de inocentar Jesus amaldiçoando os seus amaldiçoadores: “Apenas então o abismo se abriu: ‘quem o matou? quem era seu inimigo natural?’ – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo *dominante*, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade *não* compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentiment*: – sinal de como o entendia pouco!” (A, 40, p. 46). A inversão paulina do valor judaico da cruz ao cristianismo assenta-se, portanto, no ressentimento contra os judeus. As palavras que seguem de Alexandre Marques Cabral apresenta-nos o desfecho disso: “A morte de Jesus foi apropriada reativa e ressentidamente pela comunidade cristã. Vendo-se ameaçada e perdendo crédito devido ao caráter maldito da morte de Jesus, os cristãos do primeiro século foram surpreendidos pela mesma necessidade do Israel pós-monárquico: sobreviver a qualquer custo. Seu destino estava ligado a algum tipo de reinterpretação da cruz de Jesus. Seu novo significado passa a depender do esclarecimento da *causa mortis* de Cristo. Sua *causa eficiente* foi uma só: os sacerdotes judeus. Com essa afirmação, os cristãos encontraram um inimigo contra o qual poderiam se voltar e, assim, conquistadas sua conservação. Como o seu destino passou a depender desse ‘voltar-se contra’, a estabilidade vital do cristianismo tornou-se devedora de um *não* primordial: somente negando a classe sacerdotal judaica o cristianismo conquistou sua estabilidade e consistência. A necessidade desse inimigo como fonte de sua conservação fez com que o cristianismo fosse determinado essencialmente por um sentido reativo e ressentido. Consequentemente, o cerne da mensagem de Jesus foi peremptoriamente negado pelo cristianismo, perdendo de vista o sentido não reativo de sua morte” (2014, p. 477).

Final. Nesse sentido, a função salvífica de Jesus ressuscitado entendido como “Cordeiro de Deus” (cf. NT, Jo 1, 29) é redimir a humanidade do pecado de sua separação com Deus; bem como nos apresenta Nietzsche:

O sacrifício expiatório, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! [...] A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da ressurreição, com a qual é escamoteado o conceito de ‘beatitude’, a única realidade do evangelho – em prol de um estado posterior à morte! [...] E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como recompensa (A, 41, p. 47).

Para Nietzsche, portanto, Paulo é “o primeiro cristão, o inventor da cristandade” (M/A, I, 68, p. 33). E por isso, em sua interpretação fisiopsicológica, possui “o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio”, simbolizando o oposto de Jesus de Nazaré: “Em Paulo se incorpora o tipo contrário [*verkörpert sich der Gegensatz-Typus*] ao ‘portador da boa nova’” (A, 42, p. 48). O tipo fisiopsicológico contrário a Paulo não significa necessariamente Jesus como um tipo de homem superior tal como o tipo espírito livre, ou menos ainda uma configuração antropológica referente ao além-do-homem, mas um tipo de homem superior da *décadence* fisiológica devido à sua inocente ingenuidade. Sem haver ressentimento contra os sacerdotes judeus, a partir do qual Paulo cria o ideal da “mentira do Jesus ‘ressuscitado’”, podemos ilustrar Jesus de Nazaré como a encarnação suprema e afirmativa da autoconsciência do *Selbst* fraco: “Não a ‘penitência’, não a ‘oração pelo perdão’ é um caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente é Deus” (*ibidem*, 33, p. 40). O *Selbst* de Jesus age positivamente, e isso faz Nietzsche tolerar Jesus de Nazaré ser chamado de “espírito livre”, porque para ele toda a realidade fenomênica tem o valor de um signo, uma metáfora. Para Jesus de Nazaré, segundo Nietzsche, há somente a vivência das “realidades internas” [*Innere Realitäten*] como verdades metafóricas do *Selbst* enquanto “Reino de Deus”, de modo que “a cultura [*Kultur*] não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela – ele não a nega” (*ibidem*, 32, p. 39). A Figura 8, a seguir, ilustra-nos a interpretação que fazemos quando vemos Nietzsche diferenciar a *décadence* inocente de Jesus de Nazaré da *décadence* ressentida do sacerdote Paulo:

Figura 8. Tipos de *Selbst*, segundo a autoconsciência de suas forças vitais

*Elaborado pelo autor

Com tipo fisiopsicológico de Jesus de Nazaré, somente a vida vivida pode ser argumento, ainda que seja uma vida de idiotia, cuja moral Nietzsche valora pela “incapacidade de resistência” [*die Unfähigkeit zum Widerstand*] (cf. SENA, 2013, p. 20). O seu “evangelho” (do grego *εὐαγγέλιον*; transl. *evangelium*) tem a sua “boa-nova” na prática do amor, que converte conscientemente o “não poder” em “não querer”. A sua moral está no suportar o sofrimento com resiliência como símbolo positivo da autoafirmação da vida em sua própria autocontradição. O evangelho é amor, e amor é a união com o outro, não o conflito da guerra: “*Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – amá-lo...*” (*ibidem*, 35, p. 41). Essa não resistência ao outro é a sua prova de amor ao destino como autoafirmação do *Selbst* desperto e consumado, mas degenerado fisiologicamente. Por isso, com Jesus de Nazaré, “há “beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – amor como única, como *última* possibilidade de vida” (*ibidem*, 30, p. 36). De modo que, “a beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade [*Realität*] – o resto é signo para dela falar” (*ibidem*, 33, p. 39). Nessa bem-aventurança não há culpa, recompensa e punição, nem pecado e salvação. Não há mais oposições, somente uma individualidade superior na pura inocência de uma criança submersa no fluxo-devir, ao ponto de nos dizer Nietzsche que “o reino de Deus” é

simplesmente uma “experiência de coração” [*eine Erfahrung an einem Herzen*]. O valorar positivo da vida de Jesus de Nazaré é essa afirmação suprema da própria autonegação do *Selbst* unificado em Deus como símbolo do amor de sua individualidade ingênua: “Ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como *sua* ‘boa nova’... E *não* como prerrogativa” (*ibidem*, 41, p. 47). Assim, a valoração nietzschiana da crucificação de Jesus é a inversão da inversão da valoração paulina da cruz, em que a morte, enquanto máxima oposição da vida, é a afirmação plena da prática evangélica de Jesus: “Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como *ensinou* [*lehrte*] – *não* para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* [*Die Praktik*] foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juizes, antes os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*” (*ibidem*, 35, p. 41; cf. NT, Jo, 13, 1).

Jesus de Nazaré, portanto, conceitua o tipo homem que se autossupera positivamente por meio da prática do amor como autoafirmação de um *Selbst* degenerado fisiologicamente, enquanto com Paulo a autossuperação negativa dá-se por meio da *folie circulare* na constante alternância entre sentimentos depressivos e exaltados de sofrimento e alívio, esgotamento e descarga. Sobre essa loucura circular nos diz Nietzsche: “Os estados ‘supremos’, que o cristianismo ergueu sobre a humanidade como valor entre todos os valores, são formas epileptoides [...]. Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é convertido ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso” (*ibidem*, 51, p. 60). É pela excitabilidade nervosa que a domesticação moral do cristianismo adoce a vontade forte do *Selbst*, a fim de agrilhoar fisiopsicologicamente o homem pelos conceitos de culpa, pecado e redenção. Nesse sentido, a obra *Der Antichrist* poderia ser intitulada com mais precisão como *O anticristão*, o que faria jus à maldição ao cristianismo paulino, pois como diz o filósofo, “já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (*ibidem*, 38, p. 44). De sorte que com o valor da cruz valorado pela morte do Redentor da humanidade, Paulo inicia a institucionalização de seu “processo de declínio” [*Verfalls-Prozeß*] assim como nos diz Nietzsche: “Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo ‘melhorado’” (GD/CI, VII, 2, p. 50).

4.2.2 A herança da moral cristã em Schopenhauer: desinteresse e compaixão

Desde quando Nietzsche compreende que o “cristianismo [paulino] é platonismo para o ‘povo’” (GB/BM, Prólogo), interpreta no pensamento filosófico tradicional a crença nos conceitos verdadeiro e não-verdadeiro como reflexo dos valores sacerdotais de conservação da *décadence* fisiológica. No Frag. póst. 11 [356] novembro de 1887-março de 1888 reafirma essa crença pela relação moral entre filosofia e cristianismo: “O platonismo paulino, o platonismo augustiniano – até que finalmente estava disposta esta impudica caricatura de filosofia e rabinismo que é a teologia cristã”. Que em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado A “razão” na filosofia, atribui a Kant a hereditariedade platônica da moral cristã: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e outro ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*” (GD/CI, III, 6, p. 29). Nietzsche chama o sistema kantiano de “chinesismo königsberguiano”, ao referir-se à renúncia do *Selbst* como uma virtude relacionada ao universalismo da impessoalidade tratada como imperativo categórico (cf. KANT, GMS/FMC, II, p. 48ss), que é instituído com a crítica da razão teórica em favor do moralismo da razão prática. Por isso considera que “o sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo: ele foi, como Lutero, como Leibniz, um freio a mais na retidão alemã, já não muito firme por si” (A, 10, p. 16).

Com isso, Nietzsche põe em relevo a supressão da vida instintiva como referência da renúncia do *Selbst* que se aliena de si pela domesticação da moral cristã, cuja valoração negativa de seus valores torna-se modelo axiológico do modo de valoração sacerdotal aos filósofos metafísicos e dogmáticos desde Platão. Pensa Nietzsche, por consequência disso, que “os grande sábios são *tipos da decadence*” (GD/CI, II, 2, p. 17; cf. A, 20-23), enquanto “os filósofos são sempre *décadents*... a serviço de religiões niilistas” (Frag. póst. 14 [135] primavera de 1888). Nesse caso, nos diz que “em quase todos os povos o filósofo é apenas o prosseguimento do tipo sacerdotal” (A, 12, p. 17). Principalmente os filósofos alemães, cujo avô diz ser o pastor protestante: “Basta falar a expressão ‘Seminário de Tübingen’ para compreender o que é a filosofia alemã no fundo – uma teologia *insidiosa*” (*ibidem*, 10, p. 15)⁸². Teologia, nesse sentido nietzschiano, significa a unidade conceitual do sistema

82 Tübingen é uma idílica cidade provinciana da Alemanha famosa por sua Universidade, na qual estudou renomados pensadores e poetas, tais como Johannes Kepler, Wilhelm Hauff, Eduard Mörike, Friedrich Hölderlin, Georg W. F. Hegel e Friedrich Wilhelm Schelling. Interessante pontuarmos que o castelo renascentista Hohentübingen abriga parte da Universidade, que abaixo dela está a Fundação Evangélica datada de 1536. Isso nos aponta a presença decisiva da teologia de matriz luterana no mundo acadêmico, cujo fundamento histórico depende da influência determinante do pensamento e da prática teológicas na constituição da identidade cultural e linguística dos alemães. Isso constatado pela legitimidade cultural que a

filosófico assegurada moralmente com a crença no valor metafísico da verdade pela fé no ideal ascético, com o qual se desenrola inclusive os seus métodos de pesquisa.

No Prólogo de *A gaia ciência*, Nietzsche observa essa herança sacerdotal da teologia cristã nos sistemas morais da filosofia pela ignorância *in physiologicis* do idealismo de seus conceitos: “Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras” (FW/GC, Prólogo, 2, p. 11). Idealismo, quer dizer da relação moral estabelecida entre os princípios lógicos da linguagem representativa dos conceitos com a crença na verdade de suas definições projetadas na natureza por uma ilusão metafísica (cf. WL/VM, I; ver Item 2.2.2.1, Cap. 2). E é nesse sentido que o idealismo mantém inconscientemente um parentesco com o cristianismo, enquanto a filosofia é considerada uma teologia insidiosa. De modo que em *O anticristo* replica Nietzsche: “É necessário dizer quem consideramos nossa antítese [*Gegensatz*] – os teólogos e todos os que têm sangue de teólogo nas veias – toda a nossa filosofia” (A, 8, p. 14). Isso porque, na conceituação idealista do pensamento filosófico, os sistemas morais buscam tradicionalmente edificar a grandeza humana reprimindo os afetos de suas paixões pela renúncia do *Selbst*. Por isso, em *Crepúsculo dos ídolos* nos atesta que “toda moral de melhoramento [*Besserung*], também a cristã, foi um mal-entendido” (GD/CI, II, 11, p. 22). Mal entendido porque, chamando de “melhoramento”, o que ocorre é a nivelação espiritual do homem com a domesticação das necessidades fisiológicas transfiguradas em necessidades metafísicas, pelo adestramento do homem na vida apaziguada do rebanho social com a alienação do *Selbst*:

Chamar a domesticação [*Zähmung*] de um animal sua ‘melhora’ [*Besserung*] é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali ‘melhorada’ [*Verbessert*]. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva, mediante o depressivo afeto do medo, mediante a dor, fome, feridas, ela se torna uma besta doentia – Não é diferente com o homem domado [*Gezähmten*], que o sacerdote ‘melhorou’ [*Verbessert*] (GD/CI, VII, 2, p. 50).

Podemos bem compreender esse “mal-entendido” com o elogio nietzschiano de Platão a despeito de Schopenhauer, “o último alemão a ser tomado em consideração (– que é um evento *européu* [*ein europäisches Ereigniss*] como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, e *não apenas* local, ‘nacional’)” (*ibidem*, IX, 21, p. 75). Nietzsche interpreta em

língua alemã recebe a partir da tradução da Bíblia por Lutero, bem como na organização da sociedade e da economia sob o signo da relação confessional.

Schopenhauer a autossatisfação sublimada do impulso sexual reprimido, quando fala “da beleza com melancólico fervor”, e trata “como inimigo pessoal a sexualidade” (GM, III, 7, p. 88). Por isso Nietzsche o contrapõe Platão: “Uma autoridade não menor que a do divino Platão (– assim o chama o próprio Schopenhauer), sustenta uma outra tese: a de que toda beleza estimula à procriação – de que é esse o *proprium* de seu efeito, do que é mais sensual até o mais espiritual” (GD/CI, IX, 22, p. 76)⁸³. Para Platão, assim como para os gregos, a beleza em si contém tudo o que é bom e fecundo, tudo o que vivifica os sentidos e potencializa o homem, como nos diz Nietzsche: “Filosofia, à maneira de Platão, seria antes definida como uma competição erótica, como aperfeiçoamento e interiorização da velha ginástica agonal e seus *pressupostos*”. É por essa interiorização da estimação da beleza que o “erotismo filosófico de Platão” flerta com a idealização do conceito ao familiarizar-se com o socratismo para consagrar-se historicamente “por uma nova forma artística do *ágon* helênico, a dialética” (GD/CI, IX, 23, p. 77).

Isso nos indica que não só foi um “grande erótico” Sócrates (cf. *ibidem*, II, 8), como também a dialética satisfaz alguma espécie de embriaguez caricatural da *décadence* (ver Item 2.3, Cap. 2)⁸⁴. Nisso, a contemplação estética schopenhaueriana depõe contra a filosofia platônica pelo contraste moral do autodomínio de Platão com o de Schopenhauer, ainda que ambos reprimam a vazão direta das forças de seu dionisíaco impulso sexual. No caso do segundo, “ele interpretou sucessivamente a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações consequentes da negação ou da necessidade de negação da ‘vontade’” (*ibidem*, IX, 21, p. 75-

83 A referência de Nietzsche a Platão faz jus ao diálogo Banquete, na conversação entre Diotima e Sócrates: “– Quando então – continuou ela – é sempre isso o amor, de que modo, nos que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço se chamaria amor? Que vem a ser essa atividade? Podes dizer-me? –Eu não te admiraria então, ó Diotima, por tua sabedoria, nem te frequentaria para aprender isso mesmo. – Mas eu te direi – tornou-me. – É isso, com efeito, um parto em beleza, tanto no corpo como na alma. – É um adivinho – disse-me eu – que requer o que estás dizendo: não entendo. – Pois eu te falarei mais claramente, Sócrates, disse-me ela. Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. Moira então e Ilitia do nascimento é Beleza. Por isso, quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o amor, como pensar. – Mas de que é enfim? – Da geração e da parturição no belo” (Conv, 206b-d, p. 44-5).

84 No Frag. póst. 2 [104] outono de 1885-outono de 1886, Nietzsche considera a *décadence* de Platão pela “sensibilidade hiperexcitável” que o fez adorar e endeusar involuntariamente o “conceito como uma forma ideal”. A dialética, derivada da maiêutica socrática, é revista como “instrumento” da reatividade das forças vitais da vontade de poder declinante. Na interiorização do *ágon* helênico, junto ao prazer da disputa, pela incapacidade dos gregos reagirem aos estímulos exteriores da velha Atenas, reside a autossatisfação do dialético pela “consciência de exercer com ela um domínio sobre si”.

6). Enquanto o primeiro nega os instintos básicos da vida pela sublimação de seus impulsos no domínio da lógica Negativa, o segundo os nega consentemente pelo desinteresse pessoal do ascetismo moral. E por colocar-se como herdeiro crítico de Kant, ao fazer “uso da concepção kantiana do problema estético”, na mesma proporção Schopenhauer vai louvar o desinteresse como predicado do belo. Pois se o moralismo kantiano rejeita a razão para dar lugar à fé, nada menos esperado que Kant preste honras à arte a partir da negatividade que constitui a sua moral: a impessoalidade do homem e a universalidade do imperativo categórico.

Entretanto, a diferença de Kant está na “falta de experiência pessoal” pela desejabilidade do “erro” da coisa em si como um ideal. Sobre isso nos fala Nietzsche: “Kant, como todos os filósofos, em vez de encerrar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do ‘espectador’, e assim incluiu, sem perceber, o próprio ‘espectador’ no conceito de ‘belo’” (GM, III, 6, p. 86). Conquanto Schopenhauer, por ter maior aproximação com as artes, interpretou o “desinteresse” kantiano da maneira mais pessoal, “a partir de uma experiência que para ele devia ser das mais regulares”: “*Um efeito do belo, o efeito acalmador da vontade*”. Independente dessa peculiaridade determinante, a ambos Nietzsche contrapõe Stendhal, que de “natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca o efeito positivo da beleza: ‘o belo *promete* felicidade’; para ele, o que ocorre parece ser precisamente a *excitação da vontade* (‘do interesse’) através do belo” (*ibidem*, p. 87)⁸⁵. Ao ponto de Nietzsche alinhar-se a Stendhal para satirizar Schopenhauer quando anota o Frag. póst. 1 [148] outono de 1885-primavera de 1886: “O mundo como vontade e representação” – retraduzido ao íntimo e pessoal, ao schopenhaueriano: ‘O mundo como impulso sexual e contemplação’”.

Assim Schopenhauer, na esteira de Kant, e Platão, pela influência de Sócrates, depõem sobre dois modos de vida, mas todos eles sorriem para o ideal ascético “como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade” (GM, III, 7, p. 90). E Nietzsche, que em sua juventude caminhou junto a Schopenhauer por seu ateísmo (cf. EH, E,

85 Encontramos essa citação de Stendhal em uma nota na obra *Do amor*, na qual nos diz: “**A beleza é só a promessa da felicidade.** A felicidade de um grego era diversa da felicidade de um francês em 1822. Veja os olhos da Vênus de Médicis e compare-os aos olhos da Madeleine de Pordenone (em sr. de Sommariva)” (2011, p. 36. Grifo nosso). Além disso, podemos citar uma outra passagem de Stendhal que nos fala sobre a significância da beleza: “Mas o que é a beleza? É uma nova habilidade para lhe dar prazer. [...] Para descobrir a natureza da beleza, convém buscar a natureza dos prazeres de cada indivíduo. [...] A beleza que você descobre sendo, portanto, uma nova habilidade para lhe dar prazer, e os prazeres variando, como os indivíduos, a cristalização formada na cabeça de cada homem deve portar a *cor* dos prazeres desse homem. A cristalização do amante de um homem, ou sua BELEZA, não é outra além da coleção de TODAS AS SATISFAÇÕES de todos os desejos que ele pôde formar sucessivamente a seu respeito” (*ibidem*, 11, p. 28-9).

2), distancia-se dele não exclusivamente por seu resignacionismo ante à vida (cf. GT/NT, TA, 6), ou necessariamente por seu “preconceito popular” em relação à “vontade” (cf. GB/BM, I, 19), mas principalmente pelo desinteresse moral de seu “não-egoísmo” valorado junto à virtude da compaixão: “Do valor do ‘não-egoísmo’ [*Werth des "Unegoistischen"*], dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício [*der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte*], que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo” (GM, Prólogo, 5, p. 11). Assim Nietzsche vê na compaixão uma virtude que de fato põe-se como não egoica, mas que se faz “o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia”, porque fundamentalmente compõe o ascetismo das virtudes cristãs com a renúncia do *Selbst*: “Esse movimento, que buscou se apresentar cientificamente com a *moral da compaixão*, de Schopenhauer – tentativa bastante infeliz! –, é o verdadeiro movimento de *décadence* na moral, e, como tal, tem profunda afinidade com a moral cristã” (GD/CI, IX, 37, p. 87).

Não é à toa que a moral cristã é nomeada com o sentido geral da desismemação, pois além de escravizar espiritualmente o homem em seus artigos de fé, interiorizados na repressão afetiva de seus instintos e impulsos, vai condicionar a sua vontade de nada por mascarar o niilismo existencial da vida. Para Nietzsche: “Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia do *Selbst*, trai uma vontade de fim, *nega* em seus fundamentos a vida” (EH, Porque sou um destino, 7, p. 108). Nessa antinaturalidade moral, o homem precisa tyrannizar os afetos que irrompem anarquicamente através de sua personalidade, batizando as virtudes que o tornam grande pela autossuperação negativa do *Selbst* que se sacrifica alienando-se a si próprio. Sob o nome de “ascese”, tais virtudes são vivenciadas pela conquista de um “desafio contra si mesmo” [*Trotz Gegen Sich Selbst*], que tem origem na própria vida como vontade de poder, com a “necessidade” [*Bedürfnis*] de exercer “o poder e a ânsia de domínio” [*Gewalt und Herrschusucht*] (MA I/HH I, III, 137, 142). Por isso é no afeto que se moraliza o homem, e quanto mais reativa a excitação energética da descarga de sua explosão de forças mais lhe é enaltecido a autossatisfação ascética do “sacrifício de si mesmo”. Assim nos fala Nietzsche: “Que haja grandeza na negação de si mesmo, e não apenas na vingança, é algo que deve ter sido inculcado na humanidade por um longo período”. De sorte que o seu exemplo maior está na significação do próprio Deus cristão na vida de Jesus: “Uma divindade que sacrifica a si mesma foi o símbolo mais forte e mais eficaz dessa espécie de grandeza” (*ibidem*, 138, p. 99).

A autossuperação negativa desse homem desimesmado surge com a dominação autossupressiva de seus afetos e paixões. No prazer da descarga explosiva de sua tensão energética contra si mesmo está “o ápice da moral” com a virtude chamada “abnegação”, pois quanto mais excitado o *pathos* da força afetiva reprimida maior será a moralidade do homem, bem como maior também será o prazer de renunciar o próprio *Selbst*: a autossatisfação de, ao negar a si mesmo, tornar-se senhor de si mesmo através do adoecimento da vontade e do debilitamento do sentimento. Todavia, pressupõe a abnegação o “autodesprezo”, e quanto maior a rejeição do *Selbst* mais virtuoso o homem é: “Esse despedaçar de si mesmo, esse escárnio de sua própria natureza, esse *spernere si sperni*, a que religiões deram tamanha importância, é na verdade um grau bastante elevado da vaidade” (*ibidem*, 137, p. 98). Para fortalecer essa sua fé em si mesmo com vistas à vida ascética junto ao ideal cristão de Deus, esse homem virtuoso só pode desvalorar as suas necessidades fisiopsicológicas autênticas: “Não pode mais confiar-se a nenhum instinto [*Instinkte*], 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 em que se transformou” (FW/GC, IV, 305, p. 183-4).

A sua vaidade no querer impressionar o outro com a sua imagem autodominante sustenta-se no orgulho com que acredita ter dominado-se ao sacrificar-se a si mesmo renunciando ao *Selbst* pela tirania afetiva das paixões: a opinião alheia como atestado e reforço da opinião sobre si nada mais é que reflexo do prazer da fruição do próprio sentimento de força de uma vontade fraca. De igual modo ocorre com a compaixão, que sendo uma “ostentação do sofrimento” visa “causar dor” nos espectadores. Esse é o consolo cristão dos homens virtuosos, porque “percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: *o poder de causar dor* [...], de modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo” (MA I/HH I, II, 50, p. 51). Nesse gozo, a sublimação do prazer pela desejabilidade do sentimento de poder não deixa de ser uma vantagem egoísta que busca o benefício para si mesmo por sentir-se superior. Assim nos fala Nietzsche que “a verdade é que na compaixão – refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão – já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de modo *fortemente inconsciente*” (M/A, II, 133, p. 102).

Com isso, o tão louvado desinteresse quando desmoralizado apresenta-se como uma sublimação do egoísmo [*Selbstsucht*]. Egoísmo não referente ao conceito de *Ego* propriamente dito por ser um constructo sócio-cultural⁸⁶, portanto uma representação de Eu

86 Nietzsche considera o “Ego”, no sentido usual do termo, como uma mera ficção conceitual de que se vale o homem que forma uma opinião sobre si com base nas opiniões de outros, e assim sucessivamente compõem

enquanto ilusão ficcional que de fato é posto como altruísta, mas um egoísmo originário que vive às custas da sublimação das necessidades fisiopsicológicas do *Selbst* degenerado: “As ações em que o indivíduo se torna infiel aos seus próprios instintos [*Instinkten*] e escolhe em detrimento deles são sinais de *décadence*” (Frag. póst. 22 [21] setembro-outubro de 1888). Por consequência, esse homem virtuoso não pode se considerar um *individuum*, pois se encontra dividido em si mesmo em sua representação egoica pelo interesse de obter prazer consigo ao negar o *Selbst*, a partir do *Selbst*, em favor de outro *Selbst* – o que o filósofo chama de “falsidade, a duplicidade do instinto” (CW, Epílogo). Por isso, ao desinteressado moral exige-se bastante interesse, ainda que inconsciente: “Se um homem desejasse ser todo amor como aquele Deus, fazer e querer tudo para os outros e nada para si, tal já seria impossível porque ele teria de fazer *muítíssimo* para si mesmo, a fim de poder fazer algo pelos outros” (MA I/HH I, III, 133, p. 95). De modo que o seu altruísmo, “palavra que nunca deve ser entendida rigorosamente, mas apenas como facilitadora da expressão” (*ibidem*, II, 46, p. 49-50), é recomendado “em nome da utilidade” (cf. FW/GC, I, 21). Em suma, se as virtudes ascéticas da renúncia do *Selbst* são sublimações de um egoísmo instintual do próprio *Selbst* *décadent*, conclui Nietzsche que “a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade” (GB/BM, IX, 260, p. 158).

“um estranho mundo de fantasmas” (ver Nota 22, Cap. 1). Citemos as palavras do filósofo: “A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu ‘egoísmo’ [*Egoismus*], nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado. [...] Nenhuma indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um *ego* real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la” (M/A, II, 105, p. 76). Apesar de jogar com a semântica do termo “Ego”, o sentido que Nietzsche usa para designar esse “ego real” é aquele mesmo de que fala no Prólogo de *Humano, demasiado humano II*, o *ego ipissimum* (cf. MA II/HH I, Prólogo, 1), cuja conotação pensamos referir-se ao *Selbst* que vem a personalizar-se no homem que se torna o que se é, e que Nietzsche chama de “homem real” em contraposição ao chamado “homem desejável”, porque fruto da idealização da humanidade à qual se situa o homem perdido no “mundo de fantasmas”. No Frag. póst. 11 [118] (361) novembro de 1887-março de 1888, a precisão de Nietzsche vale a transcrição: “Todas as ‘desejabilidades’ em relação aos homens foram digressões absurdas e perigosas com as quais uma espécie isolada de homem quis erigir como lei sobre a humanidade as *suas condições* de crescimento e conservação: toda a ‘desejabilidade’ de tal origem, que chegou ao domínio até agora, *degradou* o valor do homem, sua força e a sua certeza do futuro; a mesquinhez e a intelectualidade estreita do homem se expõem ao máximo, ainda hoje, quando ele *deseja*; até aqui, a capacidade do homem de estabelecer valores foi pouco desenvolvida demais para satisfazer o *valor efetivo do homem*, e não meramente o seu valor ‘desejável’; até agora, o ideal foi a força propriamente difamadora de homem e mundo, o ar venenoso sobre a realidade, a grande *sedução para o nada*”. É trazendo à tona positividade do impulso desse egoísmo instintual do *Selbst* que Nietzsche nos conscientiza da negatividade lógica da linguagem representativa a serviço da moralidade cristã, que inconscientemente duplica a ação e a realidade. Por nos ilustrar a interpretação moral do egoísmo, na diferenciação de *Selbstsucht* do *Egoismus*, leiamos as palavras de Patrick Wotling: “O não egoísta nasce, portanto, do egoísta, ou, se se quiser, distingue-se dele por sublimação pulsional; não é, portanto, seu contrário, certamente, mas seu resultado, sob certas condições” (2009, p. 263).

4.3 A autossupressão moral da autossuperação do tipo homem de espírito livre: vivência, sublimação e paixão

A moral da renúncia do *Selbst* além de ser considerada uma moral da domesticação das forças vitais ou do adestramento da vida instintiva, é também chamada de “moral dos escravos” [*Sklaven-Moral*], pois a sua prática espiritual repressiva é vista originalmente por uma “moral de utilidade” [*Nützlichkeits-Moral*]. A crítica nietzschiana da moral, desse modo, refere-se à desvalorização do *Selbst* mas se fundamenta na *décadence* fisiológica. Ela necessita da hipocrisia cristã para dissimular o niilismo do fluxo-devir das forças com a verdade do ideal ascético em Deus, e assim conservar a vida autonegativa diante do confronto com o pensamento abismal. Assim nos diz Nietzsche: “Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* Enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças” (GM, III, 26, p. 135). Na perspectiva da vida como vontade de poder, bem compreendemos a lógica Negativa do fazer moral do sacerdote desde a sua oposição de origem: uma vida real que se afirma em Deus negando a si mesma em sua realidade efetiva a favor de uma vida supraterrena. É no mascaramento do niilismo pelo ideal ascético, com a negação existencial dessa sua autocontradição original, que o homem obteve a boa consciência de sua antinaturalidade causal pela sublimação de seus impulsos e instintos reprimidos em virtudes. Quer dizer que, dito positivamente, a autossupressão da moral cristã dá-se por meio dessa própria moral voltada contra si mesma no desmascaramento de seu imoralismo desonesto. Em *A gaia ciência* depõe Nietzsche: “Os *motivos* para essa moral se opõem ao seu *princípio*. Aquilo com que essa moral quer se demonstrar é por ela refutada com o seu critério do que é moral!” (FW/GC, I, 21, p. 69-70).

A repercussão disso recai sobre a prática espiritual interessada de suas virtudes pelo *Selbst décadent*, já que “o ‘próximo’ louva o desinteresse porque *dele retira vantagens!*”. O mascaramento moral de seu ideal ascético impede a deduplicação de sua contradição entre a reatividade do que se faz e a representação do que se diz, para com isso impedir o despertar do *Selbst*. Assim, a mentira ideal é estimada pelo sacerdote ascético em prol de uma verdade utilitarista porque visa conscientemente escravizar o *Selbst* degenerado ante à ignorância das condições existenciais da realidade efetiva de sua vida real: “Os *décadents necessitam* da mentira” (EH, NT, 2, p. 61). Pois para Nietzsche “não há absolutamente ações ‘desinteressadas’” (Frag. póst. 22 [21] setembro-outubro de 1888), visto que os seus “motivos impulsores [*Treibenden Motive*] – vantagem, satisfação pessoal, temor, preocupação com a saúde, a reputação, a fama – nada são senão egoísmo [*Egoismus*]” (MA II/HH II, OP, 91, p.

46). Em consideração disso, a moral cristã pode ser vista como “um caso especial da imoralidade”, e seus valores como “um caso especial da vontade de poder” que tem como causa “o instinto da *décadence*”: “São os esgotados e deserdados que dessa maneira *se vingam* e se tornam *senhores*” (Frag. póst. 14 [137] primavera de 1888). Ao passo que Nietzsche procede genealógicamente na observação histórica-cultural dos valores morais dessas suas virtudes até encontrar a sua origem na *décadence* fisiológica, quando anula os seus juízos de valor morais aparentemente contraditórios de egoísmo e altruísmo: “‘Egoísta’ [*Egoistische*] e ‘altruísta’ [*Unegoistische*] não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau” (cf. EH, NT, 2). De modo que o que realmente debilita a vontade humana e impede o despertar do *Selbst* não é meramente a mentira virtuosa do ideal ascético, mas os seus instrumentos de cultura na formação de uma identidade única de rebanho mantida pelo poder da tradição, especificamente a força da crença de se “estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela [...] a fim de conservar uma *comunidade*, um povo” (MA I/HH I, II, 96, p. 68).

Tradição nada mais significa que “uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*”, ao passo que “o mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume” (M/A, I, 9, p. 18). Pois, no fundo, sem autodeterminação própria o homem moral torna-se escravo de suas paixões tanto quanto o seu espírito é nivelado pelos valores tradicionais. E se considerarmos a negatividade dos valores tradicionais da civilização moderna, compreendemos que a Nietzsche interessa o logro do homem imoral do tipo espírito livre na medida em que é honesto consigo mesmo na utilidade de suas idealizações. Ainda mais porque para Nietzsche, “até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência [*Dasein*] teve história [*Geschichte*]” (FW/GC, I, 7, p. 58). Por isso, a busca pela verdade desse tipo homem de espírito livre reflete a sua conquista da disciplina da honestidade moral pela probidade intelectual como sua virtude *par excellence*, como nos situa Paul van Tongeren: “É a aparência moral de um amor do pensador pela verdade. [...] A virtude que solapa a sua própria virtuosidade” (2016, p. 236, 240). Todavia, Nietzsche poderia mesmo considerar a atualização da boa nova de Jesus de Nazaré como o símbolo de redenção, que mesmo em sua idiotia superou o ressentimento sacerdotal com sua prática cristã do amor: “A liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentiment*” (A, 40, p. 46). No entanto, em *Humano, demasiado humano*, no capítulo intitulado Sinais de cultura superior e inferior, inicia o filósofo a significação do tipo homem de espírito livre em vista de sua superioridade cultural conquistada pela autossupressão moral da tradição cristã:

É chamado de espírito livre [*Freigeist*] 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** [*Ausnahme*], **os espíritos cativos são a regra** [*Regel*]. [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim **ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso**. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade [*Geist der Wahrheitsforschung*]: **ele exige razões** [*Gründe*]; **os outros, fé** [*Glauben*] (MA I/HH I, V, 225, p. 143-4. Grifo nosso).

O filósofo associa o tipo homem de espírito livre com o rompimento consciente da tradição, para com isso o direcionar na responsabilidade virtuosa de determinar os seus próprios referenciais de vida no cultivo do *Selbst*. É o que chama de “espírito da busca da verdade”, porém “verdade”, já sabemos, significa a metáfora de uma “realidade interna” não como uma ficção conceitual apaziguadora do sofrimento, e sim como potencialização das forças vitais do *Selbst*. Mais à frente, no aforismo 230, interroga Nietzsche acerca do *pathos* da vontade dessa sua autodeterminação: “De onde vem a energia [*die Energie*], a força inflexível, a perseverança com que o indivíduo [*der Einzelne*], opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo [*eine ganz individuelle Erkenntniss der Welt*]?”. Põe-se então, a mediação desse conceito de “verdade” na associação entre a potencialização do *Selbst* com o conhecimento do mundo. Ao ponto de Nietzsche discorrer sobre o conhecimento verdadeiro com base na experiência patética de suas vivências, nas quais as sublimações de suas necessidades fisiopsicológicas significam a linguagem cifrada das forças em efetivação através das interpretações afetivas do *pathos* de seu *Selbst*.

Isso não só desvaloriza o valor metafísico das ilusões conceituais da razão, esvaziando o sentido moral da interpretação e justificação cristãs da existência, como também, e principalmente, permite unificar ciência e arte por uma práxis que possibilita Nietzsche compreender a existência pelo que chama de seu “novo conhecimento”: “Tudo é necessidade [*Nothwendigkeit*] – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência [*Unschuld*]: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (*ibidem*, II, 107, p. 77)⁸⁷. Com ele, o filósofo não vai culpabilizar a vida autonegativa pela

87 Sobre esse “novo conhecimento”, relacionamos a discussão que há sobre a interpretação do determinismo como uma discussão premente sobre o naturalismo da filosofia nietzschiana. Richard Schacht é um dos intérpretes que considerou a diferenciação desse naturalismo nietzschiano do naturalismo das ciências naturais em geral, quando nos apresenta o seguinte posicionamento: “Naturalismos que vão mais longe – por privilegiar o pensamento científico-natural, por supor que tudo que diz respeito à realidade humana deve ser explicado e entendido nos termos definidos pelo mesmo tipo de causas deterministas encontradas em teorias e explicações científico-naturais em geral. [...] O tipo de naturalismo de Nietzsche não é, de modo algum,

fraqueza do *Selbst* em autodeterminar-se como uma vontade livre, mas a interpreta em sua existência segundo esse *continuum* de energia pelas forças ativas e atuantes positivamente na efetivação do “fluxo do acontecer” [*Fluss des Geschehens*], cuja simbolização apresenta-nos a “imagem do devir”. Considerando a necessidade desse fluxo-devir, valora positivamente a existência por uma contemplação estética tanto no âmbito cosmológico da realidade do mundo, quanto no âmbito fisiológico do “mundo dos desejos e paixões”, como uma “realidade dos impulsos” [*Realität unsrer Triebe*] cujas necessidades [*Bedürfnisse*] expressam as interpretações afetivas da vida instintiva do *Selbst*. E por conceber os princípios régios de efetivação das forças como “leis da vida”, pode tranquilamente nos dizer Nietzsche que em sua vida “tudo se revela como algo que ‘tinha de acontecer’ – é algo de profundo sentido e utilidade para nós!” (FW/GC, IV, 277, p. 167).

De modo que, entre a necessidade lógica de efetivação das forças cosmológicas da natureza e a necessidade fisiológica de efetivação das forças vitais do *Selbst*, o filósofo reflete sobre a não responsabilidade moral do homem para com a tradição moderna, por ter a consciência da hipocrisia cristã de seus motivos morais ser relativa à reatividade das forças vitais *décadents*: “Todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhe damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos contar os maus venenos” (MA I/HH I, II, 107, p. 77). Em *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, pensa positivamente sobre a origem pulsional de tais motivos: “Intervém o jogo habitual de nossas forças [*Kräftepiels*], [...] intervém motivos que em parte conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas”. De sorte que a intenção ou o motivo do homem sobre qualquer ação apenas são um reflexo inconsciente do domínio das forças vitais em efetivação, então “é *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e

desse gênero. [...] O naturalismo de Nietzsche é um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaften* e se vale delas – incluindo sem sombra de dúvida as ciências da natureza –, mas que não se identifica com elas, não deposita nelas todas as suas esperanças, e nem tampouco extrai delas todas as suas inspirações” (2011, p. 39). Como nos sublinhou Scarlett Marton, é contra o mecanicismo que Nietzsche pensa com a energética, pela substituição da hipótese da matéria pela da força (1990). No entanto, compreendemos que Nietzsche aceita um certo tipo de determinismo, mas um que não seja pensado pela relação linear causa → consequência, e sim por uma única causalidade relacionada às forças da vontade de poder (GB/BM, II, 36). Na mesma obra, nos diz o filósofo que “cada poder [*Macht*] tira, a cada instante, suas últimas consequências [*ihre letzte Konsequenz*]” (*ibidem*, I, 22, p. 27). Portanto, segue-se que a significação de *Nothwendigkeit* está implicada no conceito vontade de poder referido à hierarquização das relações de forças menos poderosas que trabalham em função das relações de forças mais poderosas, cuja organização é apreendida racionalmente por uma aparência de meio e fim: “Nós interpretamos a *formulabilidade* do acontecimento como consequência de uma necessidade [*Necessität*] que vigora sobre o acontecimento. Mas do fato de que faço algo determinado não se segue de maneira alguma que eu o faço obrigatoriamente” (Frag. póst. 9 [91] outono de 1887). Nesse sentido da inexorabilidade lógica de efetivação das forças em vias de mais poder nos fala o filósofo: “Sou para todas as coisas vindouras um *fatum!*’ – esta é a *minha* resposta para o determinismo!” (Frag. póst. 16 [64] outono de 1883).

afastar, um subir e descer de pesos – e tal seria propriamente a ‘luta dos motivos’ – algo completamente invisível e inconsciente”. Para concluir que, mesmo nesse seu esclarecimento, “a luta mesma se acha oculta de mim, e igualmente a vitória, como vitória; pois eu venho a saber o que *faço* – mas não o motivo que propriamente venceu” (M/A, II, 129, p. 97-8).

Todavia diante dessa sua compreensibilidade reflexiva, que imoraliza o homem situando-o no interior da natureza, Nietzsche considera o seu efeito terapêutico de libertação espiritual dos afetos mórbidos dos sentimentos de culpa e remorso, entrelaçados com os conceitos cristãos de pecado e salvação. Sua inocência pode ser restaurada, na medida em que com boa consciência busca conhecer o domínio existencial da individualidade do *Selbst* na arte de criar a si mesmo em sua realidade efetiva pelo cultivo de suas próprias forças vitais em consonância com o fluxo-devir das forças cosmológicas. Enquanto a ciência passa a ser utilizada não pelas “verdades” de seus resultados, mas pelo *pathos* científico de sua disciplina lógica que o faz “aprender o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente” (MA I/HH I, V, 265, p. 167), até receber “o *insight* do método” [*der Einsicht in die Methode*] (*ibidem*, IX, 635) de um modo a obter prazer no conhecimento. Segundo o filósofo, isso possibilita a esse homem *i*) tornar-se consciente da força de seu *Selbst*; *ii*) ultrapassar as antigas concepções e seus representantes; *iii*) para então se autossuperar espiritualmente com o conhecimento correto sobre o que significa a vida e a sua vontade de viver (*ibidem*, V, 252).

Pelas virtudes da probidade moral e da honestidade intelectual em afirmar as consequências dessa sua autorreflexão sobre a própria vida que se vive, nasce no filósofo a “paixão do conhecimento” como uma primeira necessidade autoconsciente da natureza do tipo espírito livre. É uma característica imprescindível à autossuperação espiritual do *Selbst*, porque condiz com um apaixonado afeto potencializante de si mesmo traduzido positivamente como sentimento de poder do homem consigo próprio. Esse saber sobre si congela todo o idealismo conceitual de ordenação moral presente nos sistemas filosóficos: “O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão [*Leidenschaft*] que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a própria extinção” (M/A, V, 429, p. 225). Assim, Nietzsche pode significar a “paixão” pela positividade da força motriz do *Selbst* que impulsiona o homem afetivamente na imediatividade da vida. Nesse sentido, o *Selbst* é um *pathos* que se efetiva necessariamente em busca da potencialização de sua vontade de poder, o que possibilita ao seu conhecimento esclarecido o anteparo estético que diminui a importância sedutora da mediatez lógica da linguagem representativa da razão teórica. Ao amplificar o significado de paixão, pela subversão da passividade do *pathos*, o filósofo interpreta as necessidades

fisiológicas do *Selbst* a partir dos afetos que direcionam afetivamente ao homem um sentido, através das paixões das quais sofre consigo mesmo como uma fatalidade existencial que é afirmada para si como a sua vontade livre⁸⁸.

Para Nietzsche, a razão prática de toda a sua vida vivida é resumida em *pathos* e paixão. Porém ressalta: “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*” (FW/GC, IV, 317, p. 188). Então, ao desprivilegiar a imponente tradição da razão teórica submete o conhecimento a ser instrumento da vida, e pensa a vida como meio para o conhecimento. Não o “conhecimento da paixão”, mas a paixão do conhecimento que impulsiona o homem em contínua mudança evolutiva, “como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa”. Pois inversamente tem-se que “é das *paixões* que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*” (MA I/HH I, IX, , 637, p. 271). Portanto, o verdadeiro conhecimento não é universal, nem absoluto, mas individual e está implicado na evolução espiritual do *Selbst*, que na potencialização de suas forças vitais eleva-se à autoconsciência na medida em que o homem compreende o sentido profundo do *pathos* de cada período de sua vida como um destino que se realiza necessariamente.

A significância do *pathos* está na compreensão da autossupressão moral da lógica representativa da compreensibilidade moderna, pelo tensionamento que conduz a travessia na qual o homem encaminha a autossuperação espiritual de seu *Selbst*. É apaixonado que o espírito livre lança-se aos hábitos breves, quando percebe neles “o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados” (FW/GC, IV, 295, p. 77), em meio aos quais suas “verdades” intensificam o seu prazer de viver, pois “sem prazer não há vida. A luta pelo prazer é a luta pela vida (MA I/HH I, II, 104, p. 75). Mas nos diz Nietzsche que não é o prazer hedonista propriamente dito “o que realmente lhe importa, portanto, é a descarga de sua emoção; para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio

88 Essa posição de Nietzsche acerca do *Pathos* está inserida na prática ética, e referida no plano patológico da razão a partir da filosofia de Platão. Gérard Lebrun situa-nos precisamente nas duas posturas que tratam das paixões: primeiro, em saber se as paixões são parte da natureza humana; segundo, em considerá-las pela estimação de suas manifestações afetivas como figuração do caráter do homem razoável ou ético; terceiro, ou suprime as pulsões por um razão estoica, ou domina-as habitualmente por uma ética aristotélica (que traz uma vinculação com a interpretação pagã de Goethe). Assim nos diz G. Lebrun: “É preciso escolher entre os estoicos e Aristóteles. É duvidoso que alguém possa escapar a essa escolha. A grande oposição entre duas filosofias da paixão apareceu antes mesmo do nascimento da noção (moral e jurídica) do sujeito. Uma, *aparentemente* mais condescendente (Aristóteles), que trata a paixão como um elemento do ser humano normal e de sua *práxis*; a outra, mais rigorosa *em aparência* (Platão, o estoicismo), mas que faz uma cisão grande entre razão e paixão que precisa reconhecer rapidamente o quanto é limitado o poder do primeiro sobre a segunda” (2009, p. 25).

peito” (MA I/HH I, III, 138, p. 99), já que “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força” (GB/BM, I, 13, p. 19). É na vazão da explosão energética que descarrega o poder de suas forças vitais que o homem obtém prazer em suas ações com a boa consciência que ressurgem para com as suas vivências. A evolução espiritual do *Selbst*, desse modo, exige do tipo homem de espírito livre o sacrifício de si não porque um homem moral, mas para fazer de suas vivências experiências com as quais estipula as suas “verdades” como reflexo do *pathos* de seu *Selbst* na busca do *optimum* das condições existenciais em cada período de sua vida. Assim fala Nietzsche: “Nós, os sequiosos da razão, queremos examinar nossas vivências [*Erlebnissen*] do modo rigoroso como se faz uma experiência científica [*Wissenschaftlichen Versuche*], hora a hora, dia a dia! Queremos ser nossos experimentos [*Experimente*] e nossas cobaias [*Versuchs-Thiere*]” (FW/GC, IV, 319, p. 189).

Ao fazer “de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento”, pode o homem autossuprimir a moral cristã de sua consciência gregária para autossuperar-se espiritualmente no domínio do *Selbst* sobre si próprio. Pois na autodeterminação de sua vontade livre, anula-se a moralidade da segunda natureza de seu *Ich* personalizado ao longo da vida, que não corresponde à sua verdadeira primeira natureza que condiz com a individualidade de seu *Selbst*⁸⁹: “Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza* e a temos quando o mundo nos considera maduros” (M/A, V, 455, p. 234). Sob à luz do povo artístico judeu, já sabe Nietzsche que “o que é simulado por algum tempo torna-se enfim natureza: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia” (*ibidem*, IV, 248, p. 171). Mas ainda que compreendamos o caráter mutável da personalidade dessa primeira natureza inventada,

89 Como já percebemos, as traduções brasileiras para esses dois termos *Ich* e *Selbst* são respectivamente “Eu” e “Si-mesmo” ou “Si mesmo”. Porém, para não nos confundirmos com o pensamento freudiano, precisamos atentar para os significados e usos feitos por Nietzsche. Para demarcarmos-los na compreensibilidade do discurso nietzschiano, citamos o estudo comparativo de Paul-Laurent Assoun sobre Freud e Nietzsche: “O Si mesmo (*Soi*) forma com o Eu um par homólogo ao par freudiano Id-Ego. Assim, o Si mesmo está, nesta instância, presente por trás da consciência da qual ‘sentido e espírito’ são apenas os ‘brinquedos’. [...] Caracterização esta que corresponderia literalmente, aliás, ao Id freudiano, razão pela qual a analogia só podia impor-se ao próprio Freud. [...] Entende-se agora em que sentido a concepção nietzschiana é fundamentalmente *fisiológica* e somática no sentido lato. O Id, mesmo que preencha uma função comparável com respeito ao Ego, não é, contudo, o Corpo, entidade que não possui estatuto em Freud. Ele é a raiz da pulsão que, por si só, é limite do somático e do psíquico. Assim, seu efeito não exprime uma teleologia providencial – enquanto o Corpo é decifrado em Nietzsche como Providência material. [...] Assim, se o Id parece comportar-se de maneira análoga ao Si mesmo, remete a uma realidade completamente diferente. Isto é traduzido pelo fato de que em Nietzsche o Si mesmo forma um par exclusivo com o Eu, drenando todo dever-ser autêntico, enquanto em Freud o Superego impõe seu modo específico de dominação. [...] Em outras palavras, a sabedoria do Eu é, para Nietzsche, reconhecer seu verdadeiro amo: emanação do Corpo-Si próprio, o Eu tem por única vocação autêntica ser absorvido pelo princípio do qual ele procede por natureza: tem que ser submerso na corrente que o produziu. Que contraste, finalmente, com a imagem freudiana do aterro: o Id aterrado, como o Zuyderzee, mas por fragmentos, seria investido. Movimento inverso da re-fusão nietzschiana” (1991, II, 2, p. 198-200).

ressalta Nietzsche: “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento [*Selbstkenntniss*], nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* [*Bild der gesamten Triebe*] que constituem seu ser [*Wesen*]”. Na fatalidade desse desconhecimento e inconsciência do *Selbst*, visto que mesmo a linguagem das forças não permite ao homem compreender a expressividade afetiva de suas necessidades fisiológicas, alerta-nos o filósofo: “Nossas vivências [*Erlebnisse*] diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhado” (*ibidem*, II, 119, p. 91).

Eis que se nos apresenta a importância da significação de “vivência”. Apesar de não deter uma designação definida racionalmente, o termo *Erlebnis* é mobilizado por Nietzsche para a linguagem perspectivística das forças vitais dos afetos, que tem suprimida a negatividade lógico-moral da racionalidade para referir-se à atividade patética do *Selbst*, desde a efetividade do fluxo-devir do acontecer no interior do indivíduo em sua integralidade corpo-alma-espírito. Dado que assim também se inverte a perspectiva da intencionalidade do sujeito, que acredita pôr-se como causa da ação (cf. VIESENTEINER, 2010a, p. 100), a vivência é o que vive afetivamente o homem em relação imediata com o *pathos* de seu *Selbst*, que se fortalece e expande-se à medida que ocasionalmente se satisfaz pelas circunstâncias cotidianas, preenchendo de significabilidade o homem naquilo que é vivenciado como a sua realidade efetiva⁹⁰. Por isso é extramente pessoal a vivência, cujo conteúdo está ligado à estética pelo gosto particular que cada homem possui em sua individualidade. Vivência é o substrato humano totalmente imoral e interessado de toda e qualquer obra ou ação, de modo a bem compreendermos o que Nietzsche quer dizer quando nos diz: “Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais” (FW/GC, IV, 338, p. 201). Ou quando nos adverte: “Nós, homens do conhecimento,

90 O termo *Erlebnis* tem um histórico datado nos anos 70 do século XIX, e seu uso linguístico remonta à literatura de caráter biográfico. Ao reportar-se à sua etimologia, Hans-Georg Gadamer fala-nos: “Como se trata aqui de uma forma secundária da palavra ‘vivenciar’ que já é mais antiga e que já se encontra frequentemente na época de Goethe, deve-se extrair o motivo para essa nova formação da palavra da análise do significado de ‘vivenciar’. Vivenciar significa, de início, ‘ainda estar vivo, quando algo acontece’. A partir da palavra ‘vivenciar’ passa a carregar o tom de imediaticidade com que se abrange algo real – ao contrário daquilo que se pensa saber, mas para o qual falta o credencial da vivência própria, quer o tenhamos recebido de outros, ou venha de ouvir falar, quer o tenhamos deduzido, intuído (*gemutmasst*). O vivenciado (*das Erlebte*) é sempre o que nós mesmos vivenciamos (*das Selbsterlebte*)” (1999, p. 118). A partir disso leiamos sobre a sua influência: “A cunhagem da palavra ‘vivência’ lembra, claramente, a crítica ao racionalismo do *Aufklärung*, que, partindo de Rousseau, deu validade ao conceito da vida. Deve ter sido a influência de Rousseau sobre o classicismo alemão que deu vigor ao padrão do ‘ser vivenciado’, possibilitando assim a formação da palavra ‘vivência’. O conceito da vida forma, porém, também o pano de fundo metafísico, que sustenta o pensamento especulativo do idealismo alemão, e que desempenha um papel fundamental tanto para Fichte como para Hegel, mas também para Schleiermacher. Em face da abstração do entendimento, bem como em face da particularidade da percepção ou da representação, esse conceito implica à totalidade, e ao infinito. Isso é o que se pode perceber nitidamente no tom da palavra vivenciada até os nossos dias” (*ibidem*, p. 121).

não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (GM, Prólogo, 1, p. 7). Ou quando nos ensina: “Ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da vivência [*Erlebnisse*]” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1, p. 51).

Sobre isso, Jorge L. Viesenteiner esclarece-nos: “O significado originário de *Erlebnis* implica em um estreito vínculo com a noção de *pathos*, ou seja, como contraconceito da razão. [...] *Pathos* e *Erlebnis* não são oposições, mas uma vivência é propriamente *pathos*, o padecimento da travessia através de uma vivência” (2013b, p. 145-6). Se a própria vida em seu fato mais elementar significa a vontade de poder como *pathos* (Frag. póst. 14 [79] primavera de 1888), então podemos dizer que vivenciar algo de tal e tal modo é a fatalidade existencial do homem na potencialização do *Selbst* que o direciona pateticamente ao destino individual de sua vida. De modo que fazer das vivências experiências para um conhecimento autoconsciente significa tão-somente considerar positivamente a própria vida como uma “grande paixão”, na contemplação da efetividade patética da vontade de poder do *Selbst* que se personaliza espiritualmente, através dos gostos de sua afetividade, na criação de uma segunda natureza que jamais deixa de transfigurar-se⁹¹.

Para uma interpretação do *pathos* das próprias vivências, Nietzsche vai experimentar a ficção conceitual da “verdade” segundo a potencialização do *Selbst* por meio do conceito científico sublimação [*Sublimierung*]⁹², entendido como “uma *química* das

91 Ou para falarmos como J. L. Viesenteiner, a personalização do *Selbst* vista como uma “grande *Erlebnis*”: “O contexto global da tarefa de ‘tornar-se o que se é’, pois, é igualmente a totalidade de uma grande *Erlebnis* que, considerada como *pathos*, impõe-se também como um ‘destino’ tanto para si mesmo, quanto para toda a ‘humanidade’, tal como o próprio Nietzsche se caracterizou sob a fórmula ‘*Por que sou um destino*’” (2010c, p. 208).

92 O conceito de sublimação aparece já em *A filosofia na era trágica dos gregos*, na intersecção entre linguagem e cultura, quando Nietzsche fala-nos que para os gregos “o homem era como que a verdade e o coração das coisas, sendo todo o restante tão só aparência e jogo enganoso. Precisamente por isso lhes era incrivelmente árduo apreender o conceito como conceito: ao passo que, inversamente, tal como os modernos sublimam [*Sublimiert*] o que há de mais pessoal sob a forma de abstrações” (PHG/FT, III, p. 46). Mas em *Aurora*, a sublimação é modulada em funcionalidade para todo o âmbito antropológico-cultural, marcando a transição do conceito da estética à moral, quando por exemplo diz-nos Nietzsche: “Enquanto ‘nós’ acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso [*Triebes*], é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*, isto é: a percepção do sofrimento com tal *impetuosidade* pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma *luta*, na qual nosso intelecto precisa tomar partido” (M/A, II, 109, p. 81). Para precisarmos a furtividade da sublimação à satisfação de uma espécie de prazer através da sensação de anseio: “[...] o objetivo do novo anseio traveste-se do sentimento ‘nobre, bom, louvável, digno de sacrifício’, toda a constituição moral herdada o acolhe em si, acrescenta-o aos objetivos percebidos como morais – e acreditamos não mais nos empenhar por um prazer, mas por uma moralidade: o que aumenta bastante a firmeza do nosso empenho” (*ibidem*, 110). Direcionamos a significação da sublimação com as observações de Eduardo Ribeiro da Fonseca: “A experiência sublimatória poderia ser reduzida a uma fisiopsicologia conectada diretamente com o pensamento genealógico, através do uso dessa curiosa chave entre mundo concreto e mundo abstrato que é a sublimação dos impulsos. Diga-se de passagem, a

representações [*Vorstellungen*] e sentimentos [*Empfindungen*] morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que vivenciamos [*Erleben*]” (MA I/HH I, I, 1, p. 15). Observemos que a sublimação processa-se naturalmente em meio às vivências caracterizando a volatibilidade dos impulsos e instintos na explosão de sua descarga energética. Se o *pathos* dos afetos dominantes é a expressão da força motriz do *Selbst*, por meio de sua sublimação compreende-se que o homem jamais deixa de buscar a sensação de prazer consigo mesmo em seus atos e pensamentos. Sentindo-se bem consigo mesmo, passa a crer, conscientemente ou não, como algo bom e verdadeiro o sistema moral que lhe favorece o *optimum* de suas condições existenciais. Porém, no fundo, as estimações desse sistema moral nada mais são do que a “semiótica de seus afetos”, que buscam a autossatisfação alimentícia de suas necessidades fisiológicas sublimadas no gozo variável e moldável segundo o sentido e a medida morais de sua existência.

À autoconsciência do *Selbst*, portanto, a sublimação cumpre um papel importante na vida humana. Exemplifiquemos. À medida que ela fornece a condição natural imediata do homem metaforizar as interpretações afetivas do *Selbst* quando valora os seus valores, é através dela que pode o *Selbst* ser nivelado segundo o gosto predominante da sociedade. Por isso, no desenvolvimento cultural do homem solidificam-se grupos complexos de pensamentos e sentimentos profundos que condicionam a crença na primeira natureza de seu Eu, tanto pela eterna verdade amparada pelo ideal ascético, quanto pela crença no conhecimento verdadeiro. Não obstante nos diz Nietzsche: “Se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê” (*ibidem*, 16, p. 25). Segue que, com a conceituação de sublimação, Nietzsche estende a crítica do ideal ascético para uma crítica da desejabilidade do homem moderno (Frag. póst. 5 [100] verão de 1886-outono de 1887),

sublimação aparece também aqui, de fato, associada ao sintoma, que, aliás, pode ser pensado como uma espécie de sublimação angustiada, inoperante e que, ao falhar, produz sofrimento psíquico, o que indica, como em Freud e Schopenhauer, a dificuldade inerente ao processo de sublimação dos impulsos. [...] O que mantém o movimento sublimatório no sujeito? A resposta parece ser: o fluxo sublimatório é mantido pela sublimação do próprio ideal que resultou na sublimação interior, isto é, a sublimação do impulso predominante, em torno dos quais as outras vontades de poder se amalgamaram até então. A perspectiva do *ágon* é a manutenção da disputa e não a vitória final. Se o predomínio da força gera uma taxa de sublimação e outra de angústia, sendo, portanto, sintomática, é preciso contrariar a tendência majoritária, testar alternativas, novas direções e interpretações. Sem dúvida não serão interpretações aleatórias, mas, quem sabe, possam até mesmo ser paradoxais, pois a verdade só diz respeito à coerência interna do sistema que a engendrou. A saúde fisiopsicológica depende do regime de alimentação dos impulsos, e a vida deve, enquanto durar, e em qualquer caso, predominar sobre o cansaço e a morte – signo de imobilidade” (2009, p. 284, 293-4).

que se faz uma crítica de sua vontade de verdade (Frag. póst. 6 [7] verão de 1886-primavera de 1887), e por fim mostra-se como uma crítica do tipo de vontade de poder do *Selbst* do homem moderno (Frag. póst. 9 [36] outono de 1887).

Observemos, então, que a sublimação acarreta um processo de volatização das forças vitais do *Selbst* proporcionando-lhe a sutilização de sua natureza primária no intercâmbio de uma desejabilidade comum. Isso nos mostra a passividade do homem adaptar-se pela domesticação de seus impulsos e instintos que agressivamente descarregam a sua força na imediatividade humana, no exemplo da crueldade ou do impulso sexual, mas que suprimidos e sublimados pela moral cristã tornam-se úteis ao progresso da civilização⁹³. Assim gradualmente é fixada a não-determinabilidade do animal-homem, por meio de compensações que lhe permitem viver os benefícios da sociedade com prazer. Essa abrangência fisiopsicológica do conceito de sublimação, permite Nietzsche compreender a condição doentia do homem moderno como efeito inevitável de sua adaptabilidade histórico-cultural, reinterpretada favoravelmente como normal em função da desejabilidade do ideal do tipo de homem gregário (Frag. póst. 11 [55] (321) novembro de 1887-março de 1888).

Com isso, Nietzsche compreende os valores da moral cristã simplesmente como uma semiótica das necessidades fisiológicas do *Selbst* degenerado da humanidade moderna. A sublimação de sua desejabilidade no ideal ascético, como verdade eterna em Deus, proporciona ao filósofo a flexibilidade de saber do *optimum* das condições existenciais de conservação da vida *décadent*. Ao passo que a idealização da desejabilidade dessa verdade eterna, enquanto afirmação de uma realidade metafísica, significa a configuração cultural da civilização moderna como consequência do modo negativo de valoração sacerdotal que tem a sua força motriz na reatividade do ressentimento. Em última instância, para Nietzsche, a moral cristã origina-se na fraqueza fisiológica do homem em relação ao seu alto grau de sensibilidade, pela baixa resistência à dor e ao sofrimento existenciais: “Estas inferências são *inspiradas pelo sofrimento*: no fundo são *desejos* de que haja um mundo assim; assim mesmo o ódio contra um mundo que faz sofrer se expressa em que se imagine outro, *mais valioso*: o *ressentimento* dos metafísicos contra o real é aqui o criador” (Frag. póst. 8 [2] verão de 1887).

A libertação espiritual do *Selbst*, desse modo, tem o seu despertar com a dor do desapego dos deveres morais pelo livramento dessa cultura do ressentimento. Para isso, o

93 O Frag. póst. 7 [3] final de 1886-primavera de 1887 apresenta-nos a sublimação dos impulsos e instintos também vista como sintoma da vontade de poder dos legisladores dos valores da humanidade, ao trazer-nos uma descrição das interpretações possíveis do mundo pela visão artística, científica, religiosa e moral. Porém, nisso, o que é comum: “Os dominantes querem *ser considerados também como instância suprema de valor em geral, mais ainda, como poderes criadores e dirigentes*”.

homem deve afirmar o sofrimento como algo positivo a fim de compreender aquilo “que resiste absolutamente a qualquer educação [*Unerziehbares*] e a qualquer formação [*Unbildbares*]”. Diz Nietzsche: “O teu verdadeiro ser [*Wahres Wesen*] não está oculto no fundo de ti, mas colocado infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que tomas comumente como sendo teu eu [*Ich*]”. E esse “verdadeiro ser”, que significa a sua real primeira natureza, obedece a “lei fundamental do teu verdadeiro eu [*Grundgesetz deines eigentlichen Selbst*]” (SE/Co. Ext. III, 1, p. 165). A liberdade do homem, segundo o filósofo, está em voltar-se para a individualidade de seu próprio *Selbst* na compreensão da sublimação de suas “necessidades autênticas” [*Bedürfnisse zurückbesinnt*] soterradas pelas “necessidades aparentes”, e amalgamadas como se fossem a sua primeira natureza. Ambas necessidades encontram-se no homem, mas quando manifestas à sua consciência apresentam-lhe a sua autocontradição existencial na diferença conflituosa com a cultura de seu tempo, revelando-lhe que “o pretense filho do seu tempo é somente um *bastardo*”. Em meio à essa dor e sofrimento de não se reconhecer em sua própria casa, só lhe resta ser fiel a si mesmo, ainda que viva errante como um andarilho em sua própria caminhada evolutiva, conforme já dizia o jovem Nietzsche: “Não temos até agora nem mesmo o fundamento de uma cultura, porque não estamos convencidos de termos uma vida verdadeira em nós” (HL/Co. Ext. II, 10, p. 94).

4.3.1 A cultura do grande homem: a influência de Burckhardt em Nietzsche

Ao começar a refletir sobre a espiritualização do *Selbst* com a grandeza humana, o jovem Nietzsche pensa uma referência pela concepção de “gênio” para que o homem se contraponha à antinaturalidade cultural da civilização moderna. E se levarmos em conta que o espírito livre é sucessor conceitual desse gênio, perceberemos um desenvolvimento progressivo do tipo superior de homem pensado a partir de *Além do bem e do mal*, como um caso particular do além-do-homem elaborado em *Zaratustra*. Esse desenvolvimento conceitual é observado quando a significação metafísica do gênio [*Der Genius*], proposta com *O nascimento da tragédia*, cede à uma significação antropológica *Das Genie*⁹⁴. Em *Humano*,

94 Sobre o “gênio” que se encontra referido por Nietzsche às terminologias *der Genius* e *das Genie*, apresentamos uma Nota feita pelo tradutor Paulo César de Souza citando as palavras de Marion Faber, que nos pontua exatamente o momento de transição das obras de juventude às intermediárias pelo desvencilhamento de sua linguagem metafísica: “Segundo Marion Faber, Nietzsche usa alternadamente a forma *der Genius*, mais antiga, e *das Genie*, mais moderna e tomada do francês. No entanto, ‘*der Genius*, no sentido estrito, refere-se antes ao espírito criativo incorpóreo, enquanto *das Genie* se refere a uma pessoa, um grande homem de gênio” (MA I/HH I, NOTAS, 4 (71), p. 288). Ademais, Eduardo Nasser observa esse percurso chegando nas obras tardias: “Quando o filósofo fala num ‘congelamento’ do gênio a partir de *Humano*, *demasiado humano*, ele pensa mais numa reformulação do que num abandono. É a figura do gênio

demasiado humano I, Nietzsche associa o gênio com a grandeza humana não pelo idealismo dos dons ou talentos inatos, mas pela “seriedade de artesão” com que o homem adquire qualidades sobre-humanas pelo exercício de autodomínio de suas habilidades (MA I/HH I, IV, 163). Até que em *Crepúsculo dos ídolos* conceitua essa superioridade do gênio com a figura dos “grandes homens” [*Die grossen Menschen*, ou *grosse Männer*] em relação à pequenez de sua época. Na palavra “grande” [*Größe*] está refletida tanto a autoconsciência do homem sobre a sua genialidade quanto a consciência do povo na figura do gênio como manifestação antropológica da explosão da descarga energética das forças acumuladas no interior da “massa” [*der Masse*] (GD/CI, IX, 44).

A realização do grande homem, portanto, significa a superação cultural de seu tempo em si e fora de si. A sua influência sobre os seus contemporâneos demonstra a sua superioridade pela “energia sobre-humana” com que cria a si mesmo ao criar a realidade de suas próprias condições de existência. Possui o espírito livre, e encarna um tipo superior de homem pelo efeito retroativo que exerce sobre a reconfiguração da cultura de acordo com a determinação semântica de suas próprias valorações. Ernani Chaves fala que “no interior do horizonte do ‘jovem’ Nietzsche, no qual nos movimentamos, podemos relacionar essa tarefa atribuída ao ‘grande’ como também uma tarefa do ‘gênio’, que não deve ser nem um ‘eremita’, nem um ‘exilado’” (2000, p. 51). Relativa à cultura, a grandeza humana é associada com a “ideia de ‘*umgestalten*’, de ‘remodelação’, de ‘modificação’, de uma ação que ‘transforma’”. O que significa: “A enorme força intelectual ou moral dos ‘grandes’ resulta e se expressa na atividade criadora, ponto máximo da ‘unidade’ estabelecida entre o universal e o indivíduo, entre o exterior e o interior e da qual as ‘artes’ permanecem a melhor testemunha” (*ibidem*, p. 46). A grandeza humana do gênio torna-o força motriz de seus contemporâneos por uma liberdade espiritual que se contrapõe ao espírito cativo nivelado pela moralidade dos hábitos e dos costumes de tradição cristã. Para Nietzsche, ele realiza uma inversão de compreensibilidade cuja genealogia narra a formação cultural do tipo superior de homem.

Assim em *Humano, demasiado humano I* desenvolve-se o problema nietzschiano da hierarquia antropológica com “a questão da produção do gênio [*die Frage nach der Erzeugung des Genius*]”. Porém, saber da gênese do gênio é ter a consciência das condições existenciais necessárias à formação cultural do espírito livre, bem como da terapêutica e

que vem-a-ser, subtraído de toda superstição, que, então, prevalece na sua filosofia. [...] O que ocorre é que Nietzsche pretende tomar distância da sua própria noção de gênio desdobrada na filosofia de sua juventude. [...] A cautela no trato com o gênio na filosofia tardia de Nietzsche contrasta com a ambição e entusiasmo que envolve esse conceito nos seus escritos de juventude, que ao gênio reserva o papel condicionante tanto para o sistema metafísico quanto para o pleno desenvolvimento da cultura” (2012, p. 288-90).

dietética relativas às suas necessidades fisiopsicológicas: “Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio [*die Entstehung des Genius*] faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre [*die Entstehung des vollkommenen Freigeistes*]” (MA I/HH I, V, 231, p. 147). Em *A gaia ciência*, a consumação do espírito livre na personalização do *Selbst* é feita medida da grandeza humana do gênio pela autossuperação moral de seu tempo. Porém nos fala Nietzsche: “O homem de um tal Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo, necessita antes ‘superar’ em si próprio esse tempo [*diese Zeit in sich selbst zu "überwinden"*] – é a prova de sua força [*die Probe seiner Kraft*]” (FW/GC, V, 380, p. 256). A genialidade do grande homem, por conseguinte, procede do espírito livre consumado no homem considerado culturalmente superior ao moderno.

A cultura, então, possui uma relação direta com a criação do grande homem por ser a organização remodeladora das necessidades materiais e espirituais de um povo. Por isso admirava Nietzsche o historiador Jacob Burckhardt, também professor da Universidade de Basiléia, cujas aulas sobre o estudo da história e da história da cultura grega foram assistidas pelo filósofo⁹⁵. Surge entre eles uma afinidade eletiva. Se na carta a Burckhardt, em 4 de janeiro de 1889, Nietzsche chama-o de “o maior entre os maiores mestres [*Lehrer*]”, já que incorpora o educador como modelo-vivo de uma cultura superior, é também sabido que “Nietzsche menciona Burckhardt precisamente três vezes em sua obra publicada” (LARGE, 2000, p. 9). Mas algumas considerações de Burckhardt ganham eco em Nietzsche por referir-se ao caráter agonístico da cultura grega, à necessidade da arte e, sobremaneira, à oposição entre cultura [*Kultur*] e civilização [*Zivilisation*] (cf. DELBÓ, 2010). Além de se fazer

95 Com a publicação de *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860), Jacob Burckhardt cria a própria disciplina “História da cultura”. A obra teve efeito fulminante sobre o modo de fazer história, uma que vez não é narrativa ou explicação dos acontecimentos humanos, mas se expressa como sintomas de um certo modo de vida em que a “época” representa um estilo de vida homogêneo. Sobre essa obra, leiamos o que diz Werner Kaegi: “A chave da obra é, com efeito, a análise de um novo tipo de humanidade, como aparece pela primeira vez depois da decadência da Idade Média: o homem do Renascimento, senhor consciente de si e do mundo, energia autônoma, capaz de possuir e gozar a natureza que o rodeia. Com a célebre fórmula do ‘descobrimento do mundo e do homem’, tomada literalmente da *História da França* de Michelet, precisa Burckhardt um significado histórico, que se fez depois corrente, na palavra Renascimento, usada a princípio no sentido puramente estético por Vasari, para indicar a ressurreição da arte depois da ‘barbárie medieval’” (1984, Prólogo, p. XIII). Surge o curso “História da cultura grega”, que tem sua redação iniciada em 1869 e primeira leitura acadêmica em 1872, assim como o curso “Sobre o estudo da história”, nos anos de 1870 e 1871 acerca da “Grandeza histórica” e “Sobre a felicidade e infelicidade na história”, cujos conteúdos foram postumamente publicados: no caso *História da cultura grega*, os dois primeiros Tomos em 1898, o terceiro em 1900 e o quarto e último em 1902; e o segundo curso citado é capitulado junto a outros cursos (“Introdução ao estudo da história”, e “As crises históricas”) na obra de título *Considerações sobre a história universal*, em 1905. Entre os ouvintes dessas suas diversas preleções e conferências, durante os semestres de inverno de 1869 a 1871, estavam Erwin Rohde, o Barão von Gersdorff e o jovem professor Nietzsche.

herdeiro de seu conceito de cultura, logo o é de sua concepção de grande homem. Isso se pauta nestes pontos que cita Ernani Chaves:

1) A importância de Schopenhauer, em especial sua crítica ao hegelianismo e suas ideias acerca da arte como consolação e da música como a mais elevada das artes; 2) a importância concedida à antiguidade clássica, em especial aos gregos; e 3) a necessidade de uma renovação da cultura e da educação, implicando numa crítica do seu tempo ou, em outras palavras, da Modernidade (2000, p. 44).

Temos que o grande homem, interpretado por Burckhardt, constitui o elemento dinâmico da História, enquanto a cultura é “a soma total de criações espontâneas do espírito que não reivindicam para si uma validade obrigatória universal” (1961, II, p. 62). Cultura, assim, significa o processo de criação do grande homem “pelo qual se transformam as ações espontâneas e instintivas de uma determinada raça num conhecimento inteligente, conduzindo-a, no seu derradeiro e mais elevado estágio, à ciência e particularmente à Filosofia e à reflexão pura” (*ibidem*, p. 62-3). Para Burckhardt, o grande homem é o fluxo central das causas e efeitos que compõem a dinâmica universal do progresso da humanidade. Seja ele o filósofo, o artista ou o cientista, o grande homem exerce a função dupla de captar o espírito de seu tempo [*Zeitgeist*] e do mundo [*Weltgeist*] para transmiti-lo como documento eterno à posteridade (*ibidem*, III, p. 212ss). Desse modo, o grande homem surge da vida coletiva, mas não participa dos interesses materiais e preconceitos da massa. É um indivíduo excepcional que se encontra na heterogeneidade da universalidade do coletivo, e que através dela remodela a sua individualidade.

Com Burckhardt, Nietzsche reflete sobre a superação de seu tempo pela genialidade do grande homem através da “reconfiguração” [*Umgestaltung*] cultural da civilização moderna. Por conseguinte, suas críticas são quase equivalentes. Segundo Burckhardt: “Nossa vida é uma ocupação, ao passo que antigamente ela era uma existência humana. [...] Já que com o progresso da cultura, a distribuição do trabalho poderia restringir cada vez mais a esfera do conhecimento individual” (*ibidem*, II, p. 72)⁹⁶. Enquanto para Nietzsche, isso significa “a falta de estilo ou confusão caótica de todos os estilos” (DS/Co. Ext. I, 1, p. 22). Uma “barbárie cultural”, que é antinatural porque, ao negligenciar as

96 Esta crítica burckhardtiana à civilização moderna, que ressoa na crítica nietzschiana da “barbárie cultural”, é o ponto de partida ao seu estudo da interrelação dos seis fatores determinantes que condicionam a forma de vida predominante de um certo período histórico, a saber: “I) A influência do Estado sobre a Cultura; II) A influência da Cultura sobre o Estado; III) A influência da Religião sobre a Cultura; IV) A influência da Cultura sobre a Religião; V) A influência da Religião sobre o Estado; VI) A influência do Estado sobre a Religião” (1961, III, p. 88).

necessidades autênticas do homem nivelado em suas necessidades aparentes, subverte a “tarefa prática” [*die praktische Aufgabe*] da cultura que é a “educação do gênio” [*Die Erzeugung des Genius*] (Frag. póst. 34 [40] primavera-verão de 1884)⁹⁷. Por sua vez, a “autêntica cultura” [*Wahren Cultur*], que significa a “unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo” (DS/Co. Ext. I, 1, p. 22), tem na “organização das castas intelectuais – a eterna tarefa da formação [*die ewige Aufgabe der Bildung*], independente da perspectiva da Igreja e do Estado” (Frag. póst. 14 [14] primavera- começo de 1872).

Diante disso vemos que na carta enviada a Burckhardt, em 22 de setembro de 1886, Nietzsche pede-lhe para ler *Além do bem e do mal*. Além dessa obra conter as mesmas coisas ditas de maneira diferente do que em *Zarathustra*, vai com ela ressaltar a afinidade de seus pensamentos sobre a relação da cultura com a criação do grande homem:

Não conheço ninguém com quem me sejam comuns tantas hipóteses como consigo. Parece-me que viu **os mesmos problemas que eu e labora neles de maneira análoga**, ainda que, talvez, com maior força e profundidade, visto que V. é mais silencioso. Eu, em troca, sou mais novo... Ambos vimos as **condições desfavoráveis** [*Umheimlichem Bedingugen*] que existem para tudo o que seja **crescimento da cultura** [*Wachstum der Cultur*], a relação extremamente suspeita entre o que se chama **“melhoramento” dos homens** [*Verbesserung des Menschen*] (o “humanizamento” [*Vermenschlichung*]) e o **engrandecimento do tipo homem** [*Vergrößerung des Typus Mensch*], e, principalmente, a **contradição entre todo o conceito moral e todo o conceito científico da vida** [*Des Lebens*](Grifo nosso).

Assim temos que a crítica de Nietzsche da cultura, particularizada em sua crítica da moral, e o engrandecimento do tipo homem, através do desenvolvimento do espírito livre, compõem os aspectos crítico e propositivo da flexibilidade de seu discurso ao longo das obras⁹⁸. Já em sua juventude o filósofo pensa a educação conforme à formação cultural do

97 A resultante dessa “barbárie cultural”, para Nietzsche, chama-se “filisteísmo cultural”, cujo tipo histórico-cultural de homem é “o homem culto” [*Gebildete*] sob a forma do “homem douto” [*Gelehrten*] (cf. GT/NT, 18, p. 109), sendo este, pois, “o contrário do filho das Musas, do artista, do verdadeiro homem de cultura [*Kulturmenschen*]. [...] O filistinismo sistemático e dominador, porque tem sistema, não é uma cultura e nem mesmo má cultura [*Kultur*], senão que a contrapartida dela, ou seja, a barbárie fortetemente estabelecida” (DS/Co. Ext, 2, p. 24-5). Podemos caracterizar o filisteu, segundo as palavras José Fernandes Weber, “por uma profunda ignorância quanto ao valor e ao poder transfigurador da arte, e que, em consequência, possuía a crença na ordem natural das coisas, o que equivale a dizer que se caracterizava pela imitação e pelo consumo dos bens culturais” (2011, p. 126).

98 Keith Ansell-Pearson caracteriza-nos essa compreensibilidade filosófica de Nietzsche pela influência de sua formação cultural durante os anos de sua educação formal. Citamos as suas palavras para também pontuarmos a permanente importância dada pelo filósofo à cultura e à educação: “Tinha 17 anos quando Bismarck chegou ao poder, e sucumbiu à loucura um ano antes do Chanceler de Ferro ser destituído do posto. Sua educação em Schulpforta foi clássica e liberal. O diretor da escola era um forte partidário do reflorescimento do liberalismo, que entendia como uma combinação do ideal da *Bildung* (que denota o

gênio. Para esse objetivo prático elabora a tese de sua metafísica do artista, e com ela pensa a “verdadeira formação” [*wahren Bildung*] como função de uma cultura autêntica segundo os moldes da antiguidade grega. Para o jovem Nietzsche, a cultura grega oferece o modelo educativo à formação do povo através dos deuses homéricos e heróis trágicos, cuja ambição era suscitar a vinda dos gênios (Frag. póst. 7 [23] final de 1870-abril de 1871). A autêntica cultura serve à criação do gênio, que por sua vez a serve com o seu ato criador de remodelação na configuração cultural da organização social com vistas à criação de novos gênios. Isso é resumido por Eduardo Nasser com estas palavras: “O fim das instituições humanas é o gênio, cuja função é guiar essas mesmas instituições” (2012, p. 293).

Do exemplo grego da cultura trágica, o filósofo elabora o pensamento sobre a educação na modernidade (Frag. póst. 19 [299] verão de 1872-começo de 1873). Inspirado nas tragédias gregas, concebe a sua visão trágica de mundo para “uma educação estética da humanidade” [*Ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes*] (Frag. póst. 8 [88] inverno de 1870-1871-outono de 1872), à qual o teatro é o “meio de formação” [*Bildungsmittel*] (Frag. póst. 5 [9] setembro de 1870-janeiro de 1871). Com o simbolismo da arte trágica, a relação dicotômica e complementar de Dioniso e Apolo expressa a sua mais alta manifestação com o nascimento do gênio (Frag. póst. 10 [1] começo de 1871). Para realizar esse renascimento cultural da antiguidade grega na modernidade, por meio de suas influências filosóficas juvenis, pretende incentivar as verdadeiras instituições de cultura a “fornecer os objetivos, os mestres, os métodos, os modelos, os companheiros, [...] renovando internamente e estimulando as forças morais mais puras” (BA/EE, Conf. 5, p. 154-5, 157). No entanto, depara-se apenas com estabelecimentos para as necessidades da vida: uma luta pela existência à qual a cultura está subordinada à moeda, à erudição e ao Estado. Na modernidade, vale a missiva de Nietzsche: “As instituições mais importantes de nossa vida são feitas unicamente para nos subtrairmos habilmente à nossa autêntica tarefa [*Eigentlichen Aufgabe*]: sabemos que entregamos precipitadamente nossa alma ao Estado, ao lucro, à vida social ou à ciência, simplesmente para não mais possuí-la” (SE/Co. Ext. III, 5, p. 208).

esforço pessoal pelo crescimento interior) com o nacionalismo cultural como formulado por Johann Gottfried Herder (1744-1803). Os professores de Nietzsche foram clássico-liberais no sentido de que se identificavam com as tradições do classicismo de Weimar e sintetizavam o nacionalismo prussiano da metade do século. Nietzsche foi também formado pela revolta contra sua educação religiosa. Uma geração anterior pôde definir seu rompimento com o pietismo como uma heróica luta interior. [...] Da mesma maneira que outros rebeldes da metade do século educados na tradição pietista, como Strindberg e Van Gogh, Nietzsche percebeu que era difícil firmar sua luta com a religião. [...] O fracasso da política religiosa garantia que a questão crucial que se apresentava a Nietzsche e seus contemporâneos era a da secularização. [...] O desenvolvimento do jovem Nietzsche caracterizou-se por uma reorientação simultânea nas frentes política e religiosa” (1977, p. 37-8).

Nas Conferências de 1872, reunidas em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche dirige suas críticas especificamente às instituições de ensino por vislumbrar nelas a ausência da “técnica da formação cultural” [*Technik der Bildung*], cuja verdadeira arte é cultivar a juventude nas aptidões imprescindíveis à excelência que há na grandeza humana, dentre elas a obediência, a habituação à disciplina e o sentimento do dever. Isso faz da formação cultural do gênio uma caminhada individual de “luta pela cultura” [*Kulturkampf*]⁹⁹, pensada pelo jovem Nietzsche a partir da tríade conceitual de sua metafísica de artista por uma teoria da cultura que serve de apóio à sua teoria do gênio. A autêntica finalidade da cultura deve ser favorecer a formação do gênio, ou, se podemos dizer, o engrandecimento do tipo homem. E é por isso que o filósofo nos diz: “Quem aspira e quer promover a cultura [*Cultur*] de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação” (HL/Co. Ext. II, 4, p. 36).

4.3.1.1 *Natureza, cultura e gênio: o ágon e a força plástica*

99 Primeiro, os termos alemães *Kultur* e *Bildung*, que a tradução brasileira normalmente utiliza ambas para nomear “cultura”, estão didaticamente dispostos no Dicionário Nietzsche: “A palavra latina *cultura*, que deu origem às suas equivalentes nas línguas europeias, significava os processos que envolviam o trato do homem com a natureza, tornando-a adequada à vida humana. [...] Na França iluminista do século XVIII, o sentido de ação desloca-se para o do estado do espírito cultivado pela educação. Assim, o termo adquire o significado de oposição à natureza. Ao espírito com cultura opõe-se um espírito natural e sem cultura. Essa dualidade da palavra, que envolve tanto o estado propriamente humano [intelectual] quanto o processo para atingi-lo, provoca a intersecção dos termos [*Kultur*] e formação [*Bildung*]. O quando torna-se ainda mais complicado, quando consideramos que as palavras cultura e civilização também coincidem em alguns de seus vários sentidos” (2016, p. 173). Diante disso, e considerando a vinculação heterodoxa de Nietzsche à tradição estética classicista alemã, interpretamos o termo *Kultur* como um estado ou uma configuração institucional que designa fisicamente a cultura, ou precisamente uma configuração das forças da Natureza que compõe espiritualmente um povo ou um homem. Já o termo *Bildung*, como processo que pressupõe os meios e as condições (institucionais e antropológicas) com os quais um povo ou um homem consegue personalizar o seu *Selbst* com um estilo próprio. O termo *Kulturkampf*, ao nosso ver, condensa a positividade desses dois sentidos de cultura e os ocasiona no aspecto central do grande interesse das obras do jovem Nietzsche, o renascimento cultural da Antiguidade grega na Modernidade para o engendramento do gênio. É então que se desenlaça a contrapartida entre as instituições e o indivíduo, que ganhará cada vez mais enfoque nas obras nietzschianas com a relação contraditória entre o grande homem e sua época. Sobre isso, José Fernandes Weber proporciona-nos uma breve comparação com Schopenhauer: “Escola de formação de gênios? Estranha instituição, principalmente se levado em conta que o gênio habitualmente é concebido como aquele que se faz por si próprio, e que se lança contra o mundo, se preciso for, mas que se fortalece e sobrevive justamente por esse movimento de contraposição. [...] Aqui se vê uma diferença de enfoque entre Schopenhauer e Nietzsche a respeito do gênio. Enquanto o primeiro é um defensor da ideia de que o gênio se impõe, apesar de tudo, o segundo, embora não negue, privilegia a relação do gênio com o seu tempo, com o intuito de mostrar a contradição que se estabelece entre a recusa do gênio pelos seus contemporâneos e a apropriação da obra do gênio como questão nacional pela posteridade. Nietzsche também acredita que o gênio se impõe; porém, pretende mostrar que a genialidade não é algo que se impõe sempre, apesar de tudo, afinal, muitos se perdem pelo caminho. É esse extravio que o interessa” (2011, p. 140-1).

Podemos iniciar com a teoria do gênio pontuando que Nietzsche considera-o “a meta suprema da Natureza” (Frag. póst. 19 [10] verão de 1872-começo de 1873). Pensado como limite do desenvolvimento humano, o gênio é o único meio da Natureza [*Natur*] alcançar a sua redenção que é sair da animalidade na significação da grande dor de sua inconsciência e desrazão. É como uma versão prática da tríade conceitual “Uno-primordial, Dioniso-Apolo e Vontade” que o jovem Nietzsche pensa a relação metafísica Natureza-Cultura-Gênio. Porém a Natureza dota de um excesso de forças apenas determinados homens, por consequência a cultura deve ser aristocrática, cujo “princípio capital” da formação do gênio deve ser a seleção do indivíduo excepcional: “Para um verdadeiro curso de formação, a própria Natureza não destinou senão um número infinitamente restrito de homens” (BA/EE, Conf. 3, p. 103)¹⁰⁰. Pois a Natureza é “má economista” de suas energias e forças, além de inexperiente em escolher os meios e procedimentos capazes de produzir o gênio, ao ponto que “ela atinge seus fins de maneira geral e custosa, sacrificando nisso muitas forças” (SE/Co. Ext. III, 7, p. 235). Em seu auxílio, a cultura aristocrática deve propiciar a verdadeira formação através da disciplinação e do cultivo das forças do indivíduo excepcional. Asseveramos Nietzsche: “Não é a formação da massa [*Bildung der Masse*] que deve ser a nossa finalidade, mas a formação de indivíduos selecionados [*Bildung der Einzelnen Ausgelesenen*], munidos de armas necessárias para a realização das grandes obras que ficarão” (BA/EE, Conf. 3, p. 105).

É para a formação desses indivíduos excepcionais que o jovem Nietzsche vislumbra a cultura trágica dos gregos. Na obra preparada para publicação, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, no capítulo O Estado grego¹⁰¹, o homem em geral somente é

¹⁰⁰ Vemos aí a reminiscência da concepção metafísica da “Natureza” considerada pela tese metafísica de artista ser redirecionada à uma metafísica da cultura e do gênio. Nesse sentido, o jovem Nietzsche considera uma vontade da natureza a criação da grandeza humana com o nascimento do gênio. Isso marca tanto a sua oposição à cultura e às instituições educacionais de sua época, quanto nos mostra os resquícios de sua influência schopenhaueriana. Porém o homem também sente a necessidade de religar-se com a natureza a fim de que possa cumprir os seus desígnios metafísicos em vida: “A natureza se quer sempre de utilidade comum, mas ela não pretende encontrar para este fim os meios e os procedimentos melhores e mais capazes: esta é a sua grande dor e esta é a razão por que ela é melancólica. Que, ao engendrar o filósofo e o artista, ela quisesse tornar a existência inteligível e significativa para os homens, isto é certo, pois ela aspira sua própria redenção; mas quanta incerteza, quanta fraqueza e quanta insignificância no efeito que ela alcança, o mais das vezes, com os filósofos e os artistas. [...] O comportamento da natureza tem toda uma aparência de desperdício, porém, não o desperdício de uma exuberância criminosa, mas o da inexperiência. [...] A natureza joga o filósofo como uma flecha no meio dos homens, ela não visa, mas espera que a flecha venha a se cravar em algum ponto. Fazendo isso, ela se engana um número infinito de vezes e fica com isso exasperada. Ela se comporta com tanta prodigalidade no domínio da cultura quanto nas plantas e nas sementes” (SE/Co. Ext. III, 7, p. 234-5).

¹⁰¹ Sobre esses dois textos são explícitas as palavras de Keith Ansell-Pearson: “O ensaio sobre o estado grego foi escrito na época em que Nietzsche também estava envolvido com seu primeiro livro importante, *O nascimento da tragédia*, que em geral se pressupõe nada ter a dizer sobre política. No entanto, um exame desse ensaio publicado postumamente revela que a teoria da arte e cultura que Nietzsche formula em *O*

um “ser dignificado como meio para o gênio”, ao qual a significação de um “homem em si” é apenas um idealismo conceitual sem nenhuma realidade fatídica. Já no capítulo A disputa de Homero, tem-se que no gênio “as qualidades ‘naturais’ e as propriamente ‘humanas’ cresceram conjuntamente”, cujo “duplo caráter” proporciona-o adquirir capacidades com as quais realiza suas grandes obras através da positividade do *ágon* (a boa deusa *Eris*; do grego *Ἔρις*)¹⁰². Esse termo grego *ágon* expressa a disputa e o conflito com a significância original de conter “o mais nobre pensamento formador helênico” na intensificação das forças naturais remodeladoras do gênio.

A originalidade do jovem Nietzsche apresenta-se-nos pela extemporaneidade desse conceito grego *ágon* interiorizado no homem, que o tensiona à superioridade da grandeza pelo permanente conflito consigo mesmo e com o seu tempo, já que “as condições de nascimento do gênio não são as melhores na época moderna” (SE/Co. Ext. III, 6, p. 231). Todavia, é nas *Extemporâneas* que Nietzsche discute a individualidade dessa sua teoria do gênio. Pois na civilização moderna o gênio só pode resultar da autossuperação individual inerente a um processo autoformativo de si mesmo sob o sentido pedagógico do *ágon*, que com o sentido geral de sua luta pela cultura tem por objetivo “libertar o homem moderno da maldição do moderno” (BA/EE, Conf. 4, p. 120). Com isso, um único caminho é traçado pelo filósofo: “Nos educar *contra* o nosso tempo” (SE/Co. Ext. III, 4, p. 191). É através da interiorização desse conceito de *ágon* que Nietzsche passa a fazer uso do conceito de força plástica de Burckhardt, já que também para o histriador foi no conflito com as condições

nascimento da tragédia baseia-se em uma concepção particular da esfera pública. Encontramos nesse texto uma clara expressão da singular teoria política de Nietzsche, com ênfase sobre a vida política como meio para a produção de grandes seres humanos e de cultura” (1997, p. 77).

102 Nesse sentido, o jovem Nietzsche se vale dos trabalhos de Hesíodo para interpretar o *ágon* e a crueldade veiculados a partir da presença divina de duas deusas *Eris*: a *Eris* má como aquela que conduz os homens à luta final e aniquiladora, e a *Eris* boa que estimula os homens para a ação da disputa, pelo ciúme, inveja, ambição. A instituição do ostracismo advém daí, já que servia para que nenhum homem fosse o melhor absolutamente e, porquanto, não houvesse a “exclusividade” de um só gênio, no intuito de preservar a dinâmica da saúde da cidade-estado. Leiamos as palavras de Hesíodo na tradução de Mary Lafér: “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 [...] A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa e a pôs o Cronida antirregente no éter, nas raízes da terra e para os homens ela é a melhor. Esta desperta até o indolente ao trabalho: pois um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás da riqueza; boa Luta para os homens esta é” (1996, v. 11-24, p. 21-2). Citamos também Junito de Souza Brandão, quando a interpreta a partir da *Teogonia* [do grego *theós*, deus; e do grego *gígnesthai*, nascer], que significa o nascimento ou a origem dos deuses: “Tudo leva a crer que *Éris*, a ‘Discórdia’, prenda-se à raiz indo-europeia *erei*, ‘perseguir, acossar’ e, neste caso, seria da mesma família etimológica de *Erinia*. Com efeito, *éris* na literatura significa ‘luta, combate, querela que se resolve por um combate, contestação, rivalidade, emulação’. [...] A *Teogonia*, no entanto, coloca-a, como vimos, entre as forças primordiais, na geração da *Noite*, dando-lhe como filhos *Pónos* (Fadiga), *Léthe* (Esquecimento), *Limós* (Fome), *Álgos* (Dor) e *Hórcos* (Juramento)” (1986, p. 233).

adversas de seu tempo que o homem renascentista cria uma “nova personalidade” com o advento do “subjeto”: “O homem torna-se um *indivíduo* espiritual e como tal se reconhece” (1984, p. 73). Mas isso se deve precisamente ao grau de vitalidade inerente à força plástica:

Os espíritos poderosos, por sua vez, os promotores do Renascimento, exibem, no tocante à religião, uma característica frequente nos jovens: se distinguem nitidamente entre o bem e o mal, por outro lado, desconhecem o pecado. Graças a sua **força plástica**, confiam na própria capacidade de restabelecer sua harmonia interior em face de qualquer distúrbio sofrido, desconhecendo, por isso, o arrependimento. Com isso, esmaece-se também a necessidade de salvação, ao mesmo tempo que, em vista da ambição e da intensa atividade intelectual cotidiana, o pensamento na vida eterna ou desaparece completamente ou assume forma poética, em lugar da dogmática (BURCKHARDT *apud* LIMA, 2018, p. 58. Grifo nosso; cf. BURCKHARDT, 1984, p. 274).

Segundo Burckhardt, deveu-se à força plástica a capacidade do homem renascentista de restabelecer a harmonia interior mediante o conflito exterior com os valores morais cristãos. Se antes a sua autoconsciência girava em torno da “raça, povo, partido, corporação, família ou qualquer outra forma de coletivo”, doravante, como “indivíduo espiritual”, ela é modelada por uma subjetividade que “aprende a conhecer seus próprios recursos internos, tanto os duradouros como os do momento; seu próprio gozar da vida aparece mais intensificado e concentrado por meio espirituais, para poder dotar assim do máximo valor possível a um período – acaso breve – de poder e influência” (*ibidem*, p. 74). Em *A cultura do Renascimento na Itália*, Burckhardt usa o termo *Kraft Plastiche* [força plástica] apenas uma vez, porém subentendido em inúmeras passagens da obra, enquanto Nietzsche cita-o na *Segunda extemporânea* (HL/Co. Ext. II, 1), no Prólogo de 1886 de *Humano, demasiado humano I* (MA I/HH I, Prólogo, 4) e em *Genealogia da moral* (GM, I, 10), quando o incorpora como qualitativo natural das forças vitais remodeladoras do gênio¹⁰³.

A Burckhardt, a força plástica fornece a condição natural do homem para romper com os valores morais religiosos e metafísicos sem se destruir, mas se elevando acima das

103 Observemos o que pode nos dizer a etimologia do termo “força plástica” segundo Márcio José Silva Lima: “O vocábulo “plástico” é proveniente do latim “plasticus” que, por sua vez, é proveniente do grego “plastikos” (πλαστικός). A palavra “plastikos” é composta por “plastos” (πλαστός) – que quer dizer algo como: formado, modelado – e pelo sufixo “ikos” (ίκος). “Plastos” também é um adjetivo verbal do verbo “plassō” (πλάσσω) que significa: formar, modelar. Na Segunda Consideração Intempestiva, Nietzsche fala de uma força “plástica”, do alemão *Plastische* e do grego *plastiké* (πλαστική). Aqui o sufixo *ikos* é substituído pela forma feminina *iki*, atribuindo também novos significados à palavra. Os gregos utilizavam a palavra *πλαστική* juntamente com o substantivo *τέχνη* (arte plástica 39) designando assim, a habilidade para modelar. Vê-se, por conseguinte, que **tanto para Nietzsche quanto para Burckhardt, a força plástica está associada à ideia geradora de criação**” (LIMA, 2008, p. 62. Grifo nosso).

vanidades de sua época, bem como cita o exemplo de Maquiavel, “o maior de todos”, porque “capta sempre as forças em jogo como algo vivo e ativo, apresenta as alternativas acertadamente e com grandeza, e procura não se enganar a si mesmo nem aos demais” (1984, p. 47-8). Por isso nos fala Nietzsche em *Humano, demasiado humano I*: “O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna”, mas que se enfraqueceram com a Reforma e Contra-Reforma (MA I/HH I, V, 237, p. 151). Um juízo que permanece até *Crepúsculo dos ídolos* como um exemplo de época na grandeza que foi a antiguidade grega: “As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última *grande época*” (GD/CI, IX, 37, p. 87). É em referência à essa significação de força plástica que ressoa a grandeza humana do gênio a partir do agonismo das forças vitais em efetivação.

Desse modo a significação metafísica de *Natur*, antes designada pelos impulsos artísticos da Vontade helênica, cede à uma significação científica do conceito grego de *physis*, a partir da qual Nietzsche pensa o “conceito grego de cultura” como “uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer” (HL/Co. Ext. II, 10, p. 99)¹⁰⁴. E situa a *physis* no domínio da vida [*Leben*] por significar “aquele poder [*Macht*] obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” (HL/Co. Ext. II, 3, p. 30). A *physis* significa as forças vitais criadoras do homem em sua integralidade corpo-alma-espírito, bem como nos diz Nietzsche: “Penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (*ibidem*, 1, p. 10). Com o poder dessas forças positivas da *physis* que compõe e impulsiona a vida a viver sadiamente sua plenitude, observamos a verdadeira formação não objetivar a artificialidade do saber como uma mera erudição, mas a “imitação e adoração da Natureza”. Porque o gênio “consoma a Natureza”, o

104 Aqui o jovem Nietzsche considera o poder da força plástica apolínea agindo por sobre e a força dionisiaca da natureza: “Eles nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade orgulhosa por muito tempo, sua ‘cultura’ [*Bildung*] foi muito mais um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião era uma verdadeira batalha entre os deuses de todo o Oriente. [...] Entretanto, graças à sentença apolínea, a cultura helênica não se tornou nenhum agregado” (HL/Co. Ext. II, 10, p. 98). Assim os gregos organizaram esse caos de forças culturais em acordo com a doutrina délfica da era trágica, ao ponto de poderam gerar o gênio filosófico desde as necessidades autênticas de seu povo. Uma *pólis* voltada para o nascimento do gênio é o que Nietzsche chama, sob a influência de Schopenhauer, “República dos gênios”: “Assim é que, juntos, eles formam aquilo que Schopenhauer, em contraposição à república dos eruditos, chamou de república-dos-gênios: um gigante chama pelo outro durante o árido intervalo das épocas e, não se deixando perturbar por ruidosos anões travessos que dependuram sob eles, a elevada conversa entre os espíritos segue adiante” (PHG/FT, I, p. 35-6). Uma influência que remonta a Platão com o seu pensamento sobre a “República dos filósofos” (cf. Rep, VII).

jovem Nietzsche nos fala metaforicamente sobre a hierarquia harmônica das forças vitais como o “segredo de toda formação” [*Geheimniss aller Bildung*]: “Transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior” (SE/Co. Ext. III, 1, p. 168).

Os verdadeiros “educadores” [*Erzieher*] na modernidade assim devem ser os “libertadores” [*Befreier*] que educam o caos de forças no interior do indivíduo, conformando-as em suas necessidades autênticas como uma “totalidade harmônica” cujo centro está no *Selbst*. Entretanto, como não há instituições de cultura, não há tais educadores, logo cada indivíduo carrega a responsabilidade de libertar-se do tempo por si próprio e de criar em si mesmo a própria constelação solar na simbolização da hierarquia de suas forças com a personalização da autoconsciência de seu *Selbst*. Invitando-o a repensar a formação cultural do gênio como um processo autoformativo do espírito livre, assevera-lhe o jovem Nietzsche: “Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém exceto tu”; porém lhe pergunta: “Como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?” (*ibidem*, p. 164). De pronto, percebe na solidão desse despertar o homem a ouvir a voz profunda de sua “consciência moral” [*Gewissen*] a lhe gritar: “Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas” (*ibidem*, p. 162). Em *A gaia ciência*, Nietzsche é-nos ainda mais enfático quando nos diz: “O que diz tua consciência [*Gewissen*]? ‘Torna-te o que és’” (FW/GC, III, 270, p. 159).

O indivíduo excepcional ao despertar o *Selbst* tem essa consciência de saber existir na condição de único [*als ein Unicum*]: “A singularidade de nossa existência [*Wunderliches Dasein*] neste momento preciso é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a própria lei e conforme a nossa própria medida” (SE/Co. Ext. III, 1, p. 163). A significância de educar-se a si mesmo, segundo a própria lei e medida, reside em adquirir a boa consciência de contradizer a cultura de seu tempo e disciplinar as próprias forças vitais na personalização estética da própria individualidade de seu *Selbst*. Tal como na cultura da era trágica, o homem passa a ser visto como artista e obra de arte, porque nele ocorre a autossupressão moral da primeira natureza de seu Eu, com a harmonização hierárquica do caos de forças em si mesmo pela criação de uma segunda natureza aprimorada, que diz da personalização do caráter da individualidade do *Selbst*. É para a travessia desse processo autoformativo que segue agregada a história do grande desapego do espírito livre:

Confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa [*Neuen strengen Zucht*] o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando novo hábito [*Neue Gewöhnung*], um novo instinto [*Instinct*], uma segunda natureza [*Zweite Natur*], de modo que a primeira natureza [*Erste Natur*] se debilite [*Abdorrt*] (HL/Co. Ext. II, 3, p. 31).

4.3.1.2 O nascimento do gênio: o artista, o filósofo e o filósofo como artista

O gênio, na consumação da Natureza com a criação de suas obras, proporciona à humanidade o espelho de uma existência inteligível e significativa. E por isso, o “pensamento fundamental da cultura” [*der Grundgedanke der Kultur*] deve ser incentivar o nascimento do gênio artista e filósofo. O gênio supera a cultura de seu tempo por ligar-se à Natureza através da dissolução do *Ich* dentro dos limites da plasticidade de suas forças vitais ativas. Assim se torna artista e obra de arte, porque faz de si próprio o “império da *physis* transfigurada”. Pelo conceito grego de *physis*, com o qual metaforiza a autêntica cultura como um sistema solar, Nietzsche vai considerar o filósofo o astro principal do povo: “Os gregos justificam o filósofo, por ele não ser, somente entre eles, um mero cometa”. Os filósofos gregos transfiguraram conscientemente a sua própria personalidade, pois, artistas de si mesmo, viviam de acordo com as doutrinas e os ensinamentos de sua filosofia: “Todos esses homens são integrais e como que talhados a partir de uma única pedra. Entre o seu pensar e o seu caráter, vigora uma rígida necessidade [*Nothwendigkeit*]” (PHG/FT, 1, p. 35). Assim, a grandeza dos filósofos gregos não está propriamente na logicidade dos juízos com que construíram a verdade de seus sistemas morais, mas se encontra na originalidade com que viveram suas vidas sob suas próprias leis e medidas filosoficamente compreendidas como doutrinas e ensinamentos:

O juízo de tais filósofos acerca da vida e da existência é incomparavelmente mais pleno de sentido do que um juízo moderno devido ao fato de que eles tinham a vida diante de si numa prodigiosa perfeição e porque, à diferença de nós, nele o sentimento do pensador não se perde no antagonismo próprio ao desejo por liberdade, beleza, grandeza de vida e impulso à verdade, e apenas indaga: de que vale, em geral, a vida? (*ibidem*, p. 37).

É sob o exemplo dessa imagem grega do filósofo que, para Nietzsche, pode o indivíduo agir “como se estivesse em condições de superar [*Überwinden*] na luta o seu maior adversário, o tempo” (BA/EE, 4 Conf., p. 121). E superar o tempo em si e fora de si significa ter a consciência e a ciência de seu tempo. Primeiramente, possuir a inocência para com boa

consciência personalizar o *Selbst* como sua segunda natureza pela remodelação de suas forças vitais compreendidas por suas necessidades autênticas. E secundamente, ter o conhecimento necessário para poder reconfigurar a cultura de seu tempo segundo o *optimum* de suas condições existenciais. É preciso ser fiel a si mesmo, e traidor de todas as coisas que alienam o *Selbst* e escravizam a sua “vontade”: “Sua sinceridade, seu caráter vigoroso e verdadeiro precisa se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado” (HL/Co. Ext. II, 10, p. 99). A grandeza desse filósofo-artista, então, está na insurgência do indivíduo que cultiva espiritualmente as próprias forças vitais em meio ao conflito cultural contra o seu tempo pela hierarquização de suas necessidades autênticas e aparentes. Essa grandeza é vislumbrada por Nietzsche na modernidade com o exemplo que fez de si o homem que se tornou o filósofo Schopenhauer, pois se fez “um ser inteiro, coerente, móvel nos seus próprios eixos, isento de hesitação e de entraves” (SE/Co. Ext. III, 1, p. 175). Com isso, nos diz Nietzsche que “o combate deste grande homem *contra* seu tempo só aparentemente é um combate absurdo e destruidor contra si mesmo”, dado que “ele combate o que o impede de ser grande [*Gross*], o que para ele só pode exatamente significar: ser livre e totalmente si mesmo [*Frei und ganz er selbst zu sein*]” (*ibidem*, 3, p. 189).

Assim vai consagrar o homem por trás do filósofo, na individualidade de sua pessoa, e não a sua filosofia, já que “em sistemas que foram refutados, apenas o que há de pessoal pode interessar-nos, haja vista ser isto o eternamente irrefutável” (PHG/FT, Prefácio 2, p. 29). De modo que a grandeza de Schopenhauer reside em sua autossuperação espiritual em relação à cultura de sua época, já que “foi o homem que primeiro deu a si próprio este caminho e o percorreu” (SE/Co. Ext. III, 3, p. 182)¹⁰⁵. Ao ponto da postura do homem

105 A leitura do homem que encarna o filósofo Schopenhauer apresenta a Nietzsche, neste momento, a possibilidade de uma vida filosófica que satisfaz as necessidades metafísicas na esfera da cultura. Porém, a cada passo, nosso filósofo distancia-se dessa concepção (cf. MA I/HH I, I, 6, 15 e 27), mas Montaigne já figura entre aqueles que muito bem poderiam ocupar o lugar de Schopenhauer, bem como nos diz: “Além da honestidade, Schopenhauer tem ainda uma outra qualidade em comum com Montaigne: uma serenidade que o torna realmente sereno. *Aliis laetus, sibi sapiens*. Há de fato dois tipos muito diferentes de serenidade. O verdadeiro pensador se alegra e fica sereno sempre, quer ele fale seriamente ou gracieje, quer ele exprima sua perspicácia humana ou sua divina indulgência; isto, sem gestos aflitos, sem mãos trêmulas, sem olhares sufocados, mas com segurança e simplicidade, com coragem e vigor, talvez com algo de cavalheiresco e duro, mas sempre como vencedor. E é exatamente isto que alegra no mais profundo o mais íntimo do ser: ver o deus triunfante de pé, ao lado de todos os monstros que ele combateu” (SE/Co. Ext. III, 2, p. 173-4). Ademais já se nos apresenta, nos *Ensaio*s de Montaigne, a possibilidade de uma vida filosófica emancipada das necessidades metafísicas por meio do ceticismo, tal como nos argumenta Rogério Lopes: “Aquilo que foi possível na Contra-reforma deve a princípio ser possível na segunda metade do século XIX. Montaigne fornece uma contraprova literária à tese de que não se pode viver de acordo com o ceticismo. Esta é a única prova que segundo Nietzsche se pode exigir de uma filosofia: a prova de que é possível viver de acordo com seus preceitos. [...] Montaigne exerce sobre o jovem Nietzsche um fascínio oposto ao exercido por Schopenhauer: o fascínio por uma vida filosófica que ignora soberanamente as necessidades metafísicas e os valores do ideal ascético. A filosofia de Schopenhauer representa aos olhos do autor de *Humano, demasiado humano* uma reedição anacrônica, mas valiosa para o homem do conhecimento, da visão e sensibilidade

Schopenhauer ser-nos exemplificada mediante a sua vida filosófica, o que vai significar: “Ter-se colocado diante da imagem da vida como diante de uma totalidade, para interpretá-la como totalidade”. Pois “aquele que firmemente envolveu com o olhar o quadro geral da vida e da existência se servirá das ciências particulares sem se prejudicar”, a fim de reivindicar para si, através dessa imagem reguladora da vida, a “exigência de toda grande filosofia, que, como totalidade, jamais dirá agora e sempre senão isto: ‘Esta é a imagem de toda vida, extrai daí o sentido da tua’. E inversamente: ‘Decifra unicamente a tua vida e tu compreenderás os hieroglífos da vida universal’” (*ibidem*, p. 183).

O filósofo, portanto, deve dotar a sua própria existência de um sentido que reflita a desejabilidade do *pathos* das forças de seu *Selbst*. É a partir do caráter de sua pessoa que podemos determinar o valor do filósofo em relação à sua filosofia e o valor desta em relação à sua vida, conforme busca realizar esta única tarefa que lhe é preposta como a sua grande obra: “Legislar sobre a medida, a moeda e os pesos das coisas” (*ibidem*, p. 187). De modo que é extemporaneamente que Nietzsche compreende em sua juventude a projeção que fazia da desejabilidade de seu *Selbst* em Schopenhauer: “Busco reunir as condições graças às quais, no melhor dos casos, um filósofo nato não é, pelo menos, esmagado por esta insanidade da época” (*ibidem*, 7, p. 238). Nesse sentido também está a sua admiração pelo filósofo Platão, pois considera que ele “achava necessária a edificação de um Estado inteiramente novo, para não fazer depender o nascimento do filósofo da irracionalidade dos pais” (*ibidem*, 8, p. 243). Mas o fracasso do homem Platão aponta-lhe também o fracasso dessa intervenção político-cultural de sua filosofia (ver Nota 57, Cap. 2). Por isso vai considerar Nietzsche a história da filosofia pré-platônica como a história de um projeto filosófico-político malogrado, na qual o filósofo fracassa como “reformador” [*Reformator*] (Frag. póst. 23 [1] inverno de 1872-1873).

Mesmo nesse contexto cultural mais favorável do que o da civilização moderna, o jovem Nietzsche já se depara com os limites da capacidade da filosofia agir positivamente sobre a cultura: “Não é possível fundar uma cultura popular na filosofia. [...] A filosofia não pode criar uma cultura, mas prepará-la, ou conservá-la ou moderá-la” (Frag. póst. 23 [14] inverno de 1872-1873). Todavia, a implausibilidade metafísica da filosofia moderna em configurar uma cultura do porte da era trágica vai oportunizar Nietzsche a aprofundar as teses propostas em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, para justificar a arte em detrimento da razão como principal instrumento de uma possível intervenção político-cultural

cristãs. [...] Mas o espírito livre não quer reeditar esta forma de sensibilidade; ele quer apenas fazer justiça a ela e ultrapassá-la; mas antes precisa se libertar do fascínio que esta sensibilidade exerce sobre ele. **Montaigne é o grande liberador**” (2008, p. 325-6. Grifo nosso).

na civilização moderna. O Frag. póst. 19 [36] verão de 1872-começo de 1873, intitulado “O último filósofo”, deixa-nos isso claro: “‘O último’, obviamente relativo. Para nosso mundo. Ele prova a necessidade de ilusão, da arte e da arte que tem domínio sobre a vida. [...] Sua tarefa pode agora ser cumprida única e exclusivamente pela arte”. O último filósofo é um filósofo-artista, pois é o primeiro a fazer da arte o meio capaz de justificar o cultivo da grandeza humana pela intervenção cultural na condição de um “reformador”. Em última instância, esse filósofo assim o é porque incorpora a qualidade agônica de remodelação do artista, já que criador de si mesmo no autorreflexo de sua obra, ao ponto de poder tornar-se também o criador dos grandes homens futuros da humanidade.

4.3.1.3 *A grande razão do espírito livre: o despertar e a consumação do Selbst*

A ênfase conceitual da tríade Natureza-Cultura-Gênio faz a grandeza humana ressoar o problema geral da educação enquanto luta pela cultura por um problema individual de autoformação. Assim nos diz Nietzsche que com suas obras estimou “um problema de educação [*ein Problem der Erziehung*] sem equivalente, um novo conceito de *cultivo de si* [*ein neuer Begriff der Selbst-Zucht*], defesa da si até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais exigia sua primeira expressão” (EH, E, 3, p. 67). Não obstante o filósofo já tem sabido que “o interesse pela educação só ganhará força a partir do momento em que se abandone a crença num deus e em sua providência” (MA I/HH I, V, 242, p. 153). Isso porque a tradição cultural que se fez com o processo civilizatório da humanidade não considerou a potencialidade da vida do *Selbst*, mas apenas ficções lógico-conceituais como “realidades” [*Realitäten*]. Para Nietzsche, são estas as ficções das crenças e artigos de fé que mascaram moralmente as “*mentiras* oriundas dos instintos ruins de natureza doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana [*Grösse der menschlichen Natur*], sua ‘divindade’” (EH, Por que sou tão inteligente, 10, p. 47-8).

É então que Nietzsche espiritualiza o *ágon* como meio de cultivo das forças vitais do *Selbst* do grande homem para pensar a autoformação do indivíduo excepcional como principal forma de autossuperação espiritual da modernidade, quando nos pontua: “Os homens mais fecundos, mais poderosos se originaram em meio a grande desordem, objetivos confusos, condições desfavoráveis” (MA I/HH I, V, 242, p. 153). Assim se nos mostra a segunda necessidade autoconsciente da natureza do espírito livre: potencializar o *pathos* do

Selbst pelo cultivo de suas forças como uma grande paixão, por meio do sentimento de poder que há no prazer em conhecer as diversas perspectivas culturais através das experiências de suas vivências, a fim de espiritualizá-lo com a personalização do caráter de sua segunda natureza. Daí resulta o homem que se torna grande, mas salienta Nietzsche: “Para uma tal medição há ainda muito poucos olhos, e em geral vê-se como um sacrilégio medir o gênio. E, assim, talvez o mais belo continue a se dar na escuridão – ou seja, o espetáculo daquela força que um gênio não emprega *em obras*, mas *em si como obra*” (M/A, V, 548, p. 273). Por isso são estes os atributos que compõem as virtudes que acompanham a noção de grandeza ao tipo homem de espírito livre: “A força da vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas”, assim como “o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si” (GB/BM, VI, 212, p. 106-7). Isso quer nos dizer que personalizar o *Selbst* com boa consciência pelo exercício de autodomínio do artesão significa estilizar o caráter conforme à coação do gosto predominante que dá forma a sua pessoa:

Uma coisa é necessária. – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! [...] Serão as naturezas sequiosas de domínio [*herrschaftlichen Naturen*], que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal (FW/GC, IV, 290, p. 173).

O perigo não é dos menores não tanto pela moral da sociedade que o julga e difama, quanto pela sedução de louvar a si mesmo estagnando-se apaixonado em ver o espelhamento de seu poder. Nisso, esse tipo de homem já deve ter o gosto de seu *Selbst* caracterizado para não só resistir e suportar como querer o contraditório com o seu tempo e a autocontradição existencial enquanto condições agônicas de sua contínua evolução espiritual. Pois o seu caráter é forjado pela própria efetivação das forças da vida que se autossupera positivamente pela autossupressão das necessidades que não se manifestam da natureza metabólica de sua fisiologia corporal; assim nos diz Nietzsche: “*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, surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe disso?” (FW/GC, IV, 297, p. 179). Aquelas suas virtudes tornam-se conscientemente “habilidades” e “capacidades”, ie., “virtude à maneira da Renascença, *virtù*, isenta de moralina” (A, 2, p. 11). De um modo que agora pode assumir o conflito agônico contra as condições desfavoráveis da civilização moderna como

uma circunstância favorável de sua própria autoformação como uma luta pela cultura na qual cultiva a si mesmo.

Para o filósofo, a espiritualização do *ágon* vai proporcionar a compreensão do tensionamento autossupressivo que impulsiona a autossuperação espiritual do *Selbst*, que em sua evolução “necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza” (EH, Por que sou tão sábio, 7, p. 29). Já que é essa resistência superada que lhe proporciona o sentimento de mais poder com a acumulação energética de forças sentida como prazer (Frag. póst. 14 [81] primavera de 1888). Nessa perspectiva fisiopsicológica, observamos a hierarquia antropológica nietzschiana tanto a nível espiritual quanto cultural. Se a hierarquia marca a distinção pessoal (cf. M/A, III, 207), “o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’” (GM, I, 2, p. 17), pois “o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior” (*ibidem*, III, 14, p. 106). Então, a aristocracia cultural emerge da espiritual, sem a qual não se consegue avaliar a grandeza do espírito livre em relação à pequenez de seus contemporâneos: “O desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação do homem’” (GB/BM, IX, 257, p. 153). Ao passo que uma complementa a outra como faces de um só moeda, a cultura aristocrática segue refletida na grandeza do homem na condição de filósofo reformador, bem como nos diz Nietzsche: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita num longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido” (*ibidem*).

Em função dessa hierarquização antropológica com a grandeza do tipo homem superior, pensa o filósofo sobre como a educação pode favorecer a aristocracia espiritual com a configuração de uma “cultura nobre” [*Vornehme Cultur*]. Nela, “deve-se aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar e escrever*” (GD/CI, VIII, 6, p. 60). Mas sobretudo, não se enganar acerca da “metodologia” [*Methodik*] própria dos princípios de efetivação das forças vitais que atuam como “leis da vida,” já que “uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos [*Zucht von Gefühlen und Gedanken*] não é quase nada”. Segundo Nietzsche: “É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura [*Cultur*] no lugar certo – não na ‘alma’ [*Seele*] (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo [*Leib*], os gestos, a dieta, a fisiologia [*Physiologie*], o

resto é consequência disso” (*ibidem*, IX, 47, p. 97). É exatamente na observação disso que o filósofo permanece a considerar autêntica a cultura grega em sua maturidade: “Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história [*das erste Cultur-Ereigniss der Geschichte*] – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário [*Noth*]; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (*ibidem*).

Para o filósofo, o corpo é considerado a “grande razão” da vida, que se constitui por “uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e um paz, um rebanho e um pastor”. Pelo corpo constituir-se fisiologicamente por uma indeterminação prévia de múltiplas forças ativas em interrelação agônica em seu metabolismo, em seu desenvolvimento a força superior efetiva retroativamente um sentido diretivo tornando-se uma força motriz que configura as demais e individualiza o homem com o *Selbst*. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche vai falar dos desprezadores do corpo em contraposição ao “desperto” [*der Erwachte*], que é “sabedor” [*der Wissende*] da “alma” [*Seele*] ser apenas uma palavra e do “espírito” [*Geist*] ser a pequena razão que serve de instrumento do corpo, pois o corpo “não diz Eu, mas faz Eu [*Ich*]”. Nietzsche compreende, desse modo, que a grande razão do corpo funciona logicamente segundo regência das “leis da vida” através da potencialização agônica das forças vitais em relação à efetivação da força motriz do *Selbst*: “Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (Z, I, Dos desprezadores do corpo, 35). O *Selbst* é o verdadeiro criador que cria através do homem, e através de sua criação cultiva a si próprio. Por essa universalidade da vida individualizada no *Selbst*, mesmo os desprezadores do corpo, que por isso são também os renunciadores do *Selbst*, não deixam de obedecer pela sublimação do comando de sua desejabilidade por meio da reatividade de suas forças compreendida pela lógica do Negativo. Educar o corpo, portanto, é adquirir a consciência e a ciência da metodologia com que a grande razão atua direcionando o homem em seu próprio caminhar. De sorte que a verdadeira educação de uma cultura nobre só pode ser uma disciplina espiritual que educa o *Selbst* por meio do cultivo consciente das forças vitais, cuja autodeterminação de sua vontade livre visa o “criar para além de si [*Über sich hinaus zu schaffen*]. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor” (*ibidem*, p. 36).

Com isso, vemos que Nietzsche estima o mais alto valor do homem conforme ele constitui-se conscientemente uma individualidade criadora de novos valores, no fazer de sua própria moral à realização do *optimum* de suas condições existenciais. Nesse sentido, o caminho espiritual do despertar do *Selbst* até à consumação do espírito livre significa a travessia autossupressiva dos valores morais tradicionais no tensionamento da autossuperação

espiritual do homem, através da qual a sua evolução dá-se pelas experiências de suas vivências narradas autogeneologicamente como a história de seu grande livramento, por meio do perspectivismo semântico orientado pelo manejo de suas medidas de valor como tentativa de inversão da compreensibilidade moderna que domestica a “vontade” do homem pela renúncia do *Selbst*. Mas para que o espírito livre consumado efetive-se como um grande homem superior em relação ao homem moderno, apresenta-nos Nietzsche a terceira necessidade autoconsciente de sua natureza: o amor ao destino (ver Item 1.3.2, Cap. 1). Pois amar a vida em sua inocência moral é afirmar a imoralidade do destino que se faz por se tornar o que se é, na síntese de suas próprias contradições vividas por um sentido dado por si mesmo à vida real de sua própria existência. Assim fala Nietzsche: “Minha fórmula para a grandeza no homem [*Meine Formel für die Grösse am Menschen*] é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário [*Das Nothwendige*], menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (EH, Por que sou tão inteligente, 10, p. 49).

4.3.2 O destino do filósofo enquanto médico filosófico e legislador cultural: a grande política da humanidade

Assim nos fala Nietzsche em *Ecce homo*: “Que o necessário [*das Nothwendige*] não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima [*meine innerste Natur*]” (EH, CW, 4, p. 101). E com isso nos demarca uma mudança de conotação do termo que é citado primeiramente no primeiro aforismo do Livro IV de *A gaia ciência* da seguinte maneira: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”. Ao fim desse Livro, encontramos o desafio do “demônio” com “o maior dos pesos” na significação do pensamento do eterno retorno da própria vida, precedendo o aparecimento de Zarathustra na ressonância do Livro anterior que inicia com o aforismo intitulado Novas lutas, que é referente à famigerada frase “Deus está morto”. No aforismo 125 desse Livro, apresenta-se “o homem louco” [*Der tolle Mensch*] que acendeu uma lanterna e correu ao mercado para gritar: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Enquanto no primeiro aforismo do Livro V (ver Nota 31, Cap. 1), intitulado O sentido de nossa jovialidade [*Heiterkeit*], expressa-se a “serenidade” nietzschiana insurgida diante do “maior

acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”. Assim, quando a desejabilidade do *amor fati* torna-se a qualidade própria do caráter do filósofo, a flexibilidade da compreensibilidade das doutrinas e ensinamentos de Zaratustra suprime o sentido moral do Deus cristão no domínio do pensamento do eterno retorno, com a superação moral da compreensibilidade moderna para a consumação do espírito livre com a tarefa de transvaloração de todos os valores morais cristãos.

De modo que se a hipótese do eterno retorno é o pensamento seletivo e cultivador dos homens, amar o destino é a necessidade última para que o espírito livre consuma-se como um grande homem. Sua superioridade significa a serena incorporação da fatalidade lógico-existencial do niilismo, com a qual compreende esteticamente a vida real pela causalidade das forças da vontade de poder, em que a grande razão do *Selbst* gestaciona a criança que há em si para desde si mesma criar para além de si. Concordamos com Luis Rubira quando diz que o *amor fati* é “a condição necessária para [Nietzsche] realizar a transvaloração [de todos os valores]” (2008a, p. 34), mais precisamente, é o *Selbst* nietzschiano que com grande saúde transfigura a própria natureza na afirmação de si no interior do fluxo-devir cosmológico da vida como um destino que se realiza com a tarefa do filósofo. Uma transformação que se processa como Zaratustra fala: “Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’ – Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quererei!’” (Z, II, Da redenção, p. 134). Todo acaso mostra-se necessidade na “grande economia” das forças da natureza, mas somente a inocência e a ingenuidade possibilitam a autodeterminação da vontade criadora afirmar a si mesma em concordância com as contradições que retornam eternamente junto aos acontecimentos. Por isso é somente com o *amor fati* que Nietzsche consegue afirmar o eterno retorno da vida como um destino do *Selbst* autoconsciente: “Tomar a si mesmo como um *Fatum*, não se querer ‘diferente’ – em tais condições isso é a grande razão em si mesma [*die grosse Vernunft selbst*]” (EH, Por que sou tão sábio, 6, p. 29).

Amar a si mesmo como um *ego fatum* consciente de ser parte integrante do cosmos, exige não só que se ame nas próprias contradições, mas que ame também o seu tipo contrário na Terra, o pequeno homem. No mesmo ato que os animais de Zaratustra dizem ser o seu destino tornar-se “o mestre do eterno retorno”, Zaratustra sentiu o grande nojo por também compreender que “o pequeno homem retorna eternamente” (Z, III, O convalescente). Com o ensinamento do mestre, vemos que ter de amar o grande assim como o pequeno, já que um se mede em relação ao outro, repercute na consciência de que a grande luta é contra si

mesmo naquilo que o impede de ser grande, e não contra o outro propriamente dito em sua corporeidade, já que sua presença é apenas reflexo de si mesmo. Nesse sentido, o amor ao destino revela-se na afirmação do desenvolvimento natural da necessidade lógica da efetivação das forças vitais do *Selbst* na totalidade da existência como uma grande síntese consciente de todas as (auto)contradições humanas serem apenas contradições aparentes, porque quando superadas são assimiladas seletivamente como parte necessária que constitui o homem que se torna o indivíduo que é. De modo que, para o filósofo afirmar o próprio *Selbst* incondicionalmente na tragicidade eterna de sua evolução espiritual, só se faz possível pelo excesso de forças vitais que interpretam e valoram positivamente as suas contradições como resistências que propiciam o fortalecimento da autodeterminação de sua vontade livre como uma vontade afirmativamente criadora.

É Dioniso que ensina o *amor fati* a Nietzsche, quando publiciza Zarathustra como contraideal moderno para o cultivo em si mesmo da grandeza humana. Assim Nietzsche supera J. Burckhardt porque transpõe o dionisíaco em *pathos* filosófico. Com sua sabedoria trágica torna-se o filósofo o “mestre do eterno retorno”, e compreende que o prazer da criação implica o prazer no destruir, mas também a dor da parturiente. Porém é como nos fala Zarathustra: “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. [...] Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente” (ZA, II, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 82). Dessa vida criativa do *Selbst* consumado na unificação do homem com o cosmos, o filósofo ensina ao historiador o que significa Dioniso:

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e transbordante **instinto helênico**, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de **Dioniso**: ele é explicável apenas por um **excesso de força**. Quem se ocupa dos gregos, como **Jacob Burckhardt**, da Basileia, o mais profundo conhecedor atual de sua cultura [*Kultur*], soube de imediato que isso era uma realização. Burckhardt **acrescentou à sua Cultura dos gregos** [*Kultur der Griechen*]¹⁰⁶ uma seção específica sobre o fenômeno [*Phänomen*] (GD/CI, X, 4, p. 104. Grifo nosso).

É com essa significação última de Dioniso como excesso de forças ativas e autoafirmadoras (ver Nota 2.2.3, Cap. 2), que Nietzsche incorpora o *amor fati* para realizar a grandeza humana criando a si mesmo como modelo-vivo dos filósofos do futuro, cujo sentido estético da existência traduz o sentido sintético da eterna autossuperação espiritual do *Selbst*.

¹⁰⁶ Nietzsche refere-se aos cursos sobre a história da cultura grega que foram publicados postumamente sob o título de *História da cultura grega* (ver Nota 93).

Aí o filósofo já está consciente da completude do niilismo existencial das forças cosmológicas como instância de modelação das necessidades fisiopsicológicas do homem, mas também está do pensamento abismal que faz retornar a sua vontade de verdade junto com a sua contraditória vontade de nada. Em *Genealogia da moral*, está no “homem do futuro” o “homem redentor”, na significância do “homem do grande amor e do grande desprezo” para a superação da vontade de nada em seu ideal vigente com a incorporação do além-do-homem que Zaratustra anuncia como ensinamento (GM, II, 24, 25). Enquanto em *O caso Wagner*, é o *Selbst* nietzschiano em busca da realização de seu contraideal que supera o homem Nietzsche em sua vontade de nada: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo, um *décadent*: mas eu compreendi isso [*ich das begriff*], e contra isso resisti [*dagegen wehrte*]. O filósofo em mim contra isso resistiu” (CW, Prólogo, 9). Ao passo que em *Ecce homo* o filósofo diz que em sua natureza íntima está incorporado Dioniso: “Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca [*meiner dionysischen Natur*], que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*” (EH, Por que sou um destino, 2, p. 103). E por isso traz à luz Zaratustra dizendo sê-lo o “retrato mais íntimo de minha natureza” (Carta a Franz Overbeck, de 10 de fevereiro de 1883), que se manifesta como um “filho” (Frag. póst. 6 [4] verão de 1886-primavera de 1887), porque se tornou grande o suficiente para criar a si mesmo eternamente como um mestre, através da síntese afirmativa de sua autocontradição existencial, ao agir contra si e para além de si, a favor de seu próprio contraideal além-do-homem.

O *Selbst* nietzschiano, desse modo, vai refletir no desenvolvimento de seu discurso filosófico o próprio “além” do homem Nietzsche, haja vista o *amor fati* com que amaldiçoa a moral cristã como “moral de *décadence*” [*die décadence-Moral*]. Assim fala Nietzsche como o filósofo imoralista que se tornou além do bem e do mal, por negar o “tipo de homem” [*Typus Mensch*] moderno, tanto quanto a sua “espécie de moral” [*Art Moral*]: “O negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH, Por que sou um destino, 4, p. 104). É por incorporar essa autoconsciência de si mesmo em *Ecce homo*, em cujo lema “torna-te o que tu és” faz da fórmula da transvaloração de todos os valores morais gênio e carne, que pode afirmar para si o além-do-homem tanto quanto a sua moral do cultivo, de modo a consumir em *O anticristo* o seu ato de suprema autognose da humanidade. A grandeza do além-do-homem manifesta-se no discurso de Nietzsche através da genialidade autoconsciente de seu *Selbst* pelo domínio lógico-existencial do niilismo. Primeiramente em si mesmo: no suportar com amor a autossupressão moral da consciência gregária de sua primeira natureza para a

realização da autossuperação espiritual do *Selbst*, com o fortalecimento da autodeterminação de sua vontade livre na personalização da criação do caráter de sua segunda natureza com o cultivo de suas forças vitais. Assim vai compreender o eterno retorno como o pensamento cultivador do tipo superior de homem: “Um *tipo mais forte* no qual nossas forças estejam ligadas sinteticamente – minha crença” (Frag. póst. 16 [5] outono de 1883). E secundamente fora de si: no suportar com amor a autocontradição existencial com a vida de seu tempo para a autossupressão moral das ilusões metafísicas das crenças da tradição moderna, com a qual se torna um tipo superior de homem na condição do grande homem com o seu ato criador na reconfiguração cultural da civilização moderna. Assim Nietzsche vai compreender o eterno retorno como pensamento seletivo dos indivíduos excepcionais, pela malvadeza do “homem mais poderoso” [*Der mächtigste Mensch*], “na medida em que impõe o seu ideal a todos os homens *contra* todos os seus ideais, e os transforma em sua imagem [*Bilde*] – o criador [*der Schaffende*]” (Frag. póst. 7 [26] primavera-verão de 1883).

A incorporação do *amor fati* possibilita ao filósofo não apenas unificar a sua vida com o cosmos em harmonia, como também sintetizar em si todas as contradições humanas, por uma valoração positiva de valores morais coadunada ao seu conceito de vontade de poder como única causalidade de toda a existência. É a partir dessa sua concepção de forças que Nietzsche pode compreender a relação entre as doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno, com a qual Wolfgang Müller-Lauter interpreta o antagonismo fulcral do discurso esotérico de Nietzsche na significação do “além-do-homem violento” em contraposição ao “além-do-homem sintetizador”. É entre o primado da série e o do cíclico na história da vida que reside essa autocontradição do além-do-homem pela realização do grande homem forte em relação com a do sábio. O forte e o sábio significam os dois tipos de grandeza que W. Müller-Lauter vê sendo impelidos até suas possibilidades extremas sem serem unificados por Nietzsche: “Embora os dois tipos de além-do-homem queiram o retorno, eles querem, contudo, nele e através dele algo diferente. Visto que o retorno so *é* enquanto pensamento e doutrina, seu sentido permanece, por isso, cindido de modo intransponível numa dualidade” (2009, p. 295). Não obstante, contemplamos esse abismo a que chega o esoterismo do discurso nietzschiano sobre o eterno retorno do mesmo pela reflexibilidade dos princípios régios ou leis de efetivação das forças vitais, o que nos proporciona a compreensão metodológica da tarefa filosófica de Nietzsche aplicada à sua concepção de “história” [*Geschichte*] com base nos “eventos” [*Ereignis*] interpretados a partir das relações de domínio das forças cosmológicas da vontade de poder.

De acordo com a consciência do método filosófico de Nietzsche, baseado na causalidade da vontade de poder como a única, a história transcorre por um *continuum* de explosões energéticas na efetivação das forças em fluxo-devir, no qual “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”. Assim está em *Genealogia da moral*, no aforismo 12 da Segunda dissertação, a apresentação do que considera se o “ponto de vista capital da metodologia histórica” [*Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik*]: “A magnitude de um ‘avanço’, inclusive, se *mede* pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem”. Por no avanço desse curso apenas haver “necessidades” [*Nothwendigkeiten*], a história é mal compreendida em seus eventos enquanto a “teoria de uma *vontade de poder* [*Macht-Willens*] operante em todo acontecer [*in allem Geschehen*]”, com a qual se pode compreender o “sentido histórico” [*historische Sinn*] do desenvolvimento do “verdadeiro *progressus*”: “O qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*; e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores” (GM, II, 12, p. 62). O exemplo disso podemos ver na consideração genealógica do filósofo com a sua interpretação da “efetiva história da moral” [*wirklichen Historie der Moral*] (*ibidem*, Prólogo, 7) como a “história do niilismo europeu” [*Geschichte des europäischen Nihilismus*] (*ibidem*, III, 27), compreendida a partir da “revolta dos escravos na moral [...] que tem atrás de si dois mil anos de história [*Geschichte*], e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa” (*ibidem*, I, 7, p. 23).

Nesse sentido, só podemos considerar metodologicamente a história da vida com uma interpretação referenciada pela formulação metodológica autossupressão-autossuperação, a partir da qual vimos que a linearidade da série não pode excluir a flexibilidade do cíclico, antes uma implica na outra e vice-versa. De modo que também não deve haver privilégio do grande homem forte em detrimento do sábio, pois eternamente os dois retornam em complementaridade à medida que se desenvolve o *progressus* da humanidade desde a sua verdadeira oposição: as forças ativas e reativas da vida autoafirmativa e autonegativa. Então, para que haja o grande homem forte faz-se necessário que haja também o grande homem sábio, já que somente este pode criar a partir de si mesmo um ideal para além de si e somente aquele pode fazer desse ideal o modelo-vivo para o cultivo da humanidade. O primeiro é reflexo do segundo e vice-versa, conforme o filósofo formula a transvaloração de todos os valores como gênio e carne para a superação moral de seu tempo em si e fora de si. Assim o

filósofo, na encarnação da genialidade do tipo superior de homem que inflexiona a história da modernidade, deve ser sábio para cultivar a individualidade de seu *Selbst* em constante evolução espiritual, e deve ser forte para a reconfiguração cultural de seus valores morais cultivar o *Selbst* da humanidade a favor de um tempo vindouro em cujo homem “deve-se querer como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de tudo” (A, 3).

Então, se Nietzsche se autodenomina um filósofo de espírito livre, consideramos não ter encarnado o seu contraideal antropológico com o além-do-homem, conforme nos indica o término do discurso de *Ecce homo*. Mas é fato comprovado que a sua genialidade está para além do homem moderno quando com *O anticristo* consuma a sua tarefa de transvaloração de todos os valores com a maldição do cristianismo. Sua superioridade encontra-se na grandeza de afirmar com amor o próprio destino como destino da humanidade. Por meio da moral do cultivo de seu discurso, vemos Nietzsche enquanto filósofo de espírito livre sob a luz daquele “último filósofo”, o grande homem que intervém extemporaneamente como um reformador na cultura de seu tempo. É o filósofo Nietzsche que, ao fazer da arte o meio de reconfiguração cultural da civilização moderna, experimenta criar os grandes homens da humanidade com os valores morais de sua própria criação de si. Pela compreensibilidade reflexiva de seu discurso, pensa se tornar o próprio *Selbst* da humanidade do mesmo modo que o *Selbst* da humanidade é cultivado à sua imagem de filósofo, que com o exemplo prático de sua vida filosófica inicia historicamente um novo tempo que chama de “era trágica”.

Uma nova era que já não crê mais no idealismo das convicções nos artigos de fé da tradição moderna, pois uma humanidade autoconsciente da função do ficcionalismo conceitual na regulação de suas próprias forças vitais. Por meio da boa compreensão do discurso de suas obras, o filósofo atua na terapêutica e dietética das necessidades fisiológicas da humanidade como “médico filosófico”, e persegue “o problema da saúde em geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade”, porque sabe que “a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida” (FW/GC, Prólogo, 2, p. 12). Contra quaisquer ideais imoralmente desonestos, o filósofo vai assumir para si e para toda a humanidade a única dualidade aceitável sob a condição de refletir a verdadeira oposição da vida, porque pensada a partir do problema fisiológico: “O problema da força [*Stärke*] e da fraqueza [*Schwäche*]” (Frag. póst. 9 [107] (72) outono de 1887). Esse problema, que é o problema fundamental de quaisquer outros problemas, tem na história da humanidade o seu verdadeiro desenvolvimento com a era trágica, quando

finalmente Dioniso é elevado a “tipo de legislador” (Frag. póst. 23 [8] outubro de 1888). É no vislumbre desse porvir que nos diz Nietzsche:

A noção de política [*Der Begriff Politik*] estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos [*Geisterkrieg*], todas as formações de poder [*Machtgebilde*] da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* [*grosse Politik*] na Terra (EH, Por que sou um destino, 1, p. 103).

Se naquela outrora condição de reformador cultural segue o Frag. póst. 35 [45] maio-julho de 1885 a trazer consigo o filósofo como o legislador da humanidade, enquanto “tentador de novas possibilidades, seu meios”, na obra *Além do bem e do mal* o filósofo do futuro já está situado como “comandantes e legisladores”, porque são eles que “dizem ‘*assim deve ser*’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano” (GB/BM, VI, 211). De modo que sob sua luz, no Frag. póst. 9 [107] (72) outono de 1887 Nietzsche fala da constituição da “era trágica” [*das tragische Zeitalter*] em três passos: “1. Os fracos arrebatam com isso; 2. Os mais fortes destroem o que não arrebatam; 3. Os mais fortes de todos superam os valores de juízo”. Ao passo de com *Ecce homo* prometer se realizar “uma era trágica” [*ein tragisches Zeitalter*] a partir da boa compreensão de sua filosofia: “A arte suprema [*die höchste Kunst*] de dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência [*Bewusstsein*] das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso*” (EH, NT, 4, p. 62). Essa guerra espiritual, no entanto, não se resume à belicosidade nacionalista-ideológica da pequena política com a qual se deu início a rebelião escrava na moral com os sacerdotes do povo judeu, pois se baseia na consciência do agonismo fisiológico da atividade e reatividade das forças vitais em efetivação no homem a ser realizado pela transvaloração de todos os valores morais cristãos. Como nos confirma Nietzsche:

Compreende-se enfim, *quer-se* compreender o que foi o Renascimento? A *transvaloração dos valores cristãos*, a tentativa [*Versuch*], empreendida com todos os meios, com todo o gênio [*Genie*], de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*... **Até agora houve apenas essa grande guerra**, até agora não houve mais decisiva colocação do problema que a do Renascimento – ***minha questão é a sua questão*** (A, 61, p. 76-7. Grifo nosso).

Desse modo, o filósofo tenta a supressão da pequena política da modernidade que se processa como história político-moral da cultura judaico-cristã, a fim de experimentar a sua superação com a grande política da humanidade, de modo a enaltecer a fisiologia como “ama e senhora de todas as outras questões” (Frag. póst. 25 [1] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889). Nessa sua compreensibilidade filosófica, Nietzsche discursa seus últimos escritos como “um mensageiro alegre”, mas enquanto “homem da fatalidade” Nietzsche dá o exemplo de um homem que amou o seu destino como a si mesmo em toda a tragicidade de sua vida filosófica mal compreendida. Por isso nos fala que mede “uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso” (GB/BM, X, 294, p. 177), na qual o filósofo dionisíaco possui eternamente a “risada de ouro” em relação ao ressentimento, à vingança e ao ódio do pequeno homem. A risada desse filósofo é o símbolo da vitória de sua guerra espiritual: “A nova hierarquia dos espíritos: não mais as naturezas trágicas à frente” (Frag. póst. 21 [3] verão de 1882). De modo que é com um sorriso alegre que devemos compreender as obras do filósofo Nietzsche, como uma dinamite a explodir a hipocrisia cristã da mentira e da falsidade que modelaram a consciência moral da humanidade junto à negatividade do valor supremo dos ideais que constituíram a compreensibilidade moderna. Assim nos despedimos nós; Nietzsche:

Eu trago a guerra que se introduz através de todos esses azares absurdos que são o povo, a classe, a raça, a profissão, a educação [*Erziehung*], a formação [*Bildung*]: uma guerra como entre ascensão [*Aufgang*] e declínio [*Niedergang*], entre vontade de vida e *sede de vingança* contra a vida, entre probidade e pérfida mendacidade (Frag. póst. 25 [1] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o título desta tese, levantamos a hipótese interpretativa de elencar por esoterismo filosófico de Nietzsche a compreensão metodológica do discurso da prática de sua tarefa de transvaloração de todos os valores. Nossa justificativa dessa conjectura consiste na formulação funcional dos conceitos de autossupressão e autossuperação, entendidos em sua operacionalidade como princípios lógicos de efetivação das forças cosmológicas e vitais, o que nos possibilita compreender a filosofia nietzschiana bem como Nietzsche a compreende em suas obras, e através delas a si mesmo. Nessa pesquisa, ao longo de três (3) capítulos, exploramos a compreensão metodológica do discurso nietzscheano baseada no saber reflexivo com que o filósofo concebe a autossupressão moral da universalidade conceitual de suas obras pelo tensionamento da autossuperação espiritual da individualidade de seu *Selbst*. Legitimamos isso pela conjugação do *modus operandi* de seu pensamento com o *modus vivendi* de uma prática filosófica, firmada nos exercícios espirituais das experiências de seu pensamento como um processo de conscientização que o eleva espiritualmente a um tipo superior de homem. A sabedoria de Nietzsche completa-se com a transvaloração de todos os valores como fórmula de seu ato de suprema autognose da humanidade, com a contemplação da totalidade da existência a partir das forças da vontade de poder como única causalidade do cosmos e da vida, a partir da qual o pensamento abismal do eterno retorno tensiona a autorreflexão do homem moderno com a significação do niilismo para a realidade do mundo na significância da personalização da autoconsciência do *Selbst* pela criação do além-do-homem.

O filósofo, então, conceitua a transvaloração de todos os valores para nomear a sua ação discursiva de reflexão autocrítica da humanidade, com a qual suprime os valores morais da consciência gregária do modo moderno de compreender o mundo e a vida, para a superação da individualidade do *Selbst* de cada homem que é seu leitor, pelo cultivo de suas forças vitais com a criação de si mesmo pela reconfiguração cultural das condições existenciais de suas necessidades autênticas. Essa ação realiza o ato de suprema autognose através do trabalho de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos, pelo qual Nietzsche narra a genealogia de sua própria evolução espiritual na mesma medida em que desenvolve o seu bom leitor por uma reflexão sobre si mesmo. A missão de sua tarefa, por conseguinte, está no comprometimento em criar uma nova era trágica em que a humanidade tem o homem sábio e inocente, porque consciente de que a moral cristã é a renúncia do *Selbst*, pela domesticação e adestramento da *décadence* fisiológica do homem moderno que vive sob

as escatologias das doutrinas eclesiásticas cristãs. Para Nietzsche, o filósofo não significa um sábio ascético, mas um legislador de valores dedicado a reconfigurar culturalmente a civilização de seu tempo. E para isso vai ampliar a perspectiva do filósofo-artista na criação do tipo superior de homem em si e fora de si, e a do médico filosófico, no diagnóstico da *décadence* com a terapêutica e a dietética das necessidades fisiológicas do homem moderno.

Na realização dessa missão filosófica, o esoterismo de Nietzsche comunga com o esoterismo grego, especificamente o de Platão, que considera o filósofo como reformador cultural cuja sabedoria também visa educar o homem pela conversão de sua vida junto aos ideais de suas obras. Mas se distingue do esoterismo platônico que tomou dos diálogos Sócrates como o ideal de homem virtuoso pelo seu conhecimento científico da verdade absoluta e universal. Nietzsche considera a tradição histórico-cultural desse discurso do platonismo baseada nas doutrinas não-escritas de Platão na Academia, com a naturalização da lógica dialética por um ideal ascético que se moraliza com o cristianismo paulino, cuja tábua de bens e valores guiou o processo civilizatório ocidental. Nietzsche chama esse discurso de exotérico, porque o idealismo conceitual de seus sistemas filosóficos escraviza o homem na crença na verdade universal e absoluta como origem de todas as oposições e contradições do homem. De modo que o esoterismo filosófico de Nietzsche revela-se no contramovimento que traz à consciência do leitor a ilusão metafísica da verdade, por um discurso autoconsciente da importância do ficcionalismo conceitual da linguagem representativa, para a regulação do *optimum* de suas condições existenciais através da sabedoria dos ensinamentos de suas contradoutrinas que sintetizam a deseabilidade das necessidades fisiológicas do *Selbst* desperto e livre. Portanto, temos que a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores só se faz possível pela compreensão metodológica do discurso nietzschiano ao longo de suas obras, por meio da formulação conceitual de autossupressão e autossuperação para o caminho da evolução espiritual do *Selbst*, a partir da efetivação lógica de suas forças vitais em harmonia com as forças cosmológicas, porque cria o tipo superior de homem enquanto um indivíduo que vive conscientemente a unidade da tensão da multiplicidade dos opostos em si mesmo.

Durante esta pesquisa, entretanto, encontramos uma série de implicações teórico-semânticas com aplicações prático-existenciais relativas a esse modo de ler o discurso nietzschiano. Por isso trazemos à baila os domínios da sabedoria de Nietzsche a fim de apresentarmos essas nossas limitações hermenêuticas como provocações decorrentes da concepção esotérica da filosofia nietzschiana, já que não discutimos separadamente os seus

conceitos de vontade de poder, além-do-homem e eterno retorno. Pois, ao observarmos o filósofo desdobrar paulatinamente cada um desses conceitos sobre o outro, vemos somente ser coesa e coerente uma exegese que leve em conta o desenvolvimento conceitual progressivo de seu discurso. De sorte que a primeira implicação é termos de considerar o conjunto de suas obras e escritos como um *corpus filosoficum* comprometido mais com a formação de seus leitores do que com a informação de seus conceitos. Esse é o porquê de Nietzsche ter escrito os Prólogos de 1886 junto às reedições de suas obras anteriores, bem como a narrativa autogenealógica de *Ecce homo* ser posta como “o prólogo da transvaloração de todos os valores” após a escrita de *O anticristo* (ver Figura 4, Cap. 1). É plausível, por isso, concebermos a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores como um projeto filosófico de intervenção histórico-cultural no âmbito moral da civilização moderna, cujo programa de trabalho encontra-se articulado nas problemáticas discutidas ao longo do discurso de suas obras e escritos.

Isso nos comprova a periodização de sua filosofia muito mais que apenas uma didática para fins explicativos, senão que uma demarcação metodológica dos momentos próprios da transvaloração de todos os valores de Nietzsche, no balizamento das variações semânticas do desenvolvimento conceitual de seu discurso (ver Figura 3, Cap. 1). A segunda implicação decorre dessa primeira, haja vista a realização de sua tarefa filosófica encerrar-se com uma atividade espiritual no âmbito moral do indivíduo. Aí encontramos o procedimento genealógico de Nietzsche proporcioná-lo a compreensão da origem existencial de qualquer discurso histórico-cultural com base em sua facticidade, e não em sua universalidade descritiva, ao ponto de considerar a pessoa de seu interlocutor, e não a significação de sua desinência semântica, devido às contradições lógicas do conceito em si revelar os valores morais que as mascaram com o ideal ascético, quando nega a vida real como falsa em benefício de uma vida supraterrena como verdadeira. O leitor que bem compreende isso é conduzido por um caminho autorreflexivo de inversão do valor negativo dos valores morais cristãos que modelam a sua consciência gregária por meio da inversão de sua compreensibilidade moderna. Constantemente desafiado por Nietzsche a contemplar a própria vida que vive em suas condições existenciais, temos que discernir sobre a sua “verdade” ao valorar os próprios valores morais afirmativos de sua vida real em concordância com a sabedoria nietzschiana, por uma afinidade e conexão com o *pathos* afirmativo do filósofo.

Porém, é prova documental o leitor permanecer inacessível a esse saber reflexivo do discurso nietzschiano quando interpreta as suas obras por uma exegese tradicional, em que

a linearidade textual, a clareza conceitual e a evidência argumentativa são parâmetros de uma compreensibilidade unívoca e inequívoca. Isso porque o filósofo, ao compreender a si mesmo em suas obras, compreende-as por um discurso que joga com as representações conceituais por uma linguagem que faz jus aos princípios lógicos de efetivação das forças vitais da vontade de poder do próprio *Selbst* (ver Figura 5, Cap. 1). Assim, a compreensibilidade do discurso nietzschiano é referente e autorreferido, conforme a terminologia dos conceitos de *Selbstaufhebung* e *Selbstüberwindung* corrobora o *Selbst* nietzschiano como o verdadeiro autor-criador de seu discurso. A implicação disso está em situarmos a originalidade existencial de um princípio ativo inerente ao *pathos* afirmativo do *Selbst* nietzschiano a avançar metodologicamente sobre si mesmo por um discurso promotor da personalização de sua autoconsciência. Portanto, é essa compreensibilidade reflexiva que possibilita o filósofo unificar vida e pensamento para agir extemporaneamente na realização de sua tarefa filosófica em si e fora de si, ie., no tempo e contra o tempo a favor de um tempo vindouro.

Essa autorreferência da transvaloração de todos os valores jamais é dissimulada por Nietzsche, porque processa tanto a evolução espiritual de seu *Selbst* quanto a do *Selbst* de seu bom leitor, por meio de sua reflexão autocrítica entendida como crítica do *Selbst* a partir do *Selbst* (ver Figura 6, Cap. 2). A quinta implicação, destarte, encontra-se na resistência do leitor moderno em compreender a flexibilidade do discurso nietzschiano, com a qual o filósofo enaltece a autocontradição de seu *Selbst* com o *Selbst* formado da humanidade moderna como a condição existencial para a criação de sua filosofia. Pois, com ela, Nietzsche discursa uma narrativa que ganha consciência das condições existenciais do *Selbst* na medida em que espiritualiza o *pathos* de suas forças vitais, de modo a fazer subsidiária a compreensibilidade linear da modernidade de sua compreensibilidade reflexiva. Temos que a compreensão metodológica do discurso esotérico de Nietzsche, por meio da eficácia conceitual e eficiência semântica da formulação autossupressão e autossuperação, mostra-se o meio promissor de seu leitor bem compreender a sua filosofia, e através dela a si mesmo. Derivada dessa implicação, no entanto, é a necessidade de Nietzsche conectar-se com o seu leitor através das nuances de estilo de sua escrita, para fazê-lo perceber como também sua essa autocontradição existencial de que vive.

É justamente por isso que podemos afirmar o esoterismo filosófico de Nietzsche provocar o seu leitor com os exercícios espirituais que selecionam e cultivam o *pathos* afirmativo de seu *Selbst* pela sua capacidade interpretativa. O que se põe em xeque é a consciência metodológica das forças da vontade de poder como única causalidade do cosmos

e da vida, para a qual utilizamos da oposição matricial Positivo-Negativo para distinguirmos a flexibilidade do discurso que realiza a transvaloração de todos os valores. Já que o Positivo faz referência afirmativa à totalidade da existência, a tragicidade humana em viver a dor e o sofrimento é conscientemente afirmada em Dioniso com os gregos por Nietzsche como *parti pris* de seu pensamento, porque valora positivamente o caráter dinâmico da existência pelo fluxo-devir do mundo e da vida com a significação do niilismo para a destruição ontológica de uma realidade metafísica qualquer ao homem. Com o Positivo, Nietzsche compreende que a humanidade moderna vive a estimar inconscientemente o Negativo em relação à sua vida com o conceito metafísico de Ser por um conhecimento dogmático da verdade. Mesmo na inconsciência, a vida que vive essa humanidade não deixa de ser uma vida de autonegação.

Daí a incompreensão geral da filosofia nietzschiana por uma leitura equivocada de seu discurso, dado que o *pathos* das forças vitais do *Selbst* é valorado originalmente com o valor Positivo devido à sua referência ao modo ativo de efetivação das forças da vontade de poder. Doravante, as implicações seguem relativas à aplicação da sabedoria de Nietzsche no que tange à sua concepção esotérica de filosofia, especificamente da interrelação dos conceitos de vontade de poder, além-do-homem e eterno retorno. Primeiramente, Nietzsche significa com o Positivo a atividade de efetivação das forças, cuja vazão direta de seu poder possui a descarga de sua potência energética seguindo os seus princípios lógicos denominados de “leis da vida”. Da perspectiva cosmológica das forças da vontade de poder só há contradições devido à efetivação lógica das forças positivas interagirem agonicamente umas contra as outras, mas da perspectiva vital essas contradições estão referidas como autocontradições que são mascaradas moralmente devido à capacidade dissimulativa do intelecto nas representações conceituais da linguagem para fins de sobrevivência do homem fraco. Em decorrência do processo civilizatório ocidental privilegiar essa razão teórica em detrimento de uma racionalidade prática, a crença na gramática mantém a consciência do homem na reatividade das forças vitais por uma vazão indireta de seu poder, cuja descarga energética é interiorizada na modelação de um *Selbst* ressentido, cujo *pathos* negativo conserva a *décadence* fisiológica. O antagonico dessa oposição vital das forças reverbera a autocontradição existencial do filósofo com o *Selbst* ressentido da humanidade moderna. De modo que a valoração do *pathos* do *Selbst* como afirmativo ou negativo diz da oposição original entre a atividade e a reatividade das forças vitais, cuja efetivação processa-se logicamente de modo Positivo ou Negativo.

Com isso, interpretamos Nietzsche considerar as forças cosmológicas efetivarem-se apenas positivamente, ao invés das forças vitais que também efetivam-se negativamente. Então, é a nível vital que o filósofo tece as considerações acerca da oposição das forças em ativas e reativas, não por uma relação de contrariedade, mas por uma oposição de contraditórios (ver Figura 1, Cap. 1). Na ressonância dessas forças da vida no *Selbst*, pois, Nietzsche não discursa sobre a sua autocontradição existencial por meio dos contrários, mas por uma oposição de contraditoriedade sua com a consciência gregária que caracteriza o *Selbst* ressentido do homem moderno. Por contemplar a vida segundo a vontade de poder como instância fundamental de valoração de todos os valores morais, temos que a vida só vive através de suas valorações, cujos valores são valorados afetivamente através do homem quando este valora os seus valores morais. De sorte que o homem moralmente cristão crê na gramática porque acredita fielmente no ideal de verdade, cuja consciência gregária de seu *Selbst* ressentido pelos instrumentos de cultura da civilização moderna cria uma personalidade egoica em contraditoriedade com o *Selbst* nietzschiano, que evolui espiritualmente na busca de personalizar a autoconsciência do filósofo.

Portanto, o filósofo encaminha a sua autocontradição existencial por meio dos contraditórios em função da espiritualização do *Selbst* com a autoconsciência de saber da atividade axiológica das forças ativas atuantes por detrás de seu pensamento. Por isso se volta Nietzsche contra a história do pensamento metafísico e dogmático, e não propriamente contra o *Selbst* ressentido do homem moderno *décadent* fisiologicamente, com o fim de provocar o despertar da humanidade sobre a sua vida autonegativa na condução de seu leitor por sua reflexão autocrítica. Isso repercute em termos de diferenciar diametralmente a lógica metodológica da transvaloração de todos os valores do método triádico da lógica dialética platônica. Aqui nos defrontamos com outros intérpretes da filosofia nietzschiana por não compreenderem a nossa interpretação sobre a flexibilidade discursiva do esoterismo filosófico de Nietzsche ser proveniente de sua consciência metodológica da efetivação lógica das forças agônicas, e com isso confundirem a lógica dialética como o “método” da transvaloração de todos os valores. Pontuamos esse nosso posicionamento pela ocorrência da incompreensão do conceito “supressão” [*Aufhebung*] (cf. MARTON, 1990, p. 66; MENESES, 2003, p. 8), como suficiente para considerarmos o caso de Walter Kaufmann incorrer em interpretar a filosofia nietzschiana como uma “filosofia monística do poder” (1974, II, 6, p. 207). Ademais, não só nos confunde a estilística com “o método de Nietzsche” (*ibidem*, I, 2, p. 72ss), como nos desvirtua do perspectivismo semântico e do experimentalismo axiológico

da linguagem das forças no discurso nietzschiano, por ter em mente as contradições da dialética hegeliana do Absoluto (*ibidem*, II, 6, p. 202).

Outro caso é o de Karl Jaspers, que compreendeu uma necessária dialética manifesta na periodização da filosofia nietzschiana (2016, I, p. 51-4). Mesmo que não confunda a atividade do Positivo com o poder do Negativo, quando a põe a serviço do poder criador da vida filosófica de Nietzsche (*ibidem*, II, 1, p. 214-5), relança-a de volta ao Ser como fundamento existencial da historicidade humana (*ibidem*, p. 164-5). Para Karl Jaspers, Nietzsche não pensa de acordo com o método tradicional do pensamento moderno (ie. a dialética negativa), mas sua vida e filosofia assumem a forma positiva de uma dialética real, que põe em movimento o Ser na direção de sua reconciliação com a realidade do Todo por uma síntese sempre aberta (*ibidem*, III, 1, p. 555ss). Nisso, percebemos o intérprete compreender o fulcral da verdadeira oposição da vida pela matriz Positivo-Negativo, mas não reflete a experiência nietzschiana de desvencilhamento moral de sua compreensibilidade moderna. Um outro caso contemporâneo a esse é o de Martin Heidegger, cujo pensamento reside na metafísica do esquecimento ou do abandono do Ser (2007b, IV, 1, p. 3ss). Inobstante considerar Nietzsche o filósofo que “apenas” pensa até o fim a tradição do pensamento filosófico moderno, realoca-o na esteira de seu pensamento metafísico ao considerar que a “vontade de poder [...] diz respeito ao ser e à essência do ente, é esse ente mesmo” (2007a, I, p. 56). Não é preocupação de Heidegger “desaninhar as incongruências particulares, as contradições, as falhas, as coisas feitas às pressas e frequentemente mesmo o que há de superficial e acidental nas apresentações de Nietzsche” (*ibidem*, p. 61), mas pensar um suposto não-dito seu para nos dizer em seu lugar sobre a linguagem apofântica-hermenêutica do mesmo Ser.

Compreendemos esses casos citados quando vemos a flexibilidade discursiva de Nietzsche na realização da tarefa de transvaloração de todos os valores comportar-se tanto negativamente quanto positivamente em suas duas variantes de crítica e proposição. A parte negativa resume-se justamente na supressão do sentido moral cristão da existência com a vida autonegativa da modernidade, enquanto a parte positiva, que elenca a tarefa superior de Nietzsche, está em sua afirmação niilista do sentido estético da existência por uma vida autoafirmativa com a anuência histórico-cultural de uma nova era trágica à humanidade. Em sua perspectiva de efeito, temos que o Positivo faz Não! e o Negativo diz Sim!, de modo a interpretarmos a facticidade do conceito de supressão, tradicionalmente valorizado junto à lógica dialética, como uma autossupressão executada pelas forças vitais do *Selbst* em busca de

mais poder através de sua autossuperação. Daí podermos dizer que a autossuperação está em função da autossupressão, ainda que esta impulsione aquela desde a originalidade existencial do *pathos* afirmativo da vontade de poder do *Selbst* nietzschiano. Assim se mostra incompatível a lógica metodológica da transvaloração de todos os valores com o método triádico da dialética, e mesmo se um intérprete considerasse uma dialética positiva, sem considerar a compreensão metodológica do discurso nietzschiano, findaria por enaltecer uma universalidade conceitual do *Selbst* ou mesmo da vontade de poder como um Ser que vem a ser historicamente como o verdadeiro sujeito de todas as ações humanas.

É nesse sentido que demonstramos a significância metodológica da formulação dos princípios lógicos de autossupressão e autossuperação na efetivação agônica das forças para a compreensão do discurso nietzschiano, pois com o esclarecimento disso podemos nos defrontar com o pensamento do eterno retorno. Isso porque o eterno retorno é o do mesmo em sua afirmação dos contrários e contraditórios, e não o da diferença, como pretendeu Gilles Deleuze (cf. D'ÍÓRIO, 2006, p. 72ss). De modo que também são eternos aqueles princípios lógicos das forças, o que nos faz intuir um processo permanente de potencialização do cosmos e do *Selbst*, ao ponto de termos de considerar o fluxo-devir de todo acontecimento por uma evolução cosmológica com o surgimento da vida e uma evolução espiritual de autoconsciência do *Selbst* (ver Figura 2, Cap. 1). Essa evolução criadora não comporta uma teleologia da natureza nem admite um estado de equilíbrio estático, mas aceita o permanente criar e destruir de configurações de forças mais complexas e potentes, com as quais é logicamente indiferente se pensar um *regressus in infinitum* e um infinito *progressus*. Para Nietzsche, o efeito circular que faz o eterno retorno do mesmo prova a totalidade da existência por “um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu com infinita frequência e que joga seu jogo *in infinitum*” (Frag. póst. 14 [188] primavera de 1888). Mas prova também a característica própria das forças em efetivação por sua eterna busca por mais poder, em que o mundo é visto “da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo”, tal como nos confirma Nietzsche: “Este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo” (Frag. póst. 38 [12] junho-julho de 1885).

Assim, o pensamento do eterno retorno do mesmo não inviabiliza tratarmos da evolução espiritual da vida com o *Selbst* autoconsciente, antes a afirma em sua facticidade última. Daí ressaltarmos a fala de Nietzsche: “Não será uma nova vida ou uma vida melhor ou

uma vida parecida, senão que uma vida igual e a mesma que tu vives agora” (Frag. póst. 25 [7] primavera de 1884). Ainda que “sempre de novo e de um novo modo o mundo deve ser transfigurado” (Frag. póst. 1 [127] outono de 1887-primavera de 1888), justo porque “a existência celebra a sua própria transfiguração” (Frag. póst. 41 [6] agosto-setembro de 1885). Isso nos faz questionar o retorno de Zaratustra ser o antípoda de sua primeira aparição (EH, Por que sou um destino, 3) em relação à esperança de Nietzsche por uma nova era trágica com o cultivo superior da humanidade (*ibidem*, NT, 4). Esse é o ponto que nos faz considerar que ou a evolução, por mais criadora que seja em seu *progressus*, acontece tragicamente até ao nível que tem de acontecer, ou a evolução da autoconsciência do *Selbst* admite a possibilidade de um avanço em relação ao ciclo anterior pela potencialização de suas forças.

Ainda que não possamos nos aprofundar na seara dessa discussão aqui e agora, pensamos chegar ao limite que toca o seu questionamento ao defrontarmos com a mentalidade trágica de Nietzsche, que nos afirma a fatalidade de sua vida com a declaração do *amor fati* para pôr em relevo a condição existencial de superação do homem moderno pelo homem tipo espírito livre. Pois no homem, segundo o filósofo, tudo acontece instintivamente segundo o *pathos* das forças do *Selbst*, o que significa que os passos decisivos da caminhada de sua evolução são dados inconscientemente, e que seu processo de autoconscientização, ainda que lhe permita ver de cima o ritmo dos acontecimentos, não muda os fatos de seu destino. Como o despertar do *Selbst* e a consumação de seu espírito livre dos valores morais cristãos ocorre apenas com os homens excepcionais, devido à carga energética acumulada metabolicamente em seu corpo, e como não há como saber quem são e quantos são na economia da natureza, consideramos legítimo o esforço de Nietzsche em assumir o cultivo superior da humanidade enquanto sua tarefa de transvaloração de todos os valores. Isso deriva do filósofo ter afirmado o seu destino tal como se sucedia pelo cultivo de uma forma elevada de existência em serena gratidão para com as vivências de sua vida, já que o *amor fati* traz consigo a consciência do homem poder tornar-se aquilo que se é em harmonia com o cosmos. Na autoconsciência dessa relação entre o eterno retorno do mesmo e o *amor fati*, Pierre Hadot enaltece esse pensamento nietzschiano em relação à “disciplina do desejo” do estoicismo de Marco Aurélio, quando distingue a sua peculiaridade: “Amar o Destino, é então querer que o que estou fazendo neste momento e o modo como eu vivo minha própria vida repitam-se eternamente idênticos: é viver o instante de tal forma que eu o quero reviver de novo, eternamente, precisamente este instante que eu vivo” (1997, p. 161-2).

Dessa maneira o *amor fati* significa o dizer Sim! em quaisquer circunstâncias a tudo e a todos, para trás e para frente. É sobretudo uma afirmação eterna de si mesmo naquilo que se torna a cada instante de vida, atuando como única possibilidade do homem unificar-se consigo mesmo em harmonia com o *Selbst*. A vivência desse instante é o que ecoa pela eternidade do cosmos, enquanto a experiência dessa vivência é a atitude positiva de uma vontade criadora. Pois só esse amor permite ao homem encarnar a unidade dos contrários e viver a serenidade ante à sua finitude perante à morte: “Contra o ressentimento, é preciso lembrar que não há vida eterna; esta vida é eterna” (MARTON, 2000, p. 91). Contudo, a grandeza desse amor ao destino é diferente do evangelho do amor vivido por Jesus de Nazaré. Embora ambos situem a necessidade espiritual dos homens superiores no amor, Nietzsche difere a hierarquia espiritual do tipo redentor de Jesus da do homem tipo espírito livre (ver Figura 8, Cap. 3). Ainda que ambos superem o ressentimento de seus contemporâneos, o primeiro o faz pela não resistência e não oposição ao outro de si, devido à autoconsciência da *décadence* fisiológica do *Selbst*, enquanto o segundo o faz pela autocontradição existencial no caminho de seu grande livramento da moral, por causa da impetuosa força instintiva do *Selbst* desperto que o governa e domina.

Para o filósofo, então, o despertar do *Selbst* é um destino apenas para alguns homens, e destes apenas poucos conquistam a espiritualização do *Selbst* na personalização de sua autoconsciência livre dos valores morais cristãos. Esses se tornam a má consciência da humanidade moderna por possuir o ceticismo científico por uma paixão do conhecimento, já que a caminhada evolutiva de sua individualidade dá-se através da criação de si mesmo por uma autoformação cultural em meio à antinaturalidade das condições desfavoráveis da civilização moderna. Nessa perspectiva histórico-cultural, Nietzsche estabelece uma hierarquia espiritual dos homens superiores em relação à autoconsciência da sublimação da desejabilidade do *Selbst* com base na oposição vital de suas forças (ver Figura 7, Cap. 3). É nesse sentido que nos afirma haver uma oposição entre o sacerdote ascético e o filósofo, visto que um visa realizar a vontade de Deus na Terra, através da formação de rebanho junto à conservação dos homens fracos e malogrados, e o outro visa realizar a si mesmo em sua vontade criadora, através do caminho da sabedoria por meio de sua libertação das crenças e deveres morais. Por isso as doutrinas e ensinamentos que Nietzsche toma para si de Zaratustra devem ser entendidas como contradoutrinas suas que anulam a universalidade conceitual pela individualização de suas compreensões. De modo a termos de considerar a tipologia antropológica de sua hierarquia espiritual com a concepção do além-do-homem como um

contraideal para o indivíduo que se cria a si mesmo tornando-se o que se é. A significância do além-do-homem, portanto, é demarcar a completa personalização da autoconsciência do *Selbst* como um horizonte hermenêutico sempre buscado pela autodeterminação da vontade criadora do homem de espírito livre, por meio do perspectivismo semântico e do manejo das medidas de valor nas vivências de suas experiências de pensamento.

O que ressaltamos, com isso, é a autoafirmação de Nietzsche como um filósofo tipo espírito livre comprometido culturalmente com a criação do tipo de homem superior ao homem moderno. Pois o homem que tem libertado espiritualmente a sua “vontade” dos valores morais cristãos na independência de suas crenças e deveres, para o filósofo, já se encontra hierarquicamente acima do homem escravo da moral, mesmo que necessariamente ainda não possamos determiná-lo como um tipo superior de homem. Nesses meandros da demarcação de sua hierarquia espiritual, Nietzsche deixa ao seu leitor-intérprete algumas lacunas em seu discurso, mesmo que em suas nuances de estilo não nos deixe de pautar as suas exigências hermenêuticas. Então, pensamos ter encontrado a diferenciação antropológica do espírito livre com o tipo superior de homem na capacidade interpretativa do *Selbst* autoconsciente de suas forças vitais, pela determinação de seus próprios valores morais na configuração cultural de suas condições existenciais, por uma “verdade” sabida como ficção reguladora de suas autênticas necessidades fisiológicas. Ao ponto de situarmos a concepção de grandeza humana nesse processo de criação de si mesmo no reflexo que se estende à reconfiguração cultural da civilização moderna para a criação do *Selbst* da humanidade.

São os grandes homens aqueles indivíduos históricos conscientes de intervir, com suas ações e discurso, na compreensibilidade das condições existenciais da humanidade com a remodelação de suas necessidades fisiológicas. E se Nietzsche se compreende a si mesmo como um filósofo espírito livre a realizar a sua tarefa filosófica, considera-se um grande homem que afirma um contraideal antropológico para si e para a humanidade com o além-do-homem. Com essa derrocada moral do cristianismo pela realização de sua tarefa de transvaloração de todos os valores, vemos Nietzsche cultivar fisiologicamente as forças vitais da humanidade moderna por um fazer moral que conduz cada bom leitor a tornar-se o que se é pela evolução espiritual de seu próprio *Selbst*. A consequência disso é criar uma foma elevada de existência sábia e inocente enquanto formação de uma vida filosófica, o que significa esotericamente educar o homem a pensar e a viver em conformidade com as concepções de vontade de poder, eterno retorno e além-do-homem. Assim se compõe a humanidade da nova era trágica nietzschiana, por uma civilização composta de homens filosóficos autoconscientes

do *optimum* de suas próprias condições existenciais. Ao cultivar o *Selbst* da humanidade em consonância com o seu próprio *Selbst*, se faz compreensível a autoafirmação do filósofo como um destino da humanidade bem como Nietzsche intitula o seu último capítulo de *Ecce homo*.

Para finalizarmos essas considerações acerca de nossa pesquisa, apreciamos a provocação destes dois pontos complementares. Primeiramente, é plausível que uma filosofia que se arroga uma vida filosófica nunca se considere acabada, de forma a discursar o seu pensamento não como um saber absoluto, sistemático e fechado em si mesmo, mas com uma sabedoria individual de síntese sempre aberta para o futuro, pela qual se compreende a si mesmo em permanente evolução espiritual. Portanto, só a morte ou a demência podem pôr um fim às suas obras. Por isso, julgamos pertinente uma releitura autocrítica das últimas obras do período maduro de sua filosofia desde o ponto de vista de seus últimos Fragmentos póstumos. Em decorrência disso, secundamente, ao provarmos a compreensão metodológica da tarefa de transvaloração de todos os valores revelamos a sabedoria de um esoterismo filosófico pautado na práxis de uma vida comprometida com a autoconsciência do *Selbst*. Uma vida filosófica inspirada na *Paideia* dos filósofos gregos, cujo esoterismo Nietzsche projeta uma intervenção histórico-cultural de âmbito moral na civilização moderna ao mesmo tempo que uma atividade espiritual no âmbito moral de cada indivíduo que é seu leitor. Em que pese as distinções e aproximações feitas entre Nietzsche e Platão, é possível que ainda possa haver um terceiro sentido esotérico para a tarefa da filosofia nietzschiana que é a transvaloração de todos os valores, quando comparamos algumas das afirmações do filósofo, em sua fase madura, com o exemplo da seguinte afirmação escrita à época da publicação de sua primeira obra. Citamos Nietzsche:

Minha filosofia, um platonismo de cabeça para baixo [*Meine Philosophie umgedrehter Platonismus*]: quanto mais longe da verdade, quanto mais puro, belo e melhor. A vida na aparência é o objetivo [*Das Leben im Schein als Ziel*] (Frag. póst. 7 [156] final de 1870-abril de 1871).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANGIONI, Lucas. Comentários ao Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 171-200, jan-jun, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Consultoria de Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio – ambivalências da “metafísica de artista” nietzschiana. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, jun/2009, p. 115-136.
- ARALDI, C. L. Nietzsche como crítico da moral. In: *Dissertatio* [27-28], 33-51, inverso/verão de 2008.
- ARALDI, C. L. Nietzsche e a criação do além-do-homem. In: *Dissertatio* [15-16], 161-182, inverno/verão de 2002.
- ARISTÓTELES. [Met] *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006a.
- ARISTÓTELES. [DA] *Da alma*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006b.
- ARISTÓTELES. [Met] *Metafísica*. Edição bilingue. Tradução de Giovanni Reale e Marcelo Perine. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. [Pol] *Política*. Edição bilingue. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Belo Horizonte: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. [Top] *Organon: Tópicos*. Volume V. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 1987.
- ARISTÓTELES. [Pol] *Política*. Tradução de Mário de Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Revisão técnica da tradução Paulo César Souza. 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.
- A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

- BARBOZA, Jair. Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms. In: *ArteFilosofia*. v. 7. n. 12. 2012.
- BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- BARROS, Fernando de Moraes. Introdução. In: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução e introdução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- BARROS, F. M. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. Tradução de Joaquim de Arruda, et al. 1. Ed. 14. Reimpressão. São Paulo: PAULUS, 2020.
- BLONDEL, Éric. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche hoje? Colóquio de Cersy*. Organização e revisão técnica Scarlett Marton. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salszein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Tome I. Paris: Librairie Plon, 1920.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Volume I. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Volume II. Petrópolis-RJ: Vozes, 1987.
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BURCKHARDT, Jacob. *La cultural del Renacimiento en Italia*. Traducción de Jaime Ardal. México: Editorial Porrúa, 1984.
- BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre a história*. Tradução direta do alemão e notas de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- BURNETT JR., Henry Martin. *Cinco prefácios para cinco livros escritos – Nietzsche: uma autobiografia*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: [s.n.], 2000a.
- BURNETT JR., H. M. *Humano, demasiado humano I – Nice, primavera de 1886*. In: *Cadernos Nietzsche*, 8, p. 55-88, 2000b.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Volume 1. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2014.
- CHAVES, Ermani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In: *Cadernos Nietzsche*, 9, p. 41-66, 2000.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

- CONSTANTINIDÈS, Yannis. O legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 32, 2013.
- COUTINHO, Amanda Ribeiro. *Richard Wagner compositor, escritor e nacionalista: o projeto de construção de uma obra de arte total alemã*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba: [s.n.], 2009.
- D'AGOSTINE, Franca. *A lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. Tradução de Marcelo Perine. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002.
- DELBÓ, Adriana. Nietzsche e Burckhardt: Estado, crueldade da natureza e da cultura. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 287-310, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Despojos de uma tragédia*. Tradução de Ferreira da Costa. Lisboa: Relógio D'Água, 1944.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos*. 2. Ed. São Paulo: Publifolha, 2008.
- Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*. Traducción de Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Edición española al cuidado de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Volume I. Tradução de Ruy Jungman. Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- Epistolario (1850-1869)*. Volume I. Testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama. Milano: Adelphi Edizioni, 1976.
- Epistolario (1869-1874)*. Volume II. Testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Versioni di Chiara Colli Staude. Milano: Adelphi Edizioni, 1976.
- Epistolario (1875-1879)*. Volume III. Testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama. Milano: Adelphi Edizioni, 1995.
- Epistolario (1880-1884)*. Volume IV. Testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama e Mario Carpitella. Notizie e note di Giuliano Campioni e Renate Müller-Buck. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Universidad, 2000.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo: [s.n.], 2009.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce homo*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editoria UNIJUÍ, 2004.
Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Luis E. Santiago Guervós. 2. Ed. Madrid: Tecnos, 2010.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Fragmentos póstumos (1875-1882). Volumen II. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinars. 2. Ed. Madrid: Tecnos, 2008.

Fragmentos póstumos (1885-1887). Volume VI. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

Fragmentos do espólio (julho de 1882 a inverno de 1883/1884). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, 2008 (reimpressão).

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Os fragmentos póstumos sobre Darwin. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 402-419, jul/dez, 2010.

FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GIACOIA JR., Osvaldo. A autossuperação como catástrofe da consciência moral. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan/jun, 2010.

GIACOIA JR., O. Música e palavra (Fragmento Póstumo Nr. 12 [1], da primavera de 1871). In: *Discurso*, n. 37, 2007.

GIACOIA JR., O. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, 3, p. 23-36, 1997.

GIACOIA JR., O. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

GIACOIA JR., O. Introdução. In: *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HADOT, P. *La citadelle intérieure: introduction aux pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Editorial Inova Limitada, 1968.

HEGEL, G. W. F. [PhG/FE] *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução e organização de Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1967.

HESÍODO. *O trabalho e os dias*. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3. Ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Maria Luisa de Abreu Lima Paz. São Paulo: EDIPRO, 2015.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche: crítica à metafísica como crítica à linguagem. In: *Verdade e linguagem em Nietzsche*. Organização de Márcio José Silveira Lima e André Luís Mota Itaparica. Salvador: EDUFBA, 2014.

ITAPARICA, A. L. M. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 128, dez/2013, p. 307-320.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira Monica Stabel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JANZ, Curt Paul. *Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Volumen II. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

JANZ, C. P. *Los diez años del filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)*. Volumen III. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KAEGI, Werner. Prólogo. In: BURCKHARDT, J. *La cultural del Renacimiento en Italia*. Traducción de Jaime Ardal. México: Editorial Porrúa, 1984.

KANT, Immanuel. [KpV/CRPr] *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, I. [KU/CFJ] *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, I. [GMS/FMC] *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. [KrV/CRP] *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas Alexandre Fradique Morujão. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste, 1994.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4. Ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Prefácio de José Thomaz Brum; tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário Gama. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Langenscheidt Taschenwörterbuch Spanisch: Spanisch-Deutsch / Deutsch-Spanisch. Berlin und München: Langenscheidt KD, 2002.

Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch-Deutsch / Deutsch-Portugiesisch. Berlin und München: Langenscheidt KD, 2001.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a Educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LARGE, Duncan. “Nosso maior mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. In: *Cadernos Nietzsche*, 9, p. 3-39, 2000.

LEBRUN. Gérard. *Sobre Kant*. Organização de Rubens Rodrigues Torres Filho. Tradução de José Oscar Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. Reimpressão São Paulo: Iluminuras, 2012.

LEBRUN. G. O conceito de paixão?. In: *Os sentidos da paixão*. Organização de Adauto Nunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LEBRUN. G. *A filosofia e sua história*. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: COSACNAIFY, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O classicismo em Filosofia. In: *O classicismo*. Organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LIMA, Márcio José Silva. *A influência de Jacob Burckhardt e o conceito de força plástica no pensamento de Nietzsche*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: [s.n.], 2018.

LOPES, Rogério. Nietzsche e a interpretação cética de Platão. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, p. 18-40, dezembro, 2012.

LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MARQUES, Marcelo P. Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

MARTON, Scarlett. Nietzsche: edições, traduções, deturpações. In: *Cadernos de Tradução LELPraT*, v. 1, 2020a.

- MARTON, S. Nietzsche: da genealogia à transvaloração de todos os valores. In: *Aufklärung*, João Pessoa, v; 7; n. especial, Nov, 2020b, p. 97-108.
- MARTON, S. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: questões de método. In: *Discurso*, v. 48, n. 2 (2018a), p. 7-24.
- MARTON, S. “Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce homo”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 141, Dez./2018b, p. 891-903.
- MARTON, S. O eterno retorno do mesmo, ‘a concepção básica de *Zaratustra*’. In: *Cadernos Nietzsche*, Guaralhos/Porto Seguro, v. 37, n. 2, p. 11-46, julho/setembro, 2016.
- MARTON, S. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca. In: *Cadernos Nietzsche*, 25, 2009.
- MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração de todos os valores. In: *Hypnos*, ano 4, n. 5, 2. sem, 1999a, São Paulo, p. 133-143.
- MARTON, S. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999b.
- MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas e os valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MENESES, Paulo. *Hegel & a fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, dez/2007, p. 367-377.
- MONTINARI, Mazzinno. Interpretações nazistas. In: *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. Organização de Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007.
- MOTA, Thiago. *Da genealogia do castigo: Nietzsche e o direito penal*. Mauritius: Novas Publicações Acadêmicas, 2021.
- MURICY, Katia. *Ecce homo: a autobiografia como gênero filosófico*. s/l: Zazie Edições, 2017.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, p. 11-30, 1999.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. In: *Discurso*. 21. 1993, p. 7-29.
- NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- NASSER, E. O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. Traducción de Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Introdução ao estudo dos diálogos de Platão. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020a.
- NIETZSCHE, F. W. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b.
- NIETZSCHE, F. W. *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.
- NIETZSCHE, F. W. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- NIETZSCHE, F. W. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012b.
- NIETZSCHE, F. W. *III Consideração intempestiva: Schopenhauer como educador*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012c.
- NIETZSCHE, F. W. Preleções sobre Platão. In: *ArteFilosofia*. N. 13. Ouro Preto: dezembro, 2012d, p. 84-88.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

NIETZSCHE, F. W. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Introdução, tradução e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. Volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, F. W. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008c.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução e introdução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NIETZSCHE, F. W. *A visão dionisiaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

NIETZSCHE, F. W. *Sócrates e a tragédia*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005d.

NIETZSCHE, F. W. *O drama musical grego*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005e.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Sagasta, Madrid: Editorial Trotta, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süssekind. São Paulo: Sette Letras, 1996

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. David Strauss, em confesional y el escritor. In: *Consideraciones intempestivas (1873-1875)*. Traducción, introducción e notas de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1949.

Obras incompletas. Volume I. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a (Os pensadores).

Obras incompletas. Volume II. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991b (Os pensadores).

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 23, 2007.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. Ed. Rio Grande do Sul: Livraria A. I., 1998.

PÍNDARO. *The odes of Pindar*. Introduction and translation by Sir John Sandys. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1957.

PLATÃO. [Tim] *Timeu*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. 1. Ed. Coimbra: CECH, 2011.

PLATÃO. [Gorg] *Górgias*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnett; introdução de terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. [Rep] *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a.

PLATÃO. [Crat] *Crátilo*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001b.

- PLATÃO. [Phdr] *Fedro ou da beleza*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. [Ap] *Apologia de Sócrates*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.
- PLATÃO. [Conv] *O banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. [Fhdn] *Fédon*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. 4. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.
- REALE, G. *História da filosofia grega e romana: léxico da filosofia grega e romana*. Volume IX. Tradução de Henrique Cláudio Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.
- REALE, G. *História da filosofia grega e romana: Platão*. Volume III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007a.
- REALE, G. *História da filosofia grega e romana: Aristóteles*. Volume III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007b.
- RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. A tarefa da transvaloração: esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888. In: *Discurso*, v. 48, n. 2, 2018, p. 133-154.
- RUBIRA, L. E. X. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo: [s.n.], 2008a.
- RUBIRA, L. E. X. O *amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?. In: *Polymatheia – Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. IV, n. 6, 2008b, p. 227-236.
- Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich; tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SAMPAIO, Evaldo. *Por que somos decadentes?: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. [MVR I] *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. [MVR II] *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SENA, Allan Davy. Nietzsche, Féré e o tipo psicológico de Jesus em *O anticristo*. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 2-24, jan./jun. 2013.

SILVA, Vagner da. O vocabulário com o qual Nietzsche debate a educação. In: *Philosophos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 279-314, jul/dez, 2016.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SINÉSIO P. F., Marcos; DIAS DE MORAES, F. José. Sobre a tradução. In: *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópoles, RJ, Vozes, 2013.

STEGMAIER, W. A transvaloração de Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?. In: *Filosofia e cultura: festschrift em homenagem a Scarlett Marton*. Organização de Ivo Júnior. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011.

STEGMAIER, W. Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 25, 2009.

STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia*. Porto Alegre: L&PM, 1988.

STENDHAL. *Do amor*. Tradução de Herculano Villas-Boas. Porto Alegre: L&PM, 2011.

STIRNER, Max. *O único, e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

TAHA, Abir. *Nietzsche, o profeta do nazismo: o culto do super-homem revelando a doutrina nazista*. Tradução de Caroline Furukawa. São Paulo: Madras, 2007.

TONGEREN, Paul Van. Transfiguração e gratidão. Sobre a arte e a arte de viver em Nietzsche. In: *Nietzsche no século XXI*. Organização de Eduardo Nasser e Luís Rubira. Porto Alegre: Zouk, 2017.

TONGEREN, P. V. Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de *Para além de bem e mal*. In: *Cadernos Nietzsche*, Guaralhos, Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 219-241, 2016.

TRINDADE SANTOS, José Gabriel. *Da natureza / Parmênides*. Tradução, notas e comentários de José Gabriel Trindade Santos. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TRINDADE SANTOS, J. G. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

VERMAL, J. L.; LLINARES, J. B. Cronología. In: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2. Ed. Madrid: Tecnos, 2008.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. In: *Cadernos Nietzsche*. 32, 2013a.

VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 127, Jun./2013b, p. 141-155.

VIESENTEINER, J. L.. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

VIESENTEINER, J. L. O problema da intencionalidade na fórmula “Como alguém se torna o que se é” de Nietzsche. In: *Dissertatio*, [31], 97-117, inverno de 2010a.

VIESENTEINER, J. L. *Erlebnis* (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.1, n.2, p. 327-353, jul./dez., 2010b.

VIESENTEINER, J. L. “Cultivo” e vivência (*Erlebnis*): premissas à construção da tarefa de ‘tornar-se o que se é’ em Nietzsche. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 17, 2/2010c, p. 203-227.

VIESENTEINER, J. L. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas. São Paulo: [s.n.], 2009.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinícius de Andrade; revisão técnica de Scarlett Marton; revisão da tradução de Maria Aparecida Correa Paty. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

WOTLING, P. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, , 2011a.

WOTLING, P. Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Organização de André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva. Tradução de Daniel Santos da Silva... *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

WOTLING, P. O egoísmo contra o ego: a paixão do desinteresse e seu sentido segundo Nietzsche. In: *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. Organização de André Martins. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*. New York: Cambridge University Press, 2010.