

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALICE MENDES MELO

ESTILO PARA A VIDA: CRIAÇÃO DE SI EM NIETZSCHE

Belo Horizonte

FAFICH/UFMG

2018

ALICE MENDES MELO

ESTILO PARA A VIDA: CRIAÇÃO DE SI EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes.
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Belo Horizonte

FAFICH/UFMG

2018

100	Melo, Alice Mendes.
M528e	Estilo pra vida [manuscrito] : criação de si em Nietzsche
2018	/ Alice Mendes Melo. - 2018.
	101 f.
	Orientador: Rogério Antônio Lopes.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Existencialismo - Teses.
	3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 4. Ética - Teses.
	5. Livre-arbítrio e determinismo - Teses. I. Lopes, Rogério Antônio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Estilo para a vida: Criação de Si em Nietzsche

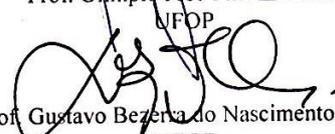
ALICE MENDES MELO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 31 de outubro de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Rogerio Antonio Lopes - Orientador
UFMG


Prof. Olímpio José Pimenta Neto
UFOP


Prof. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
UECE

Belo Horizonte, 31 de outubro de 2018.

AGRADECIMENTOS

Por mais apaixonada que eu esteja pela ideia de que a causalidade é uma ênfase injustificada a uma das infinitas correntes que conectam todas as coisas, e que ser grata por um instante deve implicar em ser grata por todos os outros, é impossível ignorar os eventos a seguir, por isso agradeço a todo meu destino, mas especialmente:

Ao Rogério Lopes, pela orientação, pela amizade, pela minha formação, pela total aceitação e apoio irrestrito em todos os âmbitos da minha vida, e por ser sempre um exemplo de como viver com estilo.

Ao grupo Nietzsche, que me adotou quando eu estava começando a engatinhar na pesquisa. Em especial à Alice Medrado, que me ensinou a respeitar meu potencial, mas também os meus limites. E à Silvia Lage, pelo conselho que transformou a minha vida.

À minha família. Especialmente à minha mãe, que tornou tudo possível, mesmo sem entender os meus caminhos.

Aos meus professores, em especial Newton Bignotto e Nilton Sousa.

Ao Pedro Vilkn, que só me ajudou. À cachorrinha Malu, que só me atrapalhou.

Ao Thierry Moreira, meu primeiro leitor.

Ao Lucas Rocha, meu staff.

Ao Marcelo, pela presença, mesmo que à distância.

À Celina Coelho, que se tornou seu próprio experimento e obra prima, e a todas clientes de consultoria de imagem, que toparam testar essa teoria comigo.

À Geórgia Cunha, pela energia que eu roubei (vou devolver, prometo!).

À Capes pelo financiamento do primeiro ano de trabalho.

Aos historiadores Bruno Rodrigues, Thiago Prates e Marcelo Alves, por me dissuadirem quando pensei em mudar de rota, cada um à sua maneira.

[Nós, filósofos] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio à nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade que há em nós. Viver – isso 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.

A Gaia Ciência, Prefácio, § 3.

RESUMO

Na presente dissertação, buscamos reivindicar a criação de si como substituto da do paradigma moral tradicional no período intermediário da obra de Nietzsche. Para tanto, definimos criar a si mesmo como dar estilo para a vida, situando a discussão entre uma abordagem naturalista, em que a fisiologia tem peso inegociável, e o narrativismo, onde o papel da consciência e da interpretação do mundo natural é recuperado. Por fim, concluímos que o estilo para a vida se dá na tensão entre vontade de verdade e vontade de aparência.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, Livre-arbítrio, Narratividade, Estilo, Amor Fati, Estética da Existência.

ABSTRACT

In the present dissertation, we intend to vindicate self-creation as a substitute for the traditional moral standard in Nietzsche's middle period. Therefore, we define self-creation as bringing style to life, setting the discussion between a naturalist approach, in which physiology has unnegotiable value, and narrativism, in which the role of consciousness and interpretation of natural world is recalled. Lastly, we conclude that style to life emerge in the tension between will to truth and will to appearance.

KEYWORDS: Nietzsche, Free will, Narrativity, Style, Amor Fati, Esthetics of Existence.

ABREVIACÕES

Obras de Nietzsche:

HH = *Humano Demasiado Humano*

AS = *Humano Demasiado Humano II: O Andarilho e sua sombra*

OS = *Humano Demasiado Humano II: Opiniões e sentenças diversas*

A = *Aurora*

GC = *A Gaia Ciência*

ABM = *Além do bem e do mal*

Nota sobre traduções

Todas as citações seguem a tradução de Paulo César de Souza sem alterações.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: VONTADE DE VERDADE.....	14
1.1 Introdução	15
1.2 O Espírito Livre	15
1.3 O problema do livre-arbítrio	17
1.4 Necessidade e Irresponsabilidade	23
1.5 <i>Amor Fati</i>	32
CAPÍTULO 2: VONTADE DE APARÊNCIA.....	36
2.1 Introdução	37
2.2 Vontade de aparência como distância.....	37
2.3 O <i>Self</i> Literário de Nehamas	45
2.3.1 Autoengano e Revisão	48
2.4 O Cultivo de Si	51
2.4.1 A dimensão sensível da linguagem.....	52
2.4.2 Estilos de cultura.....	59
2.4.3 O corpo inserido na cultura.....	62
2.4.4 História.....	65
2.4.5 Fisiologia.....	67
CAPÍTULO 3: ESTILO PARA A VIDA	70

3.1	Introdução	71
3.2	Estilo na multiplicidade	71
3.3	O estilo para a vida de Nietzsche	82
	CONCLUSÃO	95
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

Quando se trata de Nietzsche, muito se fala sobre criação de si mesmo. Ele frequentemente se refere ao grupo daqueles que desejam se “tornar os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (GC§299).

Este é um tema recorrente em sua obra desde o período intermediário¹ até a maturidade, sendo o subtítulo de *Ecce Homo* – sua autobiografia e última obra publicada – “como tornar-se o que se é”. Embora o subtítulo faça parecer que Nietzsche nos oferecerá instruções de como proceder para realizar tal criação, e o tema tenha sido tão debatido, não parece haver um consenso entre os intérpretes sobre a natureza e a forma desse processo de criação, ou seja, como poderíamos proceder para chegar a esse resultado e com o que ele se parece, quanto tempo dura ou quando termina (se termina). Quais as ferramentas e habilidades necessárias e a partir de que critérios devemos conduzir e avaliar essa criação?

Em um cenário em que muito se exorta a criação de si mesmo e a apreciação de si mesmo como obra de arte, nosso objetivo é colocar esta exortação à prova, validar sua possibilidade como estilo de vida. Esta forma de vida é exequível e consistente com o restante do programa de Nietzsche no momento de seu surgimento, a saber, o período intermediário de sua obra?

Para testá-la, propomos uma metodologia menos ortodoxa: pretendemos no presente trabalho elaborar um manual de criação de si. E, para isso, será necessário conciliar ou, ao menos, promover o embate entre duas interpretações distintas do que chamaremos de dar “estilo para a vida”: uma abordagem do ponto de vista da vida enquanto vivência, e outra da enquanto fisiologia.

Mesmo que resolvamos estas questões, ainda resta saber como Nietzsche desenvolve o problema de ser a um só mesmo tempo criação e criatura, sujeito e objeto,

¹ A expressão aparece em OS§102, passando por GC§270 e se repete até Z, IV, 1.

quando ele não admite nem mesmo que possamos falar em sujeito e objeto. E, por fim, se todas essas respostas são compatíveis com as demais posições de Nietzsche. Neste trabalho, buscaremos reconstituir o estado da questão, cotejando os aforismos sobre o tema com algumas das mais relevantes interpretações contemporâneas.

De um lado, temos a interpretação da vida como narratividade, como soma e significação (moral ou bibliográfica) de vivências. Nesta leitura, nosso maior expoente será Alexander Nehamas, autor do livro *Nietzsche: Vida como literatura*, em que é apresentada uma hipótese narrativista da obra de Nietzsche. Segundo o narrativismo, uma vida ganha forma e sentido quando seus acontecimentos são conectados por um sujeito que se identifica com cada um deles, sendo capaz de concatená-los em uma história.

Damos maior peso à interpretação de Nehamas, não por sua unanimidade, mas por ter estabelecido o conceito de *self* como crucial para compreendermos a obra de Nietzsche como um todo. Crucial porque, para Nehamas, é a capacidade de configurar a sua vida como uma narrativa literária que lhes dá um sentido de existência e continuidade essencial para nossa auto compreensão e para que consigamos interagir com o mundo à nossa volta.

Nesse contexto, o que Nehamas chama de *self* – esse personagem quase literário que compreende todos os aspectos e eventos de sua vida – perpassa toda a sua obra publicada, dando continuidade aos diferentes temas, posicionamentos e estilos mobilizados por nosso autor:

Até o final desta empreitada, alguém pode até escrever um livro sobre esses livros que mostre como eles se encaixam, como uma única figura emerge através deles, como mesmo as mais devastadoras contradições podem ter sido necessárias para que aquela figura ou personagem ou autor ou pessoa (a palavra pouco importa aqui) possa emergir deles.² (NEHAMAS, 1985, p. 195).

² Toward the end of this enterprise one can even write a book about these books that shows how they fit together, how a single figure emerges through them, how even the most damaging contradictions may have been necessary for that figure or character or author or person (the word hardly matters here) to emerge fully from them.

Ou seja, criar a si mesmo envolve a capacidade de confabular de maneira a criar uma coesão num conjunto de vivências aparentemente aleatório, conferindo a elas uma unidade de tipo narrativo: “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (A§119)

Dentro dessa leitura, a criação de si é constantemente associada à liberdade de criação, ao existencialismo e ao perspectivismo no sentido do viés interpretativo. Mas uma leitura existencialista vai de encontro à descrição que Nietzsche tece sobre os seres humanos, nosso funcionamento e o estatuto de nossa consciência.

Segundo Nietzsche, o que chamamos de consciência não passa do resultado de um fluxo cego de reações físico-químicas de nosso organismo. Sem se aprofundar nos detalhes de como operariam tais reações, Nietzsche se compromete com tal abordagem naturalista³ para ancorar sua crítica à moralidade, cujo alicerce é a crítica do livre-arbítrio.

A aparente contradição se torna mais problemática se observarmos que esta crítica à moralidade é propedêutica para a própria introdução do tema da criação de si como alternativa de um paradigma ético, não necessariamente moral. Além do paradoxo da não-liberdade da vontade contra a espontânea criação de si mesmo, os desdobramentos da tese naturalista sobre o livre-arbítrio também originam uma nova abordagem sobre o tema da criação de si. Menos baseado em critérios estéticos e mais pautado em uma abordagem cientificista de experimentação.

Nossa proposta de resolução desse paradoxo é de que esta não será pacífica ou passiva, mas se tornará uma saudável tensão, e que essa tensão remete a um outro

³ Este não é um trabalho sobre naturalismo, e não nos estenderemos para além de uma definição muito superficial do termo. Para uma discussão mais atenta, recomendamos o dossiê sobre o tema publicado nos *Cadernos Nietzsche* n. 29, 2011).

antagonismo na obra de Nietzsche, a saber, o antagonismo entre a vontade de aparência e a vontade de verdade.

Para concluir, tomaremos o próprio Nietzsche como exemplo de criação de si, e analisaremos a maneira como ele utilizou tais ferramentas para dar estilo à própria vida: seja como autor, seja como homem.

CAPÍTULO 1: VONTADE DE VERDADE

1.1 Introdução

Nos valendo da metáfora do cultivo de si, em que o homem é seu próprio jardineiro, o primeiro passo para a criação de si é o estudo do solo em que trabalhamos. Traduzindo, devemos conhecer a nós mesmos, de que somos feitos e como funcionamos.

Por atentar contra nossa vaidade, o autoconhecimento requer mais coragem do que qualquer outro conhecimento, este sentimento de autopreservação precisaria ser combatido por uma paixão maior ainda: a vontade de verdade. Não é por acaso que Nietzsche introduz, concomitantemente ao tema da criação de si, um personagem em que a vontade de verdade excede qualquer tendência de autoconservação: trata-se do espírito livre.

1.2 O Espírito Livre

Se, por um lado, há homens que “precisam rever sua própria ideia de ‘autoconhecimento’, se ainda se alimentam dessa ilusão, ou seja, se ainda ‘necessitam se ver apenas a partir de alguma distância, Ferne⁴’, para que possam se achar suportáveis, atraentes ou admirados” (CHAVES, 2012, P. 278) e a estes a criação de si mesmo exija boas doses de auto ilusão já que “não pode, portanto, ser conduzida, pela possibilidade do conhecimento do sublime expresso na natureza” (*ibidem*), tais homens devem ser descritos como os “caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo” (GC§290).

Por outro lado, existem os homens-exceção, aquelas naturezas fortes que “fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo da própria lei” (*ibidem*) e também estes homens merecem uma filosofia moral, ou *mais do que uma*: são os espíritos livres. Para estes, a auto narrativa é auto coação, “uma severa

⁴ GC§15

forma de sublimidade, na qual comprimiu sua vida e sua memória: deve ter havido muito sofrimento nisso” (GC§91).

Sem desmerecer o papel fundamental da estilização da existência, Nietzsche nos lembra que “louvor, utilidade e respeitabilidade podem bastar para quem quer apenas ter boa consciência – não para você, escrutador das entranhas, que tem *ciência no tocante à consciência!*” (GC§308)

Os espíritos livres são sequiosos de conhecimento, de gaia ciência, mas eles estão cientes de que o conhecimento é sempre dado dentro de uma perspectiva, e que uma crença é sempre uma crença do corpo, nunca da consciência, a consciência é apenas a última a se manifestar, e não a primeira. Como Nietzsche bem aponta:

A mudança de gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda mascarada intelectual, são apenas o sintoma do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança (GC§39).

Eles avançam “instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres traidores de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa” (ibidem). Para eles, a criação de si vai muito além de uma mudança de disposição para consigo mesmo, suas vivências e seu futuro. Para que seu conhecimento permaneça em eterna expansão, faz-se necessária e desejosa uma autodisciplina que os reconfigure para a maior plasticidade, para que o maior número de novas perspectivas, disposições e paixões sejam experimentadas. Pois “é das paixões que brotam as opiniões” (HH§637), enquanto “a inércia do espírito as faz enrijecerem na forma de convicções” (ibidem).

Por sua natureza antagônica aos instintos gregários, o espírito livre é aquele capaz de desenvolver em si mesmo as experiências que podem inocular novidades numa cultura. Ele se vê como seu próprio laboratório, mas também como laboratório de toda a humanidade, pois não visa apenas ao sucesso de seu experimento, mas ao processo.

Num exame mais detido, percebemos que povos inteiros, séculos inteiros se esforçam em descobrir e experimentar novos meios com que seja possível beneficiar um grande conjunto humano e, por fim, a grande árvore frutífera total da humanidade; e, não importando os danos que indivíduos, povos e épocas sofram com esse experimentar, sempre há indivíduos que se tornam mais inteligentes com o sofrer, e a partir deles essa inteligência vai lentamente extravasando para as medidas tomadas por povos inteiros, épocas inteiras (AS§189).

Ser processo lhe basta. Sua boa consciência para com a história da humanidade o exorta a se sacrificar por sua transformação e florescimento, ele devota seu trabalho “ao feliz sentimento de ser herdeiro e prosseguidor do humano, e a uma cada vez mais nobre necessidade de empreendimento” (OS§184).

1.3 O problema do livre-arbítrio

Um ouvido desavisado logo associa ao conceito de criação de si a imagem de um sujeito de cria a si mesmo *ex nihilo*, sendo sua própria origem e causa. O que, por sua vez, soa como o conceito libertariano de liberdade: ser causa sem ser causado.

O que Nehamas propõe é que o pensemos não como substância presente em cada ato, mas como *constituído* pela “totalidade dos seus atos”⁵. Deste modo, o *self* estaria mais próximo de um tornar-se do que de um objeto dado à espera de ser descoberto. Nesta mesma direção, lemos em Rosa Dias a seguinte descrição do problema: “O processo de constituição do indivíduo consiste em incorporar cada vez mais traços de personalidade, sob uma rubrica em constante expansão e desenvolvimento” (Dias, 2011a, p. 129). Precisamos nos perguntar, contudo, de que maneira isto estaria em nosso poder, já que “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser” (A§119).

⁵ NEHAMAS, 1885, p. 172

Por isso, antes de nos debruçarmos propriamente sobre o conceito de criação de si, faremos uma parada em *Humano Demasiado Humano* para entender como Nietzsche elabora conceitos como sujeito, causalidade, liberdade e a relação do sujeito consigo mesmo.

Segundo Nietzsche, é ilusório afirmar que o homem é sua própria causa, e que se cria de maneira consciente, sendo “o único ser livre num mundo de não-liberdade, o perene *taumaturgo*, não importando que haja bem ou mal, o superanimal, o quase-deus, o sentido da criação, o impensável como inexistente, a chave do mistério cósmico, o grande dominador e desprezador da natureza” (AS§12).

Se acreditamos nisso, é porque temos esse forte sentimento de que nos conhecemos de maneira imediata e transparente, quando pensamos a nós mesmos como um *self*. Ao dizer “eu”, nos referimos na verdade à nossa consciência de nós mesmos, e portanto não estamos respaldados a afirmar que nos conhecemos de maneira direta, pois só temos acesso a uma perspectiva sobre nós mesmos, nosso próprio corpo e vontade.

A contribuição ativa de nosso aparato cognitivo para o resultado final do que chamamos de nosso conhecimento do mundo e de nós mesmos já havia sido bem pontuada por Kant. Mas se para Kant a universalidade do sujeito transcendental é suficiente para determinar o grau último de objetividade, para Nietzsche isso confere um novo fôlego à argumentação cética segundo a qual a nossa visão do mundo e de nós mesmos é sempre enviesada por essa “cabeça humana que não podemos cortar” (HH§9), cuja consequência é a recomendação da suspensão do juízo, já que “permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada” (ídem.).

Notemos que Nietzsche não está querendo dizer, com isso, que não nos conhecemos, que temos uma visão errônea acerca de nós mesmos ou que nunca teremos acesso a esse conhecimento, mas que até aqui não nos foi apresentada nenhuma

justificativa para aquiescer a esse sentimento de auto transparência, e que carecemos de uma metodologia que justifique tal convicção.

Ou seja, Nietzsche não se vê obrigado a determinar se a maneira como nos vemos corresponde a uma realidade última, mas se dá por satisfeito em comparar os métodos adotados para a aquisição de crenças e em elaborar hipóteses que desestabilizem a nossa crença – vaidosa, ele dirá – no livre arbítrio, simplesmente por esta ser a crença vigente. Até aqui, poderíamos dizer que a crítica à tese do livre arbítrio visa apenas a corrigir seu peso com relação às teses concorrentes.

Para tanto, Nietzsche pretende refazer o caminho que tal tese percorreu para chegar ao estatuto que goza hoje (ou seja, no contexto do início da segunda metade do século XIX na Alemanha, onde havia ainda uma forte presença de uma concepção metafisicamente robusta do agente representada pelas posições de Kant e Schopenhauer, e pela influência pervasiva, mesmo que tácita, do Cristianismo), não apenas de hipótese dominante, mas de uma das teses mais viscerais para a maneira como o homem se vê, alcançando o patamar de verdade metafísica e atemporal, e sendo cercada de um perfume misterioso quase que divino, que condena moralmente qualquer um que a problematize. A essas teses em torno das quais construímos nossa autoimagem enquanto humanidade, Nietzsche chamará oportunamente de *erros metafísicos*.

O primeiro *erro* que nos induz a crer que somos criadores *ex nihilo* de nossas ações e de nós mesmos é o erro da causalidade intencional, por meio do qual toda causalidade natural é interpretada como fruto de uma interação entre agentes imbuídos de intencionalidade:

Nada é mais difícil para o ser humano do que apreender impessoalmente uma coisa: quero dizer, ver nela justamente uma coisa e não uma pessoa; pode-se até mesmo perguntar se é possível, para ele, desligar por um só instante o mecanismo de seu impulso construtor, criador de pessoas. Mesmo os pensamentos, inclusive os mais abstratos, ele trata como se fossem indivíduos que devemos combater, a quem temos de nos aliar, de quem é preciso cuidar, que é necessário proteger, alimentar (OS26).

Este erro teria surgido, segundo sua proto-genealogia, numa pré-história dos sentimentos morais, quando o homem passou a antropomorfizar a natureza de maneira a tentar compreendê-la e controlá-la, uma vez que “na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*” (HH§111).

Dessa maneira, ele acreditava poder barganhar com os demais elementos da natureza, fazendo oferendas e sacrifícios para conseguir controlá-la: “Não havia qualquer noção de causalidade *natural*. Quando se remava, não era o remo que movia o barco, remar era apenas uma cerimônia mágica pela qual se formava um demônio a mover o barco” (HH§111).

Isolando os fenômenos, o homem passa a conectar apenas alguns eventos como causa e efeito, e não mais perceber a totalidade de eventos como um todo indiscernível e indivisível, eles esqueceriam – na hipótese de Nietzsche – que “todo nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante” (AS§11). Ou seja, o erro da causalidade não é crer que uma coisa seja causa de outra – como queria Hume, mas que uma coisa *não* seja causa de outra. Para administrar o fluxo do devir que constitui o dado básico da experiência, somos forçados a introduzir unidades discretas e a substancializar e reificar processos isolando certos elementos de forma arbitrária e conveniente. Esse trabalho de atomização ocorre tanto em relação aos fenômenos externos quanto aos fenômenos de nossa vida interior. O resultado é uma compreensão ainda mitológica da causação, cujo principal paradigma é o da causalidade intencional de um agente que inicia livremente uma nova série causal, criando a partir do nada.

Quando Nietzsche se opõe ao conceito de causalidade, acreditamos que ele se posicione na esteira da crítica de Hume, mas levando em consideração a posição de Kant.

Ou seja, que a causalidade seja coisa impressa pelo homem na natureza; não apreendida, mas princípio de apreensão. Mas, contrariamente a Kant, Nietzsche parece recuar até Hume no entendimento do tipo de necessidade que governa nossos hábitos causais.

Enquanto Kant pretende que nossas crenças causais estejam epistemicamente justificadas na medida em que seguem uma regra do sujeito transcendental, Nietzsche insiste no caráter relativamente arbitrário do recorte que essas práticas operam no interior do devir. Elas permitem administrá-lo, cumprem de forma exitosa a tarefa de fixar os organismos no ambiente e torna-lo apto à sobrevivência, mas esse êxito não se confunde conceitualmente com “justificação epistêmica”. Inferências causais bem-sucedidas, que garantem nossa sobrevivência, parecem depender de erros fundamentais e ao mesmo tempo nos induzem a falsas suposições sobre a realidade última da natureza.

O erro fundamental do livre-arbítrio resulta desta mesma necessidade de administrar o contínuo do devir mediante a criação de ficções que o segmentam e repartem em unidades discretas. O livre-arbítrio nada mais é do que a crença de que somos agentes metafisicamente isolados e independentes dos contextos, circunstâncias e processos que nos determinam, e nessa medida podemos existir como *causa sui* (HH§18):

O que significa a disposição do sujeito de reconhecer cada objeto como uma substância? O conceito de substância, tal como definido por Spir, implica antes de tudo ausência de relações, incondicionalidade absoluta. É assim, segundo ele, que o senso comum representa os corpos antes que ele seja instruído pela experiência e pela ciência: não como um conjunto de percepções, uma síntese que comporta em si um múltiplo de qualidades sensíveis, mas como um ser em si, uma substância com autonomia ontológica que se impõe à nossa percepção. Ora, não é justamente essa a representação que nós fazemos da liberdade da vontade, como uma causalidade livre? A disposição que nos leva a reconhecer cada objeto como uma substância é a mesma que nos faz crer na liberdade da vontade. Esta crença é tão errônea quanto a crença em substâncias absolutas. Ela nos leva a representar cada ato da vida psíquica como um átomo discreto, como um evento sem antecedentes nem consequentes. Nietzsche associa o conceito de incondicionado ao conceito de liberdade, tal como já fora feito por Kant, remetendo ambos a funções orgânicas. (LOPES, 2006, P. 298)

Nas palavras de Kant, a liberdade é “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que

a determine enquanto ao tempo”⁶. Ou seja, a crença de que somos seres capazes de dar início a cadeias causais sem termos sido anteriormente compelidos a isso. Tudo começa com a sensação de que a vontade é livre para agir a seu bel prazer:

Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso, indivisível fluir: ela pressupõe que todo ato singular é isolado e indivisível, ela é um atomismo no âmbito do querer e conhecer (AS§11).

É a partir deste injustificado sentimento de que poderíamos ter feito diferente que os defensores do livre arbítrio se justificam para atribuir responsabilidade às nossas ações. Traduzindo em termos de responsabilidade moral, o livre-arbítrio implica que poderíamos ter agido de outra forma e que, devido a isso, estamos suscetíveis a ser julgados por nossas ações:

Deve surgir um momento em que nenhum motivo opera, em que o nosso ato acontece como um milagre, a partir do nada. Essa suposta arbitrariedade é punida, num caso em que nenhum bel-prazer deveria vigorar: a razão que conhece lei, mandamento e proibição, não deveria ter deixado nenhuma escolha, acredita-se, e sim operar como coação e poder superior. Então o infrator é punido por ter agido sem motivos, quando deveria ter agido por motivos (AS§23).

A argumentação de Nietzsche contra o julgamento (e condenação) de nossas ações a partir do viés do livre-arbítrio é que – tradicionalmente – quando julgamos uma ação, levamos em consideração seu passado e suas causas, os fatores que a motivaram, mas que os advogados do livre arbítrio deveriam ser obrigados a admitir que, para eles, “nenhum ato tem passado” se quiserem continuar isolando cada ato para ser julgado independentemente de seu contexto, já que “é arbitrário parar no criminoso quando se pune o passado” (AS§28).

Mas veremos que a tradição do pensamento do livre-arbítrio tomou outro caminho para resolver esse impasse. Ao invés de desistir de isolar e punir, eles transferem a responsabilidade por uma ação para um tipo específico de causa: “introduzimos a

⁶ *Crítica à Razão Pura*, p. 463.

qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno” (HH§39). Assim transferimos essa responsabilidade das nossas ações para nossos motivos, nossas decisões, nossos sentimentos e, enfim, nosso próprio ser.

Gostaríamos de trazer uma contribuição de Amusquiavar para a discussão. Segundo o comentador, esse movimento de internalização da culpa e da responsabilidade moral é complementar à tendência de conhecer e reconhecer a necessidade⁷ no mundo natural. Ele dirá:

No desenvolvimento dessas etapas do sentimento moral e responsabilidade notamos um aumento da esfera da necessidade e uma diminuição da esfera da liberdade, de tal forma que progressivamente o efeito da ação é considerado necessidade, depois a ação e por último o próprio motivo da ação é necessidade restando considerar como algo não necessário, e consequentemente como livre, apenas a essência do ser que atua. Essa esfera da necessidade aumenta porque, para Nietzsche, haveria um progresso do conhecimento que tende cada vez mais a evidenciar a pura necessidade do mundo, de tal forma que um último passo desse conhecimento é mostrar que tudo é necessidade, até mesmo a essência, e não é possível afirmar uma liberdade, logo a responsabilidade e o sentimento moral devem ser considerados como erro do livre-arbítrio (2018, p. 24).

1.4 Necessidade e Irresponsabilidade

O surgimento desse erro da moralidade é descrito por Nietzsche de acordo com Paul Rée, como vemos em Ponton (2007, p. 95)⁸:

Para Nietzsche como para Paul Rée, o sentimento de responsabilidade não tem nada de natural ou de originário, mas corresponde a um erro que foi imposto gradualmente, e que primeiramente consistiu em esquecer que as ações que se tomou o hábito de considerar como boas ou más são aquelas que eram úteis ou nocivas à comunidade.

⁷ Para simplificar, vamos definir necessidade como a circunstância na qual um evento sucede o outro obrigatoriamente, sendo impossível que de um evento se origine qualquer outro.

⁸ Pour Nietzsche comme pour Paul Rée, le sentiment de responsabilité n'a rien de naturel ou d'originnaire mais correspond à une erreur qui s'est imposée peu à peu, et qui a d'abord consisté à oublier que les actions que l'on a pris l'habitude de considérer comme bonnes ou mauvaises sont celles qui étaient utiles ou nuisibles à la communauté.

Ao reconstituir este trajeto, o que nosso autor pretende é demonstrar que esses erros se fizeram necessários num contexto histórico e cultural específico, e que nós os herdamos inadvertidamente, sem procurar rever a sua utilidade para o nosso contexto atual. O que Nietzsche propõe é que os dois erros fundamentais são injustificáveis agora que cultivamos uma postura científica em relação ao mundo.

Em oposição à saída metafísica para o problema da falta de significado na natureza, Nietzsche nos oferece a ciência de sua época, mais terapêutica que a metafísica e que a religião, por aliviar-nos sem, com isso, cometer os dois erros que Michael Ure (ídem., p. 65) aponta: “a) elas [metafísica e religião] funcionam como terapias das emoções baseadas em erros e fantasias metafísicos e b) seu sucesso como terapia distrai da verdadeira eliminação do sofrimento humano, quando não trabalha contra ela”, ou seja, da dominação do mundo pelo homem mediante o conhecimento das leis naturais.

Conforme nosso conhecimento e conseqüente controle sobre a natureza cresce, deixamos de nos sentir constrangidos pelos fenômenos naturais e não precisamos mais temê-los. Neste cenário, uma atitude de reverência e desconfiança é substituída por uma de compreensão e desinteresse, já que reconhecemos que a explicação mais ulterior para cada um dos fenômenos já não nos afeta. Tal postura valoriza a elegância e a economia nas explicações sobre a realidade e recomenda, segundo Nietzsche, a suspensão do juízo em relação a estas questões metafísicas, não por excesso de rigor epistemológico, mas pela futilidade do problema, como bem condensa Lopes (2006, p. 181), “a suspensão do juízo proposta por Nietzsche não é da mesma natureza da suspensão proposta pelo ceticismo e pela fenomenologia, nem possui as mesmas motivações. Ela é motivada pela constatação de que estamos diante de um falso problema.”

Ou seja, devemos reconhecer a indiferença das questões metafísicas para as nossas vidas, nossas práticas e costumes, seja para a nossa sobrevivência ou nosso florescimento

enquanto espécie e enquanto indivíduos. Uma vez que passamos a conhecer as regularidades e leis do mundo físico, com o qual interagimos, as questões sobre a existência e as propriedades de um mundo metafísico que lhe seja anterior é uma disputa dispensável:

Ainda que a existência de tal mundo [metafísico] estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água (HH§9).

Uma vez conquistada e desconfiança sobre os erros metafísicos, a tese mais econômica para explicar nosso comportamento é a da mera existência do mundo natural. Ou seja, contra a ideia de que exista uma dimensão fora do mundo físico, em que a vontade do homem se encontra acima das leis naturais de causalidade e determinação, o cenário mais econômico seria aquele em que o homem seria apenas mais um animal, ainda que o mais vaidoso e ambicioso entre esses, que estaria sujeito às mesmas leis que governam uma reação química, uma pedra que cai, uma gota d'água, sem que sua vontade participe de uma dimensão paralela à necessidade que reconhecemos no mundo da experiência.

O homem não determina sua própria vontade, ele não escolhe querer, mas é ele próprio o resultado de um jogo de impulsos, de suas inclinações naturais. Em contraposição à ideia, sustentada pela visão metafísica de mundo citada em HH§18, de que a vontade seria livre de ligações causais com o mundo fenomênico ou orgânico. A vontade não é uma iluminação de outro mundo do qual participamos; livre da empiria, indeterminada.

A origem de nossa vontade, embora nem sempre sejamos capazes de conhecer⁹, pode ser atribuída a este mundo mesmo, somos “uma consequência necessária que se

⁹ NIETZSCHE, GC, §127: “o querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa aos olhos do observador”.

forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”¹⁰. Não existe um rompimento entre a necessidade do mundo natural e o indivíduo: nós também somos consequência das forças atuantes que compõem a natureza.

Mas como esse mundo natural influencia nossas escolhas? Através dos nossos valores, crenças, temperamento. As nossas inclinações são puramente fisiológicas, sua origem está na "alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no cérebro; em suma, na sua *physis*".¹¹

Noutras palavras, a tese mais econômica é a de que o homem seja apenas corpo, e não composto concomitantemente de uma substância pensante, espírito ou alma, que esteja acima das leis da física. Segundo essa tese, o homem não tem a liberdade de começar uma ação sem ter sido determinado anteriormente por todos os outros eventos passados, mas suas escolhas e sua vontade estão inscritas na mesma cadeia causal que liga todas as coisas.

Num mundo em que tudo é casualmente determinado e o homem é apenas mais um elo de uma cadeia maior, não faz sentido pensar que o curso de nossas ações poderia ter sido diferente. Embora forte, este seria um sentimento infundado. A explicação que Nietzsche adotará mais tarde, a partir de *Aurora*, no contexto de emergência da noção de sentimento de poder e que precede o princípio da vontade de poder nas obras de maturidade, descreve o processo em termos de um embate de forças que se organizam politicamente para expandir seu poder.

Se, como dissemos anteriormente, o homem não passa de um resultado de processos físicos, químicos, biológicos, estes são anteriores à nossa consciência. Nossa consciência foi a última etapa do nosso desenvolvimento, e ainda é a última a participar das nossas decisões. Estas são articuladas muito anteriormente à consciência e à razão. A

¹⁰ NIETZSCHE, HH, §39

¹¹ Ídem.

consciência é a última a saber, mas a única a pensar a si mesma. Quando pensamos a nós mesmos, é a nossa consciência pensando a si mesma. E ela não tem consciência de suas causas. Muito pelo contrário, acredita piamente que todos os nossos pensamentos, sentimentos e inclinações surgiram *ex nihilo*, quando, na verdade, eles são “os sentimentos de nossos avós” (A§35) falando através de nós:

Com frequência, uma porção de boa comida é o que determina se olhamos para o futuro com o olhar vazio ou esperançosamente: isso vale até para as coisas mais altas e espirituais. A insatisfação e a visão negra do mundo foram herdadas dos esfomeados de outrora pela geração atual. Também em nossos artistas e poetas notamos frequentemente que, embora vivam de maneira opulenta, não são de boa origem, que receberam no sangue e no cérebro, de antepassados mal alimentados e oprimidos, muita coisa que em suas obras se torna visível enquanto assunto e cor escolhida (AS§184)

O fruto mais acabado da sua visão científica/cética de mundo seria a tese da necessidade da natureza. Considerando o conhecimento que temos do mundo empírico e prezando pelo princípio pragmático da simplicidade e economia de hipóteses, a melhor explicação para a origem de nossa vontade é a mesma necessidade que rege o restante do universo.

Mas como é possível que sejamos regidos por leis causais sem percebê-las?

Talvez porque a ausência de reflexão seja um atributo desse agir necessário. Quando agimos por necessidade, estamos tão imersos em nossa própria conduta que não somos capazes de refletir sobre ela, é como se fôssemos impulsionados por uma força, mas sem nos sentir coagidos. É nesse momento que estamos inteiros, indivisos, mergulhados em nossa própria existência:

Num indivíduo, a necessidade se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a liberdade do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? Vem claramente do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua sensação de vida é maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho (AS§9).

Para Nehamas, o ato de criação de si mesmo se dá durante todo o processo de nossa existência, a cada evento de nossas vidas. Mas esse processo não é pensado como

envolvendo uma deliberação consciente, em que criamos ou projetamos um ideal e trabalhamos para alcançá-lo. Já vimos que não podemos afirmar que este processo teve seu início em uma tomada de decisão, ou que foi causada por nós. De fato, o momento da ação é sempre envolto numa atmosfera de insciência em que a consciência parece estar sempre em segundo plano, tendo mais poder de refletir e explicar do que de engajar nossas decisões: “raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos” (GC§317).

É como um músico que já executou tantas vezes a mesma peça que seu corpo já a reproduz sem que ele precise pensar nela, ou quando um desenhista se permite criar livremente mas seu resultado acaba sendo completamente coerente com seu estilo e padrão. Talvez esse seja sua obra mais bem acabada, pois foi realizada sem hesitação ou idealização. Não havia um plano ou um parâmetro para sua execução, ela apenas é, e é, portanto, perfeita e acabada. “Nas artes, o gênio saqueador, que sabe enganar até mesmo os espíritos sutis, surge quando alguém, desde a infância, *irrefletidamente*, vê como presa disponível toda coisa boa que a lei não defende explicitamente como propriedade de uma determinada pessoa” (OS§110, grifo nosso).

Os homens podem chamar a esse artista um gênio, ou dizer que este foi iluminado, e o próprio artista pode acreditar nessa explicação, já que não tinha perfeita consciência ao longo do processo de criação, assim como acreditamos que nossas ações passadas – e mesmo os pensamentos que experimentamos no momento – sejam espontâneos e tenham surgido do nada. Mas a criação só foi possível após um longo processo que envolve o treinamento do corpo e dos sentidos, seja praticando o desenho, reafirmando um padrão de estilo, ou sendo exposto consistentemente aos estímulos que favorecem a tendência àqueles traços, cartela de cores, texturas, etc.

Assim como durante seu momento de inspiração, esse processo de treinamento também não é consciente, ou é apenas parcialmente consciente. Mas quanto maior a nossa atenção à maneira como seu organismo opera, como apreende os demais fenômenos estéticos, quais seus mecanismos de fixação de padrões e repetições, mais facilmente o artista amplia seu domínio sobre seu próprio fazer, melhor explica e controla as suas pretensas epifanias e menos propenso a acreditar que fora arrebatado por um *daimon* ou um gênio.

O que Nietzsche sugere é que estamos sempre vivendo esse momento de inspiração, que tudo o que vivemos até então culmina no momento presente, nos propulsiona e nos solidifica numa direção e tendência de modo que, mesmo quando refletimos sobre isso, não poderíamos agir diferente. “Quem acende sua lanterna para encontrar homens perfeitos deve atentar para este sinal: são aqueles que sempre agem pelo bem e nisso alcançam o belo, *sem nele pensar*” (OS§336, grifo nosso).

A metáfora que melhor descreveria esse fenômeno segundo Nehamas é a do narrador de Proust de *Em Busca do Tempo Perdido*, segundo a qual o criador não se sentiria de nenhuma maneira livre, mas coibido como se não houvesse mais nenhuma possibilidade além daquela pré-determinada. Esta é a citação trazida por Nehamas:

Ao formar a obra de arte, não somos de nenhuma maneira livres, dado que não escolhemos como devemos fazê-lo, mas que ela pré-existe e que portanto somos obrigados, uma vez que é ao mesmo tempo necessária e oculta, fazer o teríamos que fazer se fosse uma lei da natureza, isto é, descobri-la.¹² (Apud NEHAMAS, 1985, p. 188)

Mas acreditamos que uma leitura mais interessante sobre o tema é a proposta por Joan Stambaugh (1985), segundo a qual a necessidade a que Nietzsche se refere guarda uma relação com o conceito spinozano, segundo o qual a necessidade é uma motivação

¹² In fashioning a work of art we are by no means free, that we do not choose how we shall make it but that it pre-exists and therefore we are obliged, since it is both necessary and hidden, to do what we should have to do if it were a law of nature, that is to say to discover it.

interna, e não uma coação de fora – mas não por não ser constrangida por um sistema que lhe é exterior, e sim porque não existe outro sistema, *não existe “fora”*.

Reconhecer-se necessidade e reconhecer-se na sua própria força propulsora é reconhecer-se como idêntico a esse sistema maior em que tudo está igualmente conectado. É próximo do conceito dionisíaco de permitir-se diluir no todo, escapando à armadilha do princípio de individuação. Esta posição é bem ilustrada pelo aforismo AS§61:

Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado.

A nossa crença em nossa razão, nossas inseguranças e intuições, a própria ideia presunçosa de possessão por um gênio ou pelo *Zeitgeist*, tudo isso seria levado em consideração se pudéssemos calcular nossas paixões, crenças e ações futuras.

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade (HH§106).

E mesmo quando decidimos por uma certa tendência, foi ela que já se decidiu por nós (cf. HH§107), num plano inconsciente e inacessível. Embora tenhamos a sensação de que estamos realizando uma escolha, o que fazemos é meramente dar-lhe consentimento, vazão e – se possível – sentido. Mas está em nossas mãos nos conhecer e nos apoderar desses mecanismos como o artista se apodera de suas ferramentas de criação.

A tese da necessidade do homem também pode ser traduzida como absoluta irresponsabilidade do homem. “Tudo é necessidade — assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH§107). Mas como uma coisa chega à outra? Assumindo um irônico tom de lógico, Nietzsche dirá: se a responsabilidade é juridicamente atenuada por suas causas, devemos voltar no tempo e punir a primeira das causas, a *causa sui*. Mas, se

condenamos as pessoas por agirem pelas razões erradas, e o agente livre não é impelido por nenhuma razão, é infundado dizer que agiu pelas razões erradas. Julgar uma ação seria julgar estas forças primitivas que nos compelem e constroem à revelia de nossa consciência.

A maneira como reagiremos a esta tese dependerá de nosso temperamento. O homem que ainda vê na sua liberdade emblema de sua dignidade, a “carta de nobreza de sua humanidade” (HH§107) ficará abalado, ofendido, e poderá até mesmo desesperar-se e sucumbir ao fatalismo turco:

O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer (...) o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível *Moirá* que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo (AS§61).

Esse é um risco que corre o homem que se apegou demais à noção de indivíduo, do seu mundo interior, de sua própria existência como destacada do restante do mundo. Mas para o homem de bom temperamento, o que foi capaz de se contentar com a descoberta de sua absoluta inocência, a ideia de ser apenas um elo numa corrente maior, de ser meio, de ser caminho, *basta* para alegrá-lo. Ele se reconecta com o todo, com a humanidade, com a natureza, e se permite imergir novamente, abrindo mão de sua preocupação egoísta e se consagrando ao todo:

E, ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu — tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança — reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral (HH§292).

1.5 *Amor Fati*

Neste espírito de consagração ao todo, e levando em consideração que todos os eventos e aquilo que chamamos de substância estão intimamente atrelados, não passando de aspectos (perspectivas?) de um mesmo todo indivisível, do qual também nós somos indiscerníveis; então devemos estender essa admiração pela natureza a cada um desses eventos em particular.

É necessário que nossa atitude perante cada acontecimento em nossas vidas seja recepcionado com a mesma reverência e admiração com que contemplamos a queda d'água na natureza.

Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (GC §276)

Estendemos, assim, nossa gratidão por tudo que amamos a todas as coisas, não apenas as aceitando ou perdoando, mas as desejando com igual intensidade. Compreendemos que as nossas fontes de desprazer e de sofrimento não são redimidas pelos momentos de alegria e utilidade, mas que são todos idênticos em última instância. Aos poucos, essa compreensão se verte em uma atitude apaixonada de afirmação incondicional. A esta afirmação incondicional à vida, à própria constituição, ao próprio destino e a todas as coisas Nietzsche chamará *amor fati*.

O *amor fati* é recorrentemente citado na fortuna crítica como um imperativo ético, ideal regulativo com poder de comoção dos afetos e transformação de perspectivas. Mas temos muita simpatia pela leitura de Brusotti, segundo a qual, para além de seu aspecto

psicológico, por vezes beirando o terapêutico, o *amor fati* também pode se converter em paixão do conhecimento, já que ele é a conjunção da coragem de conhecer (*sapere aude*) independentemente de suas consequências, e da alegria de conhecer, que estima as pequenas verdades desprezíveis conquistadas através de um método seguro (HH3).

Ao considerar a importância desse temperamento suave e educação das virtudes epistêmicas, não devemos esquecer o subtítulo de *Humano Demasiado Humano*: um livro para espíritos livres. O espírito livre é um tipo acometido pela paixão do conhecimento, o que lhe provoca uma repulsa pelo pensamento tradicional e uma tendência à inovação. Pois ao mesmo tempo que está disposto a sacrificar tudo para satisfazer esse ímpeto de conhecer, não lhe interessam convicções, mas as virtudes epistêmicas desenvolvidas no processo. “Ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé.” (HH§225)

Antes de desejar os resultados da ciência, esse tipo quer aprender com a ciência a se tornar mais cético, menos crédulo, mais aventureiro, menos gregário, em suma; mais livre. Para estes, a autobiografia é apenas um “um argumento contra o cético que neles habita: a questão é convencer ou persuadir este, e isso requer quase um gênio” (GC§284). Em suma, ele tem o temperamento perfeito para aderir com alegria e temperança a tese da irresponsabilidade total.

O *amor fati* é o produto final da intensificação gradual da relevância e força atribuída por Nietzsche às virtudes epistêmicas que, se surgiam como mero contrapeso metodológico no começo de *Humano Demasiado Humano* e se desenvolve como compromisso com a veracidade do espírito livre, até atingir o status de um *pathos* em *Aurora*, culminando em uma das paixões mais intensas em *A Gaia Ciência*. Noutras palavras, o *amor fati* é uma das faces da vontade de verdade.

Mas essa busca pela verdade só se justifica pela virtude da coragem, não por falta de criatividade. Se “a mentira exige invenção, dissimulação e memória” (HH54), a busca pela verdade desenvolve muito mais virtudes nesse processo. Não se trata da comodidade de dizer a verdade para não precisar criar uma mentira, nem da eficiência de se saber a verdade como modo de aumentar nossa eficiência no mundo, fazendo previsões corretas, mas “realmente: o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HH§633).

Ora, se admitimos que o *amor fati* é uma face da vontade de verdade, mas que essa não é uma paixão pela convicção ou seu objeto, mas pelo exercício de continuamente contestar e refutar, percebemos que esse amor pela necessidade é também uma boa consciência com tudo que devem:

Para enriquecer o conhecimento, no entanto, pode ser de mais valor não se uniformizar desse modo, mas escutar a voz suave das diferentes situações da vida; elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver. Assim participamos atentamente da vida e da natureza de muitos, não tratando a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único (HH§618).

Tornar-se quem se é significa dar nosso total consentimento a tudo o que nos constitui, independentemente da maneira como nos avaliamos hoje. Não é sobre dar a si mesmo um único caráter imutável, mas sobre estar disposto a aderir a todos os personagens que possamos vir a ser. É tornar-se flexível o suficiente para ser capaz de me responsabilizar por tudo que eu possa vir a me tornar:

Antes, é desejar se apropriar e organizar como se fosse meu tudo o que eu fiz, ou pelo menos, tudo o que eu sei que fiz, em um todo coerente. É simplesmente se tornar capaz de aceitar todas essas coisas, boas ou ruins, como coisas que eu fiz.¹³ (NEHAMAS, 1985, p. 190)

¹³ Rather, it is to desire to appropriate and to organize as my own all that I have done, or at least that I know I have done, into a coherent whole. It is simply to become able to accept all such things, good and evil, as things I have done.

Aceitá-los não significaria que eles não possam ser infinitamente reinterpretados. Afinal, “um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos (...) portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância” (HH§279).

Esta disposição é colocada à prova pelo experimento mental do eterno retorno do mesmo, no qual cada episódio de nossas vidas retornará idêntico e na mesma sequência, sem exceção. A pergunta feita pelo demônio no aforisma 341 não é se nós aceitaríamos viver tudo novamente, mas, se, sabendo que não temos escolha, quereríamos viver tudo novamente. Gomes nos ajuda a compreender melhor essa relação traçando um paralelo com as artes:

Dessa forma, se a estilística da existência nietzschiana está ligada à experimentação da vida como unidade, podemos dizer que entre as artes, a música é a que mais se aproxima dessa experimentação, pois, assim como a vida, sua unidade se desdobra temporalmente; nenhum “foi assim” do tempo pode ser suprimido de uma dada melodia, sem que deixe de ser o que é, assim como ocorre com uma vida singular (GOMES, 2015, p. 255).

Como o processo de criação descrito por Proust, Nehamas defenderá que a criação de si não é sobre o que escolhemos fazer, mas sobre querer aderir àquilo que sabemos que não podemos decidir. Criação de si é, em suma, olhar para si mesmo com *amor fati*: preenchido desse sentimento de profunda gratidão e desejo pelo próprio destino. É, não tendo sido capaz de escolher como escrever nossa própria autobiografia, escolher assiná-la mesmo assim, pois “somente quem se rende ao mundo, reconhecendo-se em sua fatalidade, é capaz de dar-se ao cultivo do estilo. Sem o *amor fati* – essa disposição de alegria em relação à vida – é impossível transformar-se em um artista de si mesmo” (ZIZELS, 2015, p. 38).

CAPÍTULO 2: VONTADE DE APARÊNCIA

2.1 Introdução

Se, no primeiro momento, a vontade de verdade é que nos conduzia, aqui é o terreno da vontade de aparência, de criação. Mas estes não são sentimentos opostos, se a vontade de verdade representa a coragem, a vontade de aparência não é o medo ou a fuga da verdade, mas um inocente desprezo, sua inevitável superação.

Uma vez reconhecido o terreno, chega o momento da experimentação e da subversão das características do solo. A vontade de aparência se traduz na necessidade do jardineiro de dominar as suas ferramentas; nas próximas seções, elencaremos algumas das que Nietzsche nos apresenta.

2.2 Vontade de aparência como distância

Ainda que incite a aceitação apaixonada de tudo o que é necessário, devemos ressaltar que, no ímpeto da criação de si, Nietzsche também nos convida a transformar nossa realidade sempre que esta for uma possibilidade. Não precisamos aceitar nada *além* do necessário. O próprio *amor fati* depende de uma interpretação ativa, de uma certa confabulação. Ainda que essa se restrinja a “desviar o olhar” (GC§276).

Para que nossa vontade se efetive no mundo esse “sim” precisa atropelar outras realidades. Existe, portanto, um momento negativo – *pars destruens*. “Toda obra de arte é uma revolta contra o destino”, como diria Malraux. A criação é prazer na aparência que representa destruição, despedida ou luto do que era até então.

Mas essa negação não é uma covardia, não é uma incapacidade de aceitar ou amar a realidade, e sim uma crueldade inevitável, um dano colateral. É o mal que se faz sem querer e sem se importar. E portanto, não é *de todo mal*, já que os homens que criam estão apenas “ocupados demais consigo mesmos para serem maus”, ou seja, para agir pensando no outro – ainda que com intenção de prejudicar (HH§85). Ele simplesmente não está

preocupado em preservar. A força criadora despreza a economia, ela se permite dispensar, consumir, esnobar.

Ao *pathos* de cientista que se traduz em vontade de verdade se contrapõe a liberdade criativa do artista. A tensão só existe naqueles que foram consumidos pela vontade de verdade: ou seja, os espíritos livres. São eles que são capazes de não apenas amar, mas de transformar a realidade.

Ora, se tudo é necessidade, não estamos autorizados a pensar em nenhum aspecto de nossas vidas como passível de mudanças. Pelo menos, não de mudanças cuja única causa esteja em nossa vontade. Mesmo assim, temos o sentimento de poder transformar a nossa realidade, de efetivar nossa vontade no mundo, fazer a diferença. E devemos celebrar esse sentimento de poder! Aprender com os artistas a explorar nossas forças criativas: a não apenas aceitar, mas também criar. Se não podemos nos regozijar com a liberdade da vontade racional pleiteada por Kant, podemos gozar do livre jogo das faculdades provocado pela experiência estética.

Ao nos revoltarmos contra as coisas, ao realizarmos o que seria aparentemente uma súbita mudança de percurso, não estamos de fato quebrando uma cadeia causal, mas dando vazão ao fluxo da necessidade, servindo a ele como ponte e como engrenagem, nos tornando o próprio fluxo.

Quando nos apropriamos de cada um desses eventos que compõem a nossa vida, através de sua afirmação incondicional, podemos ser considerados aqueles que assim o quiseram, e portanto, seus autores. Ou seja, “tornar-se o que se é” seria, ao mesmo tempo, reclamar para si mesmo a responsabilidade por aquilo que somos e reconhecer de bom grado a mais completa necessidade em que estamos mergulhados. Envolve, portanto, uma atitude de afirmação incondicional de cada lado desse paradoxo: querer é essencial para que esse processo tenha esse sentido.

Toda essa fruição só é possível porque esquecemos (bem aventurados os que esquecem) que não somos verdadeiramente livres. Acima de tudo, precisamos aprender a olhar para a vida como se fosse obra de arte. Não apenas com a inspiração e a intenção de criar, mas também com a lembrança de contemplar sob o *pathos* da distância. É através da distância que podemos acreditar no nosso poder transformador, liberando nosso potencial criativo:

Se é inevitável termos fraquezas, e devemos enfim reconhecê-las como leis acima de nós, então desejo que cada um tenha força artística para tornar suas fraquezas o pano de fundo em que ressaltam suas virtudes, e, através de suas fraquezas, fazer-nos desejosos de suas virtudes: algo que, em medida excepcional, os grandes compositores souberam fazer (A§218, grifo nosso).

“A árvore do conhecimento não é a árvore da vida”, Nietzsche aprendeu com Byron. O escrutínio excessivo em que foram treinados os cientistas precisa ser contrabalanceado com a caridade do expectador que faz diversas concessões e conscientemente se permite acreditar no mundo de fantasia do artista. A nossa persona cientista pergunta se “é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte?” (HH§39)

Mas quando contemplamos uma obra de arte, ativamente nos colocamos em um estado de suspensão da descrença e dos instintos que nos guiam na busca pela verdade (de desconfiança e de suspeita, fundamentalmente). Sabemos que nossa sobrevivência não depende deles naquele exato momento e talvez estejamos para descobrir que ela depende – justamente – dessa suspensão ocasional:

Nossa derradeira gratidão para com a arte – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível – seria intolerável para nós. A retidão teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar tais consequências tais: a arte, como a boa vontade da aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir a ser – então cremos carregar uma deusa e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço.

O homem grego, ao assistir a uma tragédia, tem consciência da irrealdade da cena representada, mas usufrui de todos os sentimentos e emoções por ela provocados. Mas não é apenas o sentimento invocado pelo espetáculo que experimenta, mas a sensação de leveza decorrente de estar livre dos constrangimentos do impulso tirânico da verdade: “Que valha então tudo o que há de mascarado nas melodias e cadências, nos saltos e gracejos dos ritmos dessas óperas! E a própria vida na antiguidade! O que se entenderá dela, caso não se entenda o prazer com a máscara, a boa consciência de tudo que é mascarado!” (GC§77).

Mas, se por um lado desenvolvemos através da apreciação da obra de arte a boa consciência para com a aparência, e a nossa independência momentânea do jugo da veracidade, por outro, essa representação que se propõe libertadora por ser fantasiosa tampouco envolve ou implica uma falsidade absoluta: é a própria realidade, apenas enviesada pelo véu do artista, colocada sob perspectiva.

Seriedade com a verdade! Que diferentes coisas entendem as pessoas por essas palavras! As mesmas opiniões e tipos de prova e demonstração que um pensador acha uma leviandade à qual, pra sua vergonha, ele sucumbiu nesse ou naquele instante – precisamente essas opiniões podem dar, a um artista que com elas depara e vive algum tempo, a consciência de como é admirável que, embora artista, ele mostre também o mais sério desejo do contrário da aparência. Então é possível que, justamente com o *pathos* de sua seriedade, ele traia o modo superficial e limitado com que até agora o seu espírito se moveu no campo do conhecimento. – E não somos traídos por tudo aquilo que achamos *importante*? É o que mostra por onde colocamos nossos pesos e para que coisas não possuímos pesos (GC§88).

O mito representado na tragédia é real, ainda que não seja atual, já que explica a origem do mundo em que vivemos. Além disso, o sofrimento e a resignação dos personagens também são familiares ao público. O que o teatro faz é colocá-los à distância, para que seja possível sua contemplação. E uma vez que foram colocados sob uma nova perspectiva, sob o efeito desse jogo de luz e sombra, realce e ocultamento, eles aparecem renovados aos olhos do expectador, mesmo quando o espetáculo termina:

Apenas os artistas, especialmente os de teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz a realidade mesma (GC§78).

Como vemos no extrato acima; mais do que induzir sentimentos do belo e do sublime, e mais do que momentaneamente adormecer a vontade de verdade, o artista nos ensina a contemplar o real sob uma nova perspectiva, que torna a necessidade efetivamente atraente, apaixonante. Não se trata de uma covardia, de uma titubeada diante da realidade, mas de uma maneira de ir além da mera aceitação ou resignação da necessidade, chegando a uma derradeira paixão pela necessidade.

Esta boa consciência para com a aparência é fundamental para lidar com uma verdade incontornável: por mais que nossa razão seja capaz de superar a nossa vaidade e admitir que tudo é necessidade e que não temos o controle que acreditamos ter sobre quem somos e o que sentimos e queremos, jamais conseguimos experimentar essa verdade em primeira instância.

Enquanto Nietzsche afirma a necessidade como melhor hipótese explicativa de nosso estatuto enquanto agentes, ou seja, trata-se de uma tese metafísica – ainda que menos onerosa que suas concorrentes, e por isso requer cautela ao ser abordada; a possibilidade da criação de si e a liberdade decorrente desta, por outro lado, só existe no terreno do “como se”, da ficção necessária, simplesmente porque “não podemos cortar essa cabeça” [humana] que nos faz pensar a nós mesmos como selves, como substância e como radicalmente livres.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair

por terra. 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! (GC§54)

Estamos fadados a viver num mundo de representação, e ser capaz de se regozijar com esse estado de constante auto enganação, e mesmo de constatar que nossa pulsão pela verdade não passa de um mecanismo de perpetuação da vida, também é *amor fati*. Mas o artista já nos ensinou: quando contemplamos a obra de arte, nunca esquecemos que se trata de uma representação, e isso não a torna menos bela.

Mas é importante perceber que essa função não é do artista, mas apenas inspirada na arte. O artista, se empenhado em tornar bela a nossa experiência, se preocupa apenas com a representação, ignorando completamente a realidade, o que nos induziria a outro tipo de paralisia e indolência:

Os poetas tornando a vida mais leve. — Na medida em que também querem aliviar a vida dos homens, os poetas desviam o olhar do árduo presente ou, com uma luz que fazem irradiar do passado, proporcionam novas cores ao presente. Para poderem fazer isso, eles próprios devem ser, em alguns aspectos, seres voltados para trás: de modo que possamos usá-los como pontes para tempos e representações longínquas, para religiões e culturas agonizantes ou extintas. Na realidade, são sempre e necessariamente epígonos. Certamente há coisas desfavoráveis a dizer sobre os seus meios de aliviar a vida: eles acalmam e curam apenas provisoriamente, apenas no instante; e até mesmo impedem que os homens trabalhem por uma real melhoria de suas condições, ao suprimir e purgar paliativamente a paixão dos insatisfeitos, dos que impelem à ação (HH§148).

O que desejamos enquanto espíritos livres, de vocação para a veracidade, ao emprestar as virtudes do artista, é manter uma tensão entre a vontade de verdade e a vontade de aparência. Se a função terapêutica da tese da necessidade da vontade é a de descreditar o julgamento moral ancorado no livre-arbítrio e desestimular as éticas universais, a função da ficção regulativa da criação de si é a de manter a máquina funcionando, servir de combustível, mas preservando alguma integridade intelectual (o interesse científico no experimento com o próprio corpo) e evitando o fatalismo turco

(com a promessa e a valorização da possibilidade de criar sua própria lei, recuperando nosso senso de responsabilidade).

Mas esses pressupostos são errados: que lugar ainda tem a arte, após esse conhecimento? Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: "Seja como for, é boa a vida". Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis — esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. Poderíamos renunciar à arte, mas não perderíamos a capacidade que com ela aprendemos: assim como pudemos renunciar à religião, mas não às intensidades e elevações do ânimo adquiridas por meio dela. Tal como as artes plásticas e a música são a medida da riqueza de sentimentos realmente adquirida e aumentada através da religião, depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico (HH§222).

A tensão, portanto, entre a vontade de verdade, que se traduz no estilo clássico, racional, comedido, e capaz de resfriar a máquina; e a vontade de criação, que se desdobra em estilo romântico, emocional, transbordante e aquecedor da máquina, é o estilo resultante na obra de Nietzsche: cada estilo e cada visão de mundo sendo mobilizada conforme a necessidade de manutenção da máquina. Portanto, essa tensão não deve ser levada ao extremo do rompimento, ou destruição mútua.

A vontade de aparência não representa um impulso de fuga, mas de reconciliação com o destino (OS§114). Criar a si mesmo é aceitar-se por amor, não por resignação, é transformar-se por vontade de superação, por transbordamento de forças artísticas, e não por descontentamento. A vontade criadora extermina por acidente, com indiferença, jamais por raiva ou desaprovação. Quando a boa consciência com a aparência é aliada à coragem para com a verdade, se faz arte pela graça, não pela tentativa de fuga. O vetor resultante é a capacidade de selecionar, entre os elementos que já temos disponíveis, os que queremos enxergar com clareza e os que queremos ver com imprecisão.

Realidade seleta. — Assim como o bom prosador usa apenas palavras da linguagem corrente, mas de maneira nenhuma todas as palavras dela — é justamente assim que nasce o estilo seleta —, o bom escritor do futuro apresentará somente coisas reais, prescindindo totalmente dos assuntos fantásticos, supersticiosos, quase honestos, desbotados, nos quais escritores de

antes mostravam a sua força. Apenas realidade, mas de maneira nenhuma toda realidade! — e sim uma realidade seleta! (AS§114)

Ou seja, a vontade de aparência está a serviço da vontade de verdade, mas apenas quanto esta vontade de verdade estiver a serviço da vida:

Aparência é, pra mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo para manter universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a duração do sonho (GC§54).

A vontade de aparência não é suficiente se não for efetivada no mundo. É para isso que existe esta tensão: vontade de criação para que a nossa vontade se efetive, e vontade de verdade para que ela se efetive o mais próximo possível da maneira que nós imaginamos. Ou seja, somos apenas engrenagens num devir muito maior, mas queremos realizar nossa função e com perfeição.

A tese principal, de um conflito entre valores lógicos e valores vitais, permite antecipar uma característica da reflexão nietzschiana sobre o compromisso da vida filosófica com os valores lógicos associados à preservação da integridade intelectual: a insolubilidade do conflito exige uma relativização do compromisso filosófico com os valores lógicos (Lopes, 2006, p. 314).

Dar vazão à nossa vontade racional, aos nossos afetos, nos potencializar enquanto indivíduos é dar vazão à necessidade que nos perpassa. O conhecimento desse processo não deve nos refrear, mas nos dar ferramentas para nossa realização enquanto pessoas e enquanto corrente.

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. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! (GC§107)

Ou seja, se criar a nós mesmos envolve uma boa dose de autoconhecimento, vontade de verdade, veracidade, coragem para com a verdade e amor pela necessidade, estas tendências são contrapostas à vontade de criação, de tirania, de dominação sobre o real, de efetivação da vontade, que se transformam em força criadora.

Mas como estas duas pulsões se traduzem em prática? O que podemos extrair disso para a realização desse projeto de pensar a nós mesmos e nossas vidas como obras de arte?

A partir de agora, duas alternativas serão mais amplamente exploradas: a proposta narrativista, introduzida por Nehamas, que propõe que pensemos a nossa vida como obra de arte, no sentido de uma narrativa literária em que nós somos os sujeitos principais; e o cultivo de si, tema muito presente no segundo volume do *Humano Demasiado Humano*, que se apresenta como guia para reeducação do *self* colocando o corpo como ponto de partida. Mas é de nosso interesse lembrar da recorrente correlação entre criação de si e criação de sua própria moral. Ambas as maneiras de viver em grande estilo estão intimamente ligadas à criação do nosso próprio “tu deves!”.

2.3 O Self Literário de Nehamas

Ora, se a nossa existência e caráter são pura necessidade sem deliberação, para Nehamas não se trata de nos moldar de acordo com uma vontade racional, mas desenvolver a habilidade de “ver como necessária” e aceitar incondicionalmente nossa condição de instrumento de um processo maior e mais complexo que nós mesmos.

Isto não significa dizer que precisamos crer em algum tipo de providência! Muito pelo contrário, Nietzsche dirá: “Vamos deixar em paz os deuses e também os prestativos gênios e satisfazer-nos com a suposição de que nossa própria habilidade prática e teórica em interpretar e arrumar os acontecimentos tenha atingido seu ponto alto.” (GC§277)

O que está em jogo é nossa capacidade de interpretação e ressignificação de fatos, ou seja, de criar uma narrativa que justifique e ligue de alguma maneira o que nos aparece como fatos isolados. Eles estarão de tal maneira conectados que não pensaremos mais em causalidade, mas num fluxo contínuo:

Ainda quando o homem parece desenvolver-se muito e pular de uma coisa para o seu oposto: uma observação mais detida revelará os encaixes onde o novo edifício cresce a partir do velho. Eis a tarefa do biógrafo: ele tem de pensar a vida conforme o princípio de que nenhuma natureza faz saltos (AS§198).

A proposta narrativista de Nehamas não parece envolver uma mudança de comportamento, mas de perspectiva. Ou seja, este biógrafo de si não é o módulo narrativo descrito por Velleman (2006), que se narra à medida em que age e que age à medida em que se narra, levando essa narrativa em consideração para tomar decisões e redefinir sua autoimagem.

A leitura de Nehamas tampouco se assemelha à hipótese narrativista de Charles Taylor, em que o sujeito se orienta em relação à sua hierarquia de bens, e a utiliza para escrever sua trajetória entre o presente e a satisfação de tais ideais. Isso não significa que o pensamento de Taylor não possa contribuir significativamente no esforço para aproximar as noções de narratividade e de criação de si de nosso próprio paradigma ético quase-estético.

Para Nehamas, não precisamos levar isso em consideração ao agir, mas adaptar nossa narrativa para que estas ações futuras se tornem consistentes com nossa autoimagem.

O que representa a história de cada dia para você? Olhe para seus hábitos, nos quais ela consiste: são eles o resultado de inúmeras e pequenas covardias e preguiças ou de sua valentia e razão criadora? Embora sejam tão diferentes os dois casos, é possível que os homens lhe tributem os mesmos elogios e que você também lhes seja igualmente útil de uma forma ou outra (GC§308).

Através da narrativa, um único evento é capaz de significar todos os outros, como se os explicasse, os justificasse, mas principalmente lhes fizesse sombra, lhe doasse forma e relevo, destacasse nuances.

É o que acontece no caso da anedota, por exemplo, em relação à qual sentimos que é possível sintetizar um indivíduo, toda a sua história, em um único evento ao redor do qual todos os outros orbitam.

A narratividade é a capacidade de contorcer os fatos para que se sujeitem a uma linha de raciocínio ou hierarquia de valores. Ela envolve necessariamente o sombreamento de fatos, intenções iniciais, sentimentos.

Fazendo jus à tese de seu livro, *Vida como Literatura*, Nehamas defenderá que o derradeiro exemplo de criação de si mesmo seria pensar a si mesmo como um personagem literário. Ser ao mesmo tempo autor e personagem é o objetivo de Nietzsche em suas obras. Nelas ele se apresenta em diferentes facetas, organizando-as por fim em uma autobiografia: o *Ecce Homo*.

É escrever este livro auto referenciado em que Nietzsche pode se dizer com a mesma justiça que inventa e que descobre a si mesmo, e no qual o personagem que nos fala é o autor que o criou e que é, por sua vez, um personagem criado por ou implícito em todos os livros que foram escritos pelo autor que está escrevendo este.¹⁴ (NEHAMAS, 1985, P. 196)

Os personagens literários são justamente aqueles que, embora sejam passíveis de serem reescritos e apropriados por outros autores, só são capazes de passar por essa recaracterização e permanecer os mesmos porque têm um núcleo, um cerne consistente que é plástico o suficiente para manter a coerência entre esta nova interpretação do personagem e a original. Os maiores personagens são aqueles que permanecem

¹⁴ It is to write this self-referential book in which Nietzsche can be said with equal justice to invent and to discover himself, and in which the character who speaks to us is the author who created him and who is in turn a character created by or implicit in all the books that were written by the author who is writing this one.

reconhecíveis ainda que reinterpretados infinitamente. Quanto mais eles são reescritos, mais evidente se torna aquele estilo que permanece.

2.3.1 Autoengano e Revisão

No entanto, todo este processo não parece evitar a possibilidade do autoengano: as pulsões dominantes podem “esconder” as demais ou maquiagem sua própria natureza, gerando uma falsa crença na nossa integridade. Nós podemos acreditar naquilo que chamamos de Eu, sendo este apenas um aspecto de nosso “eu”.

Buscando preservar a nossa autoimagem e nosso amor próprio, a vaidade tende a distorcer a nossa experiência de maneira a nos tornar mais aceitáveis para nós mesmos e, ao fazê-lo, ela contribui para que nós conheçamos tão pouco acerca de nós mesmos: “Assim como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável, também as emoções e as paixões da alma são revestidas de vaidade: ela é a pele da alma” (HH§82).

Mas para não incorrer no risco de um autoengano descontrolado/involuntário/inconsciente, precisamos viver no paradoxo do ator/hipócrita. Se, de um lado, a nossa vaidade é herdeira da nossa vontade de aparência, por outro, essa força precisa ser contrabalanceada para que não se torne puro desvario.

Isso apresenta, para Nehamas, uma objeção ao projeto nietzschiano de criação de si mesmo porque o resultado, esta obra completa da criação de si só poderia ser apreciada por um público, já que o Eu é sempre opaco para si mesmo e nunca poderemos ter certeza sobre nossa verdadeira constituição. Além de não nos conhecermos, somos induzidos à falsa sensação de que somos transparentes para nós mesmos:

O homem está muito bem defendido de si mesmo, da espionagem e do assédio que faz a si mesmo, e geralmente não enxerga mais que seu antemuro. A fortaleza mesma lhe é inacessível e até invisível, a não ser que amigos e inimigos façam de traidores e o conduzam para dentro por uma via secreta (HH§491).

Se a criação de si depende do público para ser validada, então ela é incompatível com a recomendação nietzschiana de dar a si mesmo seus próprios parâmetros e avaliar-se apenas segundo estes. Esta objeção parece coincidir com uma objeção formulada pela tese antinarrativista de Galen Strawson, segundo a qual o narrador de si sempre incorrerá no perigo de revisão: um processo no qual a verdade dos fatos é recorrentemente atenuada conforme se atualiza ou se reproduz a narrativa original, tendendo para a absoluta fantasia:

Um problema com os defensores da narratividade é o perigo da falsificação inconsciente, revisão-ficcionalização, confabulação – de “auto-narrativa” de alguém. A isso chamarei de Revisão, para encurtar. Revisão pode às vezes começar conscientemente, com mentiras deliberadas contadas a outros, por exemplo, ou pode ter estágios semi-conscientes, mas ninguém está engajado em genuína Revisão, no sentido vigente, sem que ou até que não tenha mais consciência de ter falsificado alguma coisa. É verdade que o limite entre consciente e inconsciente é obscura e porosa, mas casos de revisão são claros contudo – e extremamente comuns.¹⁵ (2010, p. 777)

Aqui, faremos a cortesia de discordar de Nehamas, quando ele considera o risco de falsificação como uma objeção ao projeto nietzschiano. Em primeiro lugar porque essa validação pelo público não teria nenhum valor maior do que nossa própria: quando Nietzsche afirma que não somos capazes de conhecer a nós mesmos, o que é algo pelo menos *prima facie* contraintuitivo, ele não está dizendo que somos passíveis de sermos conhecidos por outrem, o que seria uma segunda tese contra intuitiva. Da mesma maneira que nós, os outros nunca conseguiriam enxergar a nossa verdadeira natureza, uma vez que “nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo” (HH§32).

¹⁵ One problem for the supporters of Narrativity is the danger of unconscious falsifying revision—fictionalization, confabulation—of one’s ‘self-narrative’. I will call this Revision for short. Revision may sometimes begin consciously, with deliberate lies told to others, e.g., and it may have semi-conscious instars, but one has not engaged in genuine Revision in the present sense unless or until one no longer has any awareness of having falsified anything. It is true that the conscious/non-conscious border is murky and porous, but cases of Revision are clear for all that—and extremely common.

É também imperativo lembrarmos que no já citado §290 de *A Gaia Ciência*, a “coisa necessária” mencionada não é dar estilo ao próprio caráter mas sim que “o homem *atinja* a sua satisfação consigo”, tornando-se apazível aos próprios olhos. Há também em *Humano Demasiado Humano* um aforismo chamado a coisa necessária: “ter ou um espírito leve por natureza ou um espírito *aliviado* pela arte e pelo saber” (onde começa a citação?). Este alívio pode ser atingido com o mero distanciamento artístico.

Ou seja, ainda que a empreitada de se autocriar implique o risco de uma série de falsificações, esta não é uma objeção interna ao projeto de Nietzsche, já que, até aqui não podemos afirmar que o impulso pela veracidade seja para ele um compromisso que supere a necessidade de expansão e florescimento da vida: a condição que a satisfação consigo mesmo busca preservar.

Para os homens incapazes da auto tirania implicada no autoconhecimento, resta justamente a “a útil cegueira ou obscurecimento parcial do espírito” (GC§284) para que estes também tenham fé em si mesmos.

Afastamo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes acrescentar muita coisa para vê-las ainda – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente (GC§299).

O fato de que uma autobiografia jamais poderia abarcar uma existência inteira não é uma objeção, mas sua prerrogativa: é precisamente esse fruto de um autoengano consciente que terá efeito na história da humanidade.

Mas, ao mesmo tempo em que concordamos com Rosa Dias que a narratividade tem uma função primordial na formação de si e no florescimento da própria humanidade, pois, em suas palavras, “se ver como herói que conquistou seus próprios temores, que se identificou com o ritmo e o fluxo da vida e consigo mesmo, é uma forma de enfrentar o sofrimento humano, quando lhe foram cortadas as raízes metafísicas” (2015, P. 234), não defenderemos que ela seja necessariamente a última etapa da criação de si mesmo.

Propomos que a melhor saída para esse dilema é equilibrar a capacidade narrativista com o compromisso do cultivo de si, de maneira a adequar nosso *self* à narrativa que nos tornará mais orgulhosos de nós mesmos. Em relação ao passado, o *amor fati* deve se manifestar em forma de aceitação. Nesse sentido, a narrativa é uma poderosa ferramenta de reconciliação; mas apenas sob a condição de que se encare o futuro com espírito combativo de transformação. É no contexto desse interesse pela transformação de si que a prática do cultivo de si recebe maior destaque na filosofia de Nietzsche.

2.4 O Cultivo de Si

Tendo em mente os efeitos da cultura sobre os indivíduos, veremos agora como os indivíduos de exceção têm poder para aproveitar e rejeitar aspectos de sua inserção cultural tendo em mente apenas a si mesmos.

Para viver seu ideal de autoconhecimento e de plasticidade, sem jamais se cristalizar em quaisquer crenças, sejam elas pré-estabelecidas ou criadas por si próprio, há um percurso que se deve seguir infinitamente, em círculos. Acreditamos que a jornada da criação de si é análoga ao percurso do espírito livre no campo intelectual: primeiro este é tomado por um súbito nojo de tudo o que lhe é familiar, então por um desejo irresistível de experimentação, para culminar na reconstrução de uma identidade fixa, renovada, pessoal; mas apenas para se encadear um novo ciclo de negação, experimentação e fixação de um novo paradigma.

O primeiro passo para uma profunda reestruturação de si mesmo é reconhecer o terreno. Seu ponto de partida é o *locus* que unifica toda a multiplicidade do *self*: o corpo. Ou seja, “a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos, conforme os diversos climas morais” (GC§9)

Isso se deve ao fato de reconhecermos que toda opinião, crença e produção da consciência tem sua origem e formação no corpo. Ou seja, a crença que chega à consciência é a ponta do iceberg de uma estrutura de afetos e disposições cognitivas que precisa ser mobilizada caso queiramos demovê-la.

2.4.1 A dimensão sensível da linguagem

Não podemos desprezar a importância do corpo nem quando falamos de argumentação, demissão de crenças ou de ideais regulativos. Um exemplo disso é o peso atribuído à retórica nesse processo.

Concordamos com a leitura de Costa, segundo a qual “a objeção nietzschiana com relação à retórica aristotélica diria respeito precisamente à exclusão arbitrária, em favor do tratamento formal, de uma dimensão” (2017, p.201) que será, segundo Lopes “essencial para o entendimento do fenômeno da persuasão, a dimensão sensível da linguagem” (Lopes, 2006, p. 50).

O aspecto que Aristóteles parece subestimar é a economia afetiva do auditório. Se quiser, por exemplo, atenuar as defesas de seu leitor, tornando a sua própria tese mais encantadora, deve-se ter sempre sua vaidade como aliada. Nesse caso, a maneira da apresentação não deve parecer ter sido facilitada para o leitor, mas preservar o sentimento de que ele a compreendeu por seu próprio mérito, mesmo que isso não seja verdade:

O pecado contra o espírito do leitor. — Quando o autor nega seu talento para se equiparar ao leitor, comete o único pecado mortal que este jamais lhe perdoa; caso o perceba, naturalmente. Pode-se dizer tudo quanto é ruim de um homem; mas na maneira de dizê-lo devemos saber restaurar sua vaidade (HH§190).

Nietzsche aposta na empatia criada pelo leitor ao sentir que construiu a argumentação junto com o autor, e que seu sentido também depende dele. Percebamos como o tom dos aforismos em que a tese do livre-arbítrio é apresentada é sempre

cauteloso – devido à sua natureza metafísica e ao compromisso do nosso autor em não lhes dar seu veredito, mas também como que convidando o leitor a acolher essa crença e cuidar dela por ele mesmo. Esta é uma estratégia explicitada por Nietzsche em OS§26, um aforismo em que a nossa relação de afeto com as ideias é dissecada:

Espreitemos e escutemos a nós mesmos naqueles instantes em que ouvimos ou achamos uma proposição que é uma novidade para nós. Talvez ela nos desagrade, por se apresentar tão altiva e soberana: inconscientemente nos perguntamos se não podemos lhe pôr ao lado, como inimiga, uma proposição contrária; se não lhe podemos juntar um “talvez”, um “por vezes”; até o adverbiozinho “provavelmente” nos satisfaz, pois quebra a incômoda tirania do incondicional. Se, por outro lado, essa nova proposição se avizinha de modo mais suave, delicadamente tolerante e humilde, e caindo nos braços da contradição, por assim dizer, então experimentamos um outro teste de nossa soberania: não podemos ir em socorro deste ser frágil, acariciá-lo e alimentá-lo, dar-lhe força e plenitude, conferir-lhe verdade e até mesmo incondicionalidade? É possível nos comportarmos de forma paternal, cavalheiresca ou compassiva em relação a ela? — Então vemos novamente um juízo aqui e um juízo ali, separados um do outro, sem se olharem, sem se movimentarem um em direção ao outro: e somos tentados pela idéia de que aí há um casamento a fazer, uma conclusão a tirar, com o pressentimento de que, produzindo-se uma sequência dessa conclusão, não apenas os dois juízos ligados maritalmente receberão a honra por isso, mas também aquele que arranjou o casamento (OS§26).

Também o formato de aforismos tem uma explicação baseada na preocupação de Nietzsche com a persuasão através da apresentação de uma ideia. Uma apresentação breve “é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixasse mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo” (HH§176).

Através desses exemplos de exercícios de retórica, buscamos demonstrar o papel dos afetos em nosso processo de aquisição de crenças, já que na própria argumentação sobre o livre arbítrio o que mais nos interessa não é seu conteúdo, pois não se trata da mais cirúrgica das refutações, mas justamente o fato de que o objetivo de Nietzsche nunca foi o de produzir uma refutação lógica à tradição moral em questão.

Defendemos que ele visa, antes, a uma desmotivação dessa crença derivada da atenuação das nossas disposições afetivas em relação ao tema. E que essa atenuação é

produzida pela exposição intensa aos afetos contrários à crença. O autor se posiciona instrumentalmente a favor da tese contrária, a defendendo com tanta paixão quanto nutrimos pela tese tradicional. A esse movimento, chamaremos estratégia polêmica, seguindo a definição de Lopes:

A estratégia polêmica de Nietzsche procura, através de uma argumentação por vezes excessivamente virulenta, romper o núcleo de afetividade que envolve nossos sistemas de valor e os nossos esquemas conceituais. É preciso um texto que seja capaz de veicular um pathos moral que imuniza as teorias contra os esforços críticos mais tradicionais (2006, p. 197).

Ou seja, Nietzsche está convencido de que uma refutação formal não é capaz de demover crenças como pensamos, e muito menos de desenraizar sentimentos morais tão profundos e exacerbados. Ele dirá em *Humano Demasiado Humano*:

O cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo (...) sobre este excesso doentio do sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa não quer: a medida; por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico. (HH§114)

Se é o objetivo de Nietzsche tratar essa doença de seu tempo, e o sintoma está sedimentado justamente naquela camada de pulsões e afetos que se degeneram que é inacessível pela consciência, sua disputa deve ser travada mobilizando estes mesmos afetos. “Temos de aprender a desaprender, – para afinal, talvez muito mais tarde, alcançar ainda mais: mudar de sentir” (A§103)

A proto-genealogia nada mais é do que a invocação do sentimento mais refinado e inflamado do cristão: a vergonha. Ele busca expor a *pudenda origo* de suas crenças num combate de fogo contra fogo. Mas isso também não será suficiente, como veremos adiante, pois “é justamente no *solo da vergonha*, em meio à imundície, que o âmago da ideia rapidamente gera novos rebentos” (AS§211).

Um obstáculo para a argumentação de Nietzsche contra o livre arbítrio é a relação do homem com seu *self*, mais precisamente, a relação de ilusão que o homem desenvolve

consigo mesmo. Acreditando conhecer-se, o homem tem a ilusão de controle sobre seu *self*. Mas o que Nietzsche buscará defender é que estamos enganados até mesmo sobre o que acreditamos ser a condição de possibilidade e o âmago de nossa agência: o livre-arbítrio. Ou seja, abandonando a ilusão de que somos agentes radicalmente livres, nos aproximamos da tarefa de criação de nós mesmos na medida em que tomamos consciência sobre o que somos e de onde viemos.

Nietzsche pretende mostrar a maneira como obtivemos nossa crença no livre-arbítrio e criar uma maior desconfiança em relação a ela ao expor os métodos epistemicamente não confiáveis que atuaram na sua formação e fixação. Para tanto, ele traça sua genealogia: após a primeira hipótese sobre seu surgimento, e na tentativa de explicar a continuidade da nossa crença no que ele chama de erros fundamentais (entre os quais ele inclui a crença na liberdade da vontade), Nietzsche apresenta duas alternativas de explanação metafisicamente menos onerosas: a vaidade e a gramática.

Embora destituída de qualquer fundamento, a crença na liberdade sobrenatural alçou imaginariamente os seres humanos a um patamar que nenhum outro ser vivo jamais alcançou, tendo sido fundamental para nosso desenvolvimento e aprofundamento enquanto espécie¹⁶. Portanto, a primeira explicação para a perpetuação desses erros é de que “o mais forte conhecimento (aquele da total não-liberdade da ação humana) é, no entanto, o mais pobre em consequências: pois sempre tem o mais forte adversário, a vaidade humana” (OS§50).

Ainda no que diz respeito ao papel da linguagem, Nietzsche ressalta a importância da gramática como elemento que nos induz a pensar metafisicamente: ela assume que existem elementos isolados, substâncias, e que podemos admitir igualdades entre esses

¹⁶ “O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso” (HH§29).

elementos, seus predicados. Essa relação é explicitada em *Humano Demasiado Humano*

II:

Também temos na gramática uma aliada de todos os erros metafísicos, da individuação, da igualdade de classes, da relação sujeito-objeto: A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a essência através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na linguagem que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos iguais e fatos isolados, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado (AS§11).

Como já vimos na seção sobre o problema do livre arbítrio, é justamente a crença nesses fatos isolados que nos induz a recortar cadeias causais arbitrariamente, imputando a um evento a responsabilidade pelos eventos seguintes: “mas não tenha dúvida: você é feito! A cada momento! Em todos os tempos a humanidade confundiu a voz ativa e a voz passiva: é o seu eterno erro gramatical” (A§120).

Mas o papel da linguagem para Nietzsche vai muito além da gramática, ela também é veículo de expressão de estilo. Ela se comunica com sentimentos e disposições que se sedimentaram em nossa tradição através das gerações, como bem elucida Lopes: “Esta herança atávica nos é comunicada por dois veículos principais: a nossa estrutura de afetos e impulsos e a nossa estrutura linguística” (2006, p. 188). Nietzsche dirá:

Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que aprendeu a desprezar o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo — e nós, que habitamos as campinas mais claras da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo (AS§16).

Em meio a este processo de redirecionar disposições, faz-se necessário um novo modo de apresentação. Contra a gravidade dos tratados e dos panfletos que vestiam bem a agenda romântica e as elucubrações metafísicas, os aforismos representam a leveza, a celeridade e a inconstância dos experimentos de pensamento do Nietzsche intermediário.

Por conseguinte, devem também as teses de Nietzsche ser apresentadas como apenas hipóteses (OS§26). Seria uma contradição performática oferecer sentenças metafísicas, ainda que amparadas pelas mais rigorosas virtudes epistêmicas, justo àqueles cujo paladar mais repudia as convicções estanques.

Não. Ainda que Nietzsche considere a tese necessitarista como o mais alegre e fecundo pensamento que a ciência poderá nos proporcionar, e a hipótese metafisicamente menos onerosa que ainda mantenha algum efeito motivador sobre nossas paixões, esta precisa ser apresentada como apenas mais uma das infinitas possibilidades pelas quais o espírito livre pode viajar.

Se seu apelo está em se colocar contra todo pensamento tradicional, na simplicidade de sua hipótese e no desafio de vivê-la; apresentá-la como uma tese derradeira afugentaria um espírito livre e zombeteiro.

Se não queremos combater apenas a tese da vontade livre e suas consequências para o pensamento moral, mas também a intensidade das paixões relacionadas a esta, devemos “não escarnecer, não sujar o que se quer definitivamente eliminar, e sim *pô-lo respeitosamente no gelo*, sempre de novo, considerando que as ideias são teimosas em viver” (AS§211).

A discussão é então deslocada do falso problema da liberdade da vontade ou da não-liberdade da vontade, ambas teses metafísicas e, conseqüentemente, com potencial inflamatório, para um embate entre a paixão da vaidade e das necessidades metafísicas, por um lado, e a paixão pelo conhecimento, por outro.

Percebemos aqui que enfrentamos um inimigo muito mais poderoso que a vaidade humana ou a gramática. A arte e a cultura mantêm toda a nossa sensibilidade refém desses ideais falidos. Ao mesmo tempo, Nietzsche diagnostica na cultura romântica como um todo uma forte aliada dos sentimentos morais, já que esta superaquece todos os afetos.

Por trás de toda a proto-genealogia, demonstrações zombeteiras e alternativas metafisicamente enxutas, o que Nietzsche está nos propondo é uma nova estética, que nos eduque para este bom temperamento, nos ensinando a valorizar as verdades despreziosas, a simplicidade e a humildade preparam o terreno para que a semente da tese da irresponsabilidade universal dê bons frutos:

É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos. No início as primeiras são vistas com escárnio, como se não pudesse haver comparação: umas tão modestas, simples, sóbrias, aparentemente desanimadoras, os outros tão belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiados. Mas o que foi arduamente conquistado, o certo, duradouro e por isso relevante para todo o conhecimento posterior, é afinal superior; apegar-se a ele é viril e demonstra coragem, simplicidade, moderação (HH§3).

Por isso, ao observarmos a diferença de posicionamento do nosso autor ao longo do período intermediário, não devemos apenas considerar seus argumentos, mas a maneira como eles são apresentados.

No final, o solo é que vai determinar o crescimento da semente de tal conhecimento. O que Nietzsche está propondo é que a maneira como nós reagiremos à tese da irresponsabilidade absoluta depende do temperamento do homem, de sua capacidade de aceitar e apreciar uma verdade despreziosa mais do que uma ficção edificante, e que tal disposição fisiológica pode ser produzida por uma educação estética específica, uma cultura. O temperamento necessário para esta apreciação é calmo e constante: “uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia” (HH§34). Mas como a apresentação literária influencia o temperamento, e que estilo é necessário para cumprir a tarefa de Nietzsche?

2.4.2 Estilos de cultura

Ao olhar para trás, percebemos ao longo da história duas tendências opostas que sempre retornam, em diferentes períodos e regiões. Trata-se dos estilos clássico e romântico. Estes aparecem sob diferentes nomes ao longo do período intermediário, e se aplicam a tudo o que se relaciona à nossa economia de afetos: literatura, música, pintura, arquitetura, gastronomia, moda e, sem nenhuma surpresa, sistemas filosóficos. Mas há um aforismo em que os dois conceitos aparecem condensados:

Clássico e romântico. — Tanto os espíritos de tendência clássica como os românticos — duas categorias que sempre existirão — entretêm uma visão do futuro: mas os primeiros a partir de uma força de seu tempo, os outros a partir da fraqueza deste (AS§217).

O estilo clássico é frequentemente relacionado à metáfora de esfriar a máquina, tradições filosóficas como o epicurismo e o ceticismo, valorização da ciência e estética científicista, positivismo, um aspecto da terapia para quem padece de metafísica e da doença da moralidade, e remete às coisas simples, belas, gaias, alegres, risonhas, muito presentes nas culturas grega e francesa.

Tal como os gregos. — Nos dias de hoje é um grande obstáculo para o conhecimento o fato de, graças a uma exacerbação do sentimento que já dura um século, as palavras terem se tornado vaporosas e infladas. O grau superior da cultura, que se coloca sob o domínio (se não sob a tirania) do conhecimento, tem necessidade de uma grande sobriedade do sentimento e forte concentração das palavras; nisso os gregos da época de Demóstenes nos precederam. O exagero caracteriza os textos modernos; e mesmo quando são escritos de maneira simples, as palavras que contêm são sentidas muito excentricamente. Reflexão severa, concisão, frieza, simplicidade deliberadamente levada ao extremo; em suma, restrição do sentimento e laconismo — só isso pode ajudar. — Aliás, esse modo frio de escrever e sentir é agora, por contraste, muito sedutor: e aí está um novo perigo, certamente. Pois o frio agudo é um estimulante tão bom quanto o calor elevado (HH§195).

Nietzsche não esconde sua predileção pelo estilo clássico, além de apostar que este seja – como explicita ao final do aforisma acima, a melhor maneira de desinflamar nossos afetos pela moral e pelas teses metafísicas e religiosas. Mas além de seu potencial de atenuar tais paixões, Nietzsche preocupa-se com sua capacidade de estimulação de

suas próprias paixões. Isso se deve em parte à sua estratégia de argumentação polêmica, em que se adere tão ferrenhamente à antítese quanto seu oponente adere à tese.

Nietzsche tem momentos de otimismo em relação à possibilidade de a ciência, cuja estética é essencialmente clássica, produzir o estímulo necessário para o florescimento da espécie, mas também demonstra uma desconfiança quanto à capacidade da estética clássica de nos manter culturalmente inspirados e criativos.

Esta desconfiança se baseia no fato de que o estilo romântico é tradicionalmente conhecido por sua capacidade de estimular todos os afetos, ligado à metáfora de esquentar a máquina, sistemas filosóficos como o estoicismo, doutrinas metafisicamente onerosas, arte e música em detrimento da expressão racional, o pessimismo, culturas que alimentam as carências metafísicas do homem (seu anseio pelo absoluto, pelo incondicionado, por um sentido último e totalizante) e predileção pelas coisas obscuras, pelo sublime, pelo grave.

Mas ao mesmo tempo que o romantismo tem essa capacidade de estimulação de nossa capacidade criativa, ela corre o risco de superexcitar os sentimentos, nos levando à uma patologia dos afetos:

Na vizinhança da loucura. — A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar a saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com grandes perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um *novo Renascimento*. Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo (HH§224).

No aforismo abaixo, vemos Nietzsche enquadrar a música moderna alemã no mesmo estilo que o barroco, em contraposição à cultura renascentista e da antiguidade clássica:

A música foi a Contra-Renascença no domínio da arte; a ela se relaciona a pintura da última fase de Murillo, e talvez também o estilo barroco; em todo o caso, mais que a arquitetura da Renascença ou da Antiguidade. E agora podemos perguntar: se nossa música moderna pudesse mover as pedras, chegaria a juntá-las numa arquitetura antiga? Duvido bastante. Pois aquilo que reina nessa música, o afeto, o prazer em disposições elevadas e exaltadas, o querer a vitalidade a todo preço, a brusca mudança de sentimento, o intenso relevo em luz e sombra, a justaposição do extático e do ingênuo — tudo isso já reinou nas artes plásticas e criou novas leis de estilo: — mas não na Antiguidade, nem na época da Renascença (HH219).

A música wagneriana, por exemplo, influencia o temperamento de maneira a tornar até o mais livre dos espíritos num metafísico (HH153) enquanto o exercício das virtudes epistêmicas direciona o gosto pessoal para as coisas simples e clássicas (HH131). Por outro lado, a tragédia grega ainda possui o efeito catártico visto em Aristóteles. Mas a tragédia não é romântica, pelo contrário, ela é a tensão ideal entre o clássico e o romântico, o otimismo e o pessimismo, o apolíneo e o dionisíaco:

Ao mesmo tempo, contraposta à melancolia e tristeza características do movimento romântico, a alegria é o sinal embriagado do mundo dionisíaco que se efetiva na afirmação trágica e, por isso mesmo, a “força maior” da vida, aquela capaz de conciliar o experimento ilógico com a concepção trágica da sabedoria (OLIVEIRA, 2011, p. 133).

Em HH§236, nosso autor nos convida a pensar os estilos clássico e romântico como zonas de cultura, ele retoma as metáforas que sempre distinguem as duas tradições e enfatiza novamente sua intenção de induzir na nossa época um retorno à cultura clássica:

Em comparação com a zona temperada da cultura, para a qual é nossa tarefa passar, a era transcorrida dá a impressão, no conjunto, de um clima tropical. Violentos contrastes, brusca alternância de dia e noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza: já em nossa cultura, um céu claro, embora não luminoso, um ar puro, quase invariável, agudeza, ocasionalmente frio: assim as duas zonas se distinguem uma da outra.

Se, conforme vimos acima no aforisma HH244, precisamos transitar de um momento religioso e romântico para um período científico e clássico, a arte é a melhor prescrição “pois aquelas concepções são bem menos alimentadas pela arte do que por

uma filosofia metafísica. Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (HH§27).

2.4.3 O corpo inserido na cultura

Como vimos anteriormente, também o amor à ciência, ou à filosofia, é uma paixão que deve ser inspirada no corpo, através da sensibilidade. Então, se reconhecemos o corpo como fonte de todas as paixões, inclusive da integridade intelectual, e desejamos inflamá-las, Nietzsche “prescreve uma educação da sensibilidade”, pois “sem os sentidos enriquecidos, sutis e um gosto refinado, o homem não pode ser um criador de ideias” (DIAS, 2011a, p. 14).

Mas é justamente essa educação da sensibilidade, e sua relação com o intelecto, que foi mais longamente negligenciada. Nietzsche pergunta: “Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as consequências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? (...) Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade?” (GC§7) São temas que parecem desconectados de nossa vida intelectual para um olho mal treinado, viciado na falsa separação entre corpo e alma.

Para Nietzsche, não apenas esta desconexão é ilusória, como ele atribui as diferenças culturais às diferenças de clima e de alimentação. Em *Aurora*, Nietzsche nos oferece alguns exemplos de como essa relação funcionaria, como no aforismo 203, em que alimentação, sonhos, artes e livros aparecem interligados:

Mesmo quando os prestigiosos eruditos se reúnem, é o mesmo costume que põe a sua mesa, assim como a do banqueiro: seguindo a regra das “coisas demais” e de “coisas variadas” – do que segue que as comidas são preparadas em vista do efeito e não da consequência, e bebidas estimulantes têm de contribuir para afastar o peso na barriga e no cérebro. Que dissolução e superexcitabilidade devem resultar disso! Que sonhos terão essas pessoas! Que artes e que livros serão sobremesa de tais refeições! E, façam elas o que quiserem: a pimenta e a contradição ou o cansaço do mundo governarão seus atos! (Na Inglaterra, a classe rica tem necessidade do cristianismo para suportar seus distúrbios digestivos e suas dores de cabeça). (A§203)

Isso se deve ao fato de que “o sentido do gosto, como verdadeiro sentido mediador, frequentemente convenceu os outros sentidos a adotar seu ponto de vista sobre as coisas e lhes inculcou suas leis e hábitos” (AS§102). Ou seja, o estilo de vida determina diretamente o temperamento do indivíduo: sua pré-disposição para aceitar determinadas crenças e seu estado de espírito em relação a estas.

E devemos lembrar que quando falamos de diferentes culturas e sistemas filosóficos, falamos dos “mais diversos modos de vida filosóficos que são, no fundo, os modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu” (AS§86). Toda filosofia é uma confissão involuntária também do modo de vida de seu locutor, se admitirmos que “o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento” (HH§34).

Nietzsche atribui essa completa cegueira em relação ao funcionamento de nosso próprio corpo e mecanismo de produção de sentimentos e crenças – desde um mal-estar até uma doutrina filosófica inteira, justamente a uma tendência filosófica de apelo metafísico, que nega o corpo e todas as coisas próximas, exaltando apenas a consideração pelas coisas mais distantes, etéreas e que dificilmente influenciam a nossa vida diretamente.

Nossa razão é “mal direcionada, e artificialmente afastada dessas coisas pequenas e mais próximas. Sacerdotes e professores, e a sublime ânsia de domínio dos idealistas de toda espécie, inculcam já na criança que o que importa é algo bem diferente” (AS§6) Como, por exemplo, no caso dos ascetas para quem “a fim de que tal luta parecesse importante o bastante para suscitar nos não-santos uma simpatia e uma admiração

permanentes, a sensualidade teve de ser cada vez mais difamada e estigmatizada” (HH§141).

A esta estigmatização seguiu-se uma crescente desconfiança de todas as paixões e afetos que não a própria racionalidade:

Esses mestres da moral que acima de tudo recomendam ao ser humano que tenha poder sobre si mesmo, acarretam-lhe assim uma doença peculiar: uma constante irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais e uma espécie de comichão. Não importa o que venha a empurrar, puxar, atrair, impelir esse homem irritável, partindo de dentro ou de fora – sempre lhe parece então que o seu autodomínio corre perigo: ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar desconfiado, perene guardião do castelo em que se transformou (GC§305).

Fica claro que esta tendência se retroalimenta, pois quanto mais alienados estamos de nosso próprio cotidiano, mais dependentes nos sentimos de consolos metafísicos, que sempre aliviam esses sintomas sem nunca curar a doença:

Uma deplorável consequência dessa dupla hipocrisia, no entanto, é não tomar as coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassombrada e *geral*, mas sim afastar delas nossa seriedade intelectual e artística, pois aplicar-se a elas é tido como degradante: enquanto, por outro lado, nossas constantes agressões às mais simples leis do corpo e do espírito nos colocam a todos, jovens e velhos, numa vergonhosa dependência e falta de liberdade – me refiro à dependência, na verdade supérflua, de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade (AS§5).

Cultivar a si mesmo é recuperar o equilíbrio entre a consciência e os demais impulsos que nos compõem, contra a tirania da razão imposta por Platão. A tradição filosófica vem negando a relevância destas paixões desde Sócrates, mas é justamente por negar um aspecto tão poderoso de nós mesmos que nos permitimos ser completamente soterrados por elas, que crescem desregradamente, como ervas daninhas, completamente alheias à nossa vontade:

Por negligência nas pequenas coisas, por falta de auto-observação e de observação daqueles que devem ser educados, vocês próprios deixaram as paixões crescerem e se tornarem tais monstros, que agora já são tomados de horror ante a simples palavra “paixão”! (AS§37)

A solução de Nietzsche é conhecer, compreender e perdoar nossas pulsões, não apenas porque assim nos reconciliamos conosco mesmos, mas também porque ao fazê-lo, aumentamos nosso poder (consciente) sobre as nossas paixões: “o indivíduo que superou suas paixões entrou na posse do terreno mais fértil: como o colono que dominou as florestas e os pântanos” (AS§53). Ele retoma a metáfora botânica para falar deste tema em Aurora:

O que somos livres para fazer – pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada (A§560).

2.4.4 História

Nietzsche exorta, então, que os espíritos livres tomem as rédeas dessa nova filosofia das coisas próximas, já que “nós, os sequeiros de razão, queremos examinar nossas vivências de modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias!” (GC§319)

Por isso a importância que Nietzsche atribui à fisiologia e à história, que são as ciências que mais poderiam contribuir com este estudo do ser humano. “Com tranquilidade, deixaremos para a fisiologia e a história de evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH pr§10).

Através da história, resgatamos as mais variadas culturas que, não apenas nos influenciam através dos vínculos atávicos do passado que “continua a fluir em mil ondas” dentro de nós (OS§223), mas também porque através de seu estudo nós temos acesso às correlações entre os mais diferentes hábitos e seus produtos culturais correspondentes.

Além disso, conhecer o passado é conhecer uma parcela do fluxo contínuo do qual captamos apenas algumas cadeias causais. Se tivéssemos acesso a todo esse fluxo,

seríamos de fato transparentes para nós mesmos: “Assim o autoconhecimento se torna oniconhecimento no tocante a tudo que passou: tal como, numa outra cadeia de raciocínio, aqui apenas aludida, a autodeterminação e autoeducação dos espíritos mais livres e longividentes poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura” (OS§223).

Viajar ao estrangeiro, ainda que metaforicamente, significa conhecer-se enquanto homem e enquanto fato, não apenas através da nossa, como já vimos, viciada, auto percepção. “Desse modo, a cultura histórica aprofunda o cultivo de si e vice-versa” (Dias, 2015, P. 237). Podemos ver neste excerto como Nietzsche aplicou a metáfora da peregrinação ao estrangeiro ao seu próprio cultivo de si:

Eu também me impus um clima de alma inverso e inexplorado, ou seja, uma peregrinação ao estrangeiro, ao alheio, uma curiosidade por toda espécie de alheio... Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e uma disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando (HHII, pr. 5).

Ora, se o objetivo do estudo dessas ciências é o da criação de si, nomeadamente do indivíduo de exceção, não devemos esperar que todos os homens devam se cultivar da mesma maneira, “viver no presente, no interior de uma única cultura, não basta como prescrição geral” (AS§188, AS§16).

A própria mudança de perspectiva entre o primeiro e o segundo Nietzsche parece calcada numa questão de gosto: a educação nas ciências não nos permite mais um tipo de atitude metafísica por uma questão de gosto, como ele repete várias vezes.

Se quiser desenvolver sua capacidade de manipular a si mesmo, o espírito livre precisa ser capaz de perceber e mensurar a influência da cultura em que está inserido sobre as suas tendências estilísticas, gostos pessoais, crenças e temperamento.

Mas os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem

economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. HH24

Como vemos em *Humano Demasiado Humano II*, o mito do gênio se alimenta da nossa negligência em investigar suas causas naturais, corroborando a crença de uma epifania sobrenatural inexplicável. A cultura, enquanto ambiente de afetos, crenças, tradições, linguagem que induz a raciocínios, formas de arte consolidadas, e até mesmo contradições desses elementos, é provedora dos elementos necessários para a formação do gênio.

Como complemento e remédio deve-se colocar sempre, junto ao culto do gênio e da força, o culto da cultura: que sabe dar também ao que é material, pequeno, baixo, mal conhecido, fraco, imperfeito, unilateral, truncado, falso, aparente, sim, ao que é mau e terrível, uma avaliação compreensiva e o reconhecimento de que tudo isso é necessário; pois a harmonia e o desenvolvimento de tudo que é humano, alcançados mediante assombrosos trabalhos e acasos felizes, e obra tanto de ciclopes e formigas como de gênios, não devem ser perdidos: como poderíamos dispensar o comum, profundo, às vezes inquietante baixo contínuo, sem o qual a melodia não consegue ser melodia? (OS§186)

Se o espírito livre deseja servir de experimento e semente da novidade numa cultura, precisa conhecer suas diferentes manifestações e de que maneira estas impactaram a formação do homem, sua moral e seus valores: “deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (HH25).

2.4.5 Fisiologia

A explicação para culturas diferentes está em seus momentos diferentes no espaço e tempo, que tornam-se mais hostis ou propícios a uma determinada fisiologia, que se manifesta em cultura. Mas os estilos de cultura não passam dessas manifestações da fisiologia dos diferentes indivíduos.

Todos os estados de espírito mais fortes trazem consigo uma ressonância de sensações e estados de espírito afins: eles revolvem a memória, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem. Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como unidades (HH§14).

Um espírito livre, se quiser desgarrar-se do rebanho e inocular algo novo em sua sociedade, deve conhecer a fundo essa relação entre fisiologia e manifestação cultural, não apenas de um corpo político, mas principalmente partindo de seu próprio organismo.

Não por acaso, a fisiologia é também considerada por Nietzsche uma ciência demasiado inexplorada, porque é obscurecida pelo desprezo pelas coisas próximas, somado à falsa crença de que prescrições sobre nossa saúde e organismo seriam universais, difundida pela medicina popular: “Medicina popular e moral popular são da mesma espécie, e não deveriam ser avaliadas de modo tão diferente, como ainda hoje sucede: as duas são as mais perigosas pseudociências” (A§11).

Com uma correta condução dos estudos sobre os efeitos do clima, da alimentação e dos demais aspectos dos diferentes estilos de vida ao redor do globo, “a humanidade deve procurar, no tocante ao corpo, mediante uma geografia médica, descobrir quais degenerações e enfermidades cada região da Terra ocasiona” (AS§188). E, inversamente, em que regiões estas mesmas enfermidades seriam contrabalanceadas.

Enquanto este tipo de estudo não é organizado, a prescrição de Nietzsche é que tornar-se senhor de si é tornar-se seu próprio médico. Realizar este cuidado de si sozinho não é nenhum prejuízo, já que ao conduzi-lo por nós mesmos, “temos uma visão mais conscienciosa daquilo que objetivam essas prescrições, a nossa saúde, e notamos bem mais, ordenamos e proibimos bem mais do que faríamos por causa do médico” (A§322).

Esse estudo se dá pela experimentação. Devemos nos permitir diferentes posicionamentos e sentimentos, hábitos, alimentos, companhias. A partir de tais experimentos, quando somos capazes de ouvir nosso próprio corpo e perceber de que

maneira as “coisas próximas” influenciam nossa vida psíquica e nossa relação com as coisas aparentemente distantes, espirituais e profundas, é que temos ferramentas para tentar remodelar cada afeto a partir de uma autodisciplina longa, constante e rigorosa.

Uma vez que conhecemos nossas próprias afecções, e deixamos de vê-las com desconfiança, conseguimos adquirir critérios para avaliá-las caso a caso, não simplesmente negá-las em bloco, à maneira do asceta. Mas também não podemos aceitar todos os afetos indiscriminadamente, há que se fazer uma curadoria, uma hierarquização, em que uns serão mais alimentados e incentivados em detrimentos de outros: “Não se pode esquecer que ele experimenta uma aversão profunda pelo homem moderno, degenerado e inofensivo, cujos impulsos se contradizem, embaraçam-se e destroem-se reciprocamente. Para ele, abandonar-se aos impulsos é uma fatalidade” (Dias, 2011b, p. 477).

Tal critério, que chamaremos de estilo, é uma hierarquização de tais pulsões de maneira que elas não se destruam entre si, e sejam, portanto, todas capazes de se desenvolver. É “sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes, através da possante união dos outros poderes menos incompatíveis, sem no entanto oprimi-los ou acorrentá-los” (HH§276)

CAPÍTULO 3: ESTILO PARA A VIDA

3.1 Introdução

Agora que conhecemos as principais ferramentas de cultivo de si, devemos cuidar do projeto desse jardim. Dar estilo para a vida é submeter o jardim a uma só tendência, podar as plantas, mas isso não significa para Nietzsche arrancar diversas plantas, ou repetir sempre os mesmos padrões.

O estilo emerge na tensão entre a vontade de verdade, aceitação da necessidade, do dever, e reconhecimento de que não somos a prima causa de nós mesmos; e a vontade de aparência, de dominação, de submissão a um critério ou uma só vontade. Esta tensão se traduz como movimento, multiplicidade, exercício constante e para sempre inacabado.

3.2 Estilo na multiplicidade

A interpretação de Nehamas implicaria a necessidade de continuamente reinventar a nossa autoimagem. Afinal, devemos sempre lembrar que a criação de si mesmo é um processo que nunca termina, então o Eu nunca se estabiliza. Acreditamos que aqui Nehamas faz uma observação muito instigante sobre o *self* em Nietzsche: ele é captado no movimento, e não na uniformidade: “A criação do *self* não é um episódio estático, uma meta final que, uma vez atingida, encerra toda possibilidade de continuar a se transformar e desenvolver¹⁷” (NEHAMAS, 1985, p. 189).

Embora encontrar *um* critério seja a tarefa mais difícil e, possivelmente, mais nobre que o homem pode realizar por si mesmo, o conteúdo deste estilo não está em nosso poder de decisão: “Cada qual possui um talento nato, mas *em poucos é inato* ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se torne aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações” (HH§263, grifo nosso).

¹⁷ The creation of the self is not a static episode, a final goal which, once attained, forecloses the possibility of continuing to change and to develop.

Quando escolhemos determinados impulsos em detrimento de outros, potencializando uns e enfraquecendo outros, “a decisão de se modificar não é da ordem da consciência; esta, ao contrário, é o último traço que se acrescenta ao organismo quando ele já funciona perfeitamente; é apenas um instrumento a serviço de nossos impulsos” (Dias, 2015, p. 242). Podemos admirar o estilo desenvolvido num homem, mas não podemos, por conseguinte, julgar um homem a partir deste. Ele estaria, segundo Costa, “situado no limiar da relação entre o ético e o estético” (2016, p. 286).

Isso traz luz a uma particularidade do paradigma de criação de si em relação aos paradigmas éticos, que é o da não-universalidade, que nos impede de emitir um julgamento imparcial de um determinado estilo ou de uma pessoa:

Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto (GC§290).

Mas o fato de o estilo ser pré-determinado (e não escolhido por nossa consciência) e de não poder ser julgado de um ponto de vista neutro, não implica que não precisamos lhe dar a nossa adesão para que este impere. Mas diferentemente do modo como Nehamas pensa a natureza dessa adesão, que para ele permaneceria no nível da consciência, aqui nos referimos a uma (ou mais de uma) tomada de partido do intelecto em favor das pulsões dominantes, contra os impulsos conflitantes:

“O processo de criação requer a existência de regras, envolve a auto coação, dar uma lei a si mesmo e se submeter a ela, um traço do assim chamado classicismo de Nietzsche que emerge no segundo período de sua produção” (GOMES, 2015, p. 251). Não é sobre aceitar nossa configuração de impulsos da maneira que a encontramos, mas sobre potencializá-las, indo conscientemente de encontro a certas pulsões e em defesa de outras, consideradas melhores segundo nosso critério de estilo:

Grandeza significa dar direção. — Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas

que um homem dê a direção que os muitos fluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons (HH§521).

Nos reconciliarmos com nossas pulsões e dar nossa adesão ao nosso estilo significa não ficarmos à mercê de nossas paixões, mas ir “da coerção à aparência de liberdade” (HH§221): Subjugar nosso corpo à nossa consciência, a uma legislação criada pela razão, qualquer que seja esta lei. “Não há outro meio de escapar ao naturalismo, senão limitando-se, no início, o mais severamente (talvez o mais arbitrariamente) possível. Assim se aprende aos poucos a caminhar com graça, mesmo nas estreitas pontes que ligam abismos vertiginosos” (ibidem).

Se lembrarmos a metáfora do corpo político de pulsões, em que o *self* é cambiante, sendo assumido pelo impulso mais forte, e alternando ao longo do tempo, basta que o intelecto aquiesça à paixão dominante e procure manter-se distante de contradições. “A racionalidade na educação requereria que, sob uma pressão férrea, ao menos um dos sistemas de impulsos fosse paralisado, para permitir a outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor.” (Dias, 2011b, p. 477)

Se queremos nos tornar nossas obras de arte e objetos de contemplação, devemos primeiramente trabalhar ativamente nossa matéria prima. Mas apenas com conhecimento da própria fisiologia é possível descobrir a melhor maneira de dominar cada pulsão, seja com o objetivo de enfraquecê-la, alimentá-la ou transformá-la. Precisamos nos conhecer e reconhecer a maneira como alimentamos nossos impulsos:

No caso de alguns processos físicos, no ato do amor, por exemplo, é verdade que, com a satisfação de uma necessidade, há uma mitigação e uma temporária diminuição do instinto. Mas o medo e a compaixão não são, neste sentido, necessidades de determinados órgãos que querem ser aliviadas. E com o tempo o próprio instinto é, mediante o exercício da satisfação, reforçado, apesar das mitigações periódicas (HH§212).

Nietzsche enumera várias maneiras de combater a veemência de um impulso (A§109): podemos evitar as ocasiões para satisfazê-lo até que entre em estado de inanição, regular os intervalos de sua satisfação até que seja possível evitar satisfazê-lo,

podemos satisfazê-lo à exaustão, até que nos cause nojo (um método que Nietzsche considera muito perigoso, pois corremos o risco de perder seu controle); associá-lo a um pensamento doloroso até que estes dois pensamentos andem de mãos dadas, desviar seu alimento todo na satisfação de outra pulsão ou, à moda dos ascetas, enfraquecer o corpo e os impulsos como um todo.

Também é possível esfriar um impulso ao cercear sua expressão, pois quem “não deseja reprimir as paixões mesmas, mas apenas sua linguagem e seus gestos – atinge, apesar de tudo, a repressão das paixões mesmas, ou ao menos a sua debilitação e transformação” (GC§47).

Mas o que mais nos interessa aqui é notar que em nenhum momento se fala em destruição de um impulso, mas apenas de sua atenuação. Não se trata de negar uma parte de nosso organismo, mas de passar a enxergá-la com imprecisão. Diminuí-la, em comparação aos aspectos que queremos enaltecer.

De que modo a métrica embeleza. — A métrica põe um véu sobre a realidade; ocasiona alguma artificialidade no falar e impureza no pensar; por meio das sombras que joga sobre o pensamento, às vezes encobre, às vezes realça. Tal como a sombra é necessária para embelezar, também o "vago" é necessário para tornar distinto. — A arte torna suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro (HH§151).

Nehamas acredita que a sugestão de Nietzsche seja a ideia de uma harmonia entre valores, intenções e ações. Esta harmonia encontra seu auge quando o maior número de pulsões divergentes atua com uma finalidade em comum, sem tensão ou discordância. Ou seja, ao invés de negar a determinação causal, para Nehamas a liberdade seria a completa sintonia com nossa determinação.

Discordamos novamente da interpretação de Nehamas, desta vez em relação à harmonia que seria resultante desse corpo político pulsional. No lugar de harmonia, o que obtemos é uma constante e dinâmica tensão entre os impulsos, pois quando falamos em eliminar contradições, não queremos dizer que um impulso será eliminado, mas que será

enfraquecido o suficiente para se tornar incapaz de destruir a pulsão contrária, dominante, enquanto esta for hierarquicamente superior. “Ficou claro então que Nietzsche ao propor a educação dos impulsos não pretende suprimi-los nem extirpá-los, mas ao contrário, dobrá-los temporariamente sob o jugo de uma severa disciplina, e, daí, embelezá-los e divinizá-los” (Dias, 2011b, p. 478).

Mas não extirpar os impulsos não deve ser compreendido como uma autoindulgência, pelo contrário, “quem possui grandeza é cruel para com suas virtudes e considerações secundárias” (GC266). Não se trataria de uma harmonia ou de uma adesão incondicional de nossa condição atual como caráter imutável, mas de dar a si mesmo estilo como uma tirania entre pulsões, provocada pela adesão do intelecto ao impulso dominante:

Enquanto nós acreditamos nos queixar de um impulso, 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 (A§109)

Outra maneira de compreender a constituição do estilo é imaginando a constituição de um caráter firme e seguro o suficiente para que ele “já não possa ser desviado de sua rota” (HH§224), mesmo que se permita pequenas fissuras nessa estrutura, e “quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos” (Ibidem).

Com esta metáfora, não queremos dizer que apenas um grupo de pulsões vá predominar no indivíduo ao longo de sua existência, mas que sempre existirá uma hierarquia, ainda que temporária, até que todos os impulsos tenham tido seus momentos de sol, de rega, e seus momentos de seca e sombra. Afinal, precisamos ter em mente que estamos falando de espíritos livres, aqueles que se enojaram de tudo o que é casa, complacência e estabilidade.

Acreditamos que um grande “equivoco a evitar é a aproximação entre estilo e repetição. Cultivar um estilo não é fazer-se sempre o mesmo, nem sempre fazer a mesma coisa” (Pimenta, 2008, p. 68). Assim como a ordem de importância dos impulsos deve flutuar, preservando um equilíbrio dinâmico, concordamos com Pimenta que “a verdadeira arte do estilo é usar máscaras com desenvoltura, sendo capaz de fazer crer nas mudanças de personagem que cada uma delas demanda” (ibidem).

Mas, ora, se nosso temperamento é fisiologicamente determinado, devemos admitir que não podemos desvencilhar o caráter dessa hierarquia de pulsões. O uso de tais máscaras, concordamos com Pimenta, “implica também em uma escolha de repertório, restringindo-o àqueles papéis que temos força para desempenhar” (ibidem). Ou seja, o que podemos fazer para explorar ao máximo nossas potencialidades é experimentar todos os arranjos possíveis entre as pulsões de que já dispomos. Também Haar observa esta multiplicidade que deve ser mantida como crucial para a constituição do estilo em Nietzsche:

Trata-se não tanto de repensar mas sim de reaprender a experimentar essa pluralidade. Uma vez rompida a unidade lógica do sujeito e sua unidade moral, a “pessoa”, “outra máscara a arrancar”, será preciso deixar agir as potências múltiplas do eu, todos seus papéis, seus diversos estados corporais e anímicos. Aqui o ideal do filósofo–Versucher, experimentador, se insinua insensivelmente na descrição quase fenomenológica do eu múltiplo (Haar, 2007, p. 25).

Acreditamos que Costa tenha chegado à mesma conclusão por outra via quando ele afirma que “trata-se, como em questões de estilo, de uma tipificação a partir da retomada constante de elementos, formas e ações similares, de modo tal que o estilo acaba por se confundir com a própria obra ao lhe conferir sentido” (2016, p. 287), mas concorda que “no espírito livre essa constância estaria precisamente na força da impermanência” (ibidem).

Se lembrarmos que o que move o espírito livre é sua paixão pelo conhecimento, e que este deseja transitar livremente entre diferentes perspectivas para assim conhecer diferentes assuntos, poderemos deduzir que eles amam “os hábitos breves, e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas, e estados, até ao fundo do que têm de doce e de amargo” (GC§295).

Mas esta impermanência não deve ser confundida com desapego ou com desligamento constantes: “acredito sempre que tal coisa me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade” (ibidem). Mas é de sua natureza se desfazer de tais hábitos, e ser novamente arrebatado por um novo hábito, com o qual o espírito livre demonstrará tanto comprometimento quanto com o primeiro. “Assim é com alimentos, ideias, pessoas, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programas do dia, modo de vida” (ibidem). Não se pode temer a profunda entrega a tais hábitos nem mesmo calcular que serão passageiros, pois o “maior dos passos do espírito liberto” (GC§297) é justamente “ser capaz de contradizer, ter boa consciência ao hostilizar o habitual, o tradicional e o consagrado (ibidem).

De fato, o oposto da criação de si não são os hábitos longos, embora estes sejam menos compatíveis com o ideal do espírito livre, mas “o mais insuportável, sem dúvida, o verdadeiramente terrível, seria uma vida sem hábito algum, uma vida que solicitasse continuamente a improvisação: – isto seria meu desgosto e minha Sibéria” (GC§295).

O projeto da criação de si mesmo ganha contornos éticos quando nosso autor afirma que “a urgente tarefa seguinte é, então, *plantar* no solo das paixões submetidas a semente das boas obras espirituais” (AS53). Não queremos apenas nos assenhormos de nossas pulsões, mas nos orgulharmos delas. E, aqui, não precisamos nos contentar com as paixões que temos, mas podemos ressignificá-las para que se transformem em paixões superiores, para sublimá-las em virtude.

Precisamos ter a capacidade de transfigurar nossas pulsões em virtudes, através de seu exercício, doando-lhes ares e expressão de virtude: “a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência” (GC§58). Mas para tanto, é preciso que haja uma pulsão inicial, que leve àquela mesma expressão, ao fenômeno que teria a virtude, à qual possamos dar vazão:

Não hesitemos em tomar o caminho que leva a uma virtude, mesmo quando percebemos claramente que os motivos impulsores (...) nada são senão egoísmo. (...) Pois, alcançando-se aquilo a que eles convidam, a virtude alcançada *enobrece*, graças ao ar puro que faz respirar e à sensação de bem-estar psíquico que transmite, os motivos remotos do nosso agir, e depois já não realizamos aqueles atos pelos mesmos motivos que antes (OS§91).

Mas para que esta transfiguração seja concluída, é necessário observar um exercício contínuo e regular, ainda que comece artificial e inseguro, trata-se de um treinamento que “não pode se realizar por outro meio senão praticando incontáveis exerciciozinhos opostos e cultivando imperceptivelmente outros hábitos” (A§462).

Nesse sentido, podemos ser levados a pensar que Nietzsche estaria retomando uma ética das virtudes, mas apenas se considerarmos que a excelência estaria no sucesso de seu cultivo de si, no controle das suas próprias pulsões, e não em cada virtude adquirida durante esse processo, por que estas não serão universalizáveis.

A criação de si é tarefa do espírito livre por excelência, já que implica em criar a sua própria moral tendo como ferramenta e matéria prima a origem de todo sistema filosófico: o corpo, os afetos, o sistema de crenças a que nos vinculamos afetivamente, os estímulos que intensificam diferentes paixões e suas respectivas crenças, e tudo isso deve ser realizado “como se” fosse liberdade.

Justamente devido a esta inclinação a contrapelo do rebanho, e por estar consciente de que uma crença nasce e se cultiva no corpo, e não no intelecto, o espírito livre é aquele capaz de gerar um novo estilo de vida, uma nova moral, *ou mais de uma*.

Pois “uma vez tendo se encontrado, “é preciso saber perder-se de vez em quando, para depois novamente se encontrar” (AS§306).

Por exemplo, não podemos decidir não acreditar em responsabilidade moral por simples ato da consciência, mas podemos nos treinar para não padecer tanto desse (res)sentimento, evitando a exposição aos sentimentos relacionados a culpa, mérito, castigo, orgulho, representações artísticas e religiosas de tais elementos, de modo que a crença se enfraqueça por falta de exercício: “Que minha única negação seja desviar o olhar!” (GC276)

Para criar a si mesmo, espírito livre não vai se comprometer com nenhuma moral, nem em relação à sua comunidade, nem em relação ao seu passado. A experimentação e ampliação de seu domínio sobre si mesmo, que implicarão um repertório variado, não se deixarão restringir por um sistema moral engessado, mas pode dar luz a vários deles, inaugurando-os, para que sejam aderidos por grupos inteiros, se estes desejarem seus resultados.

O espírito livre se oferece como cobaia de novos sistemas e, se considerar seus efeitos desejáveis, pode influenciar sua comunidade a aderir a ele, guiando-a para além do sistema moral vigente. Assim, a criação de si preenche a lacuna deixada pela crítica do livre arbítrio e da moral universalista tradicional. No espírito livre, seu autor e obra, ela representa o saudável funcionamento da máquina. Para os demais homens, seus expectadores e seguidores, promessa de uma moral do futuro.

Para que sua função social seja realizada, o espírito livre não pode ser podado pelo sistema vigente, por isso a necessidade de um enfraquecimento generalizado da estrutura moral vigente, como buscada por Nietzsche em *Humano Demasiado Humano*. Ela não espera que todos se desfaçam desse sistema, mas que se abram brechas, rachaduras, em

sua confiança, frestas pelas quais os espíritos livres possam escapar. É uma esperança bem documentada por Ruth Abbey (2000, p.30):

Alguns dos motivos por trás da crítica de Nietzsche à vontade livre são o emancipatório e o estético: ele quer reduzir a vergonha que os indivíduos sentem de si mesmos e de suas ações que são taxadas como más pelas doutrinas antinaturalistas. Ele espera que, ao interpretarem a si mesmos de forma diferente, tais indivíduos experimentarão um saudável amor-próprio e apreciarão sua liberdade de praticar belos atos.

Aqui, atribuímos grande valor à contribuição de Peter Railton¹⁸, que em seu artigo, sugere que Nietzsche está nos propondo a substituição de um paradigma ético e objetivo por um quase-estético e relacional.

Nesse cenários, termos como “dever” e “certo” são substituídos por noções como “admiração” e “inspirador”. Não se trata mais de ter uma tábua de valores universal, mas de buscar nas individualidades a sua forma de excelência, de fazer artístico, uma combinação de atributos ou virtudes que preenchem uma ação de novos significados, não apenas para que sejam usadas como parâmetro, e sim como exemplo e inspiração.

Por levar em conta esse caráter relacional de cada existência, essa abordagem acolhe a possibilidade de cada indivíduo encontrar uma maneira diferente de manifestar esse acabamento artístico da própria vida. Assim como a obra de arte, cada homem será tocado de uma maneira singular pela observação e admiração de outros homens e até mesmo de viver de maneira completamente diferente daqueles que ele considera seus maiores exemplos. Essa diferença de percepção e de reação se deve à especificidade de nossas vivências e de nosso organismo.

A relevância da interpretação de Railton está na associação, que nos é muito cara, entre organismo, estética e moralidade. Acreditamos que trazer estilo para a vida é a

¹⁸ RAILTON, 2013.

ligação que faltava entre vida em seu aspecto fisiológico e vida enquanto narratividade, vivência.

O cultivo de si nos induz a pensar a própria existência como experimento, seja no sentido laboratorial, ligado à curiosidade, veracidade e coragem para com a verdade; seja no sentido de experimentação artística, de transbordamento, de busca pelo novo, de fundação de novas maneiras de se relacionar com o mundo, que culminaria na liberdade da faculdade, a vontade de aparência e *boa vontade* com a aparência.

É essa liberdade de fundação de uma nova maneira de se relacionar com a realidade, que só pode se dar através de uma experimentação com o próprio corpo, que gesta uma nova perspectiva. Ela é uma expansão da nossa maneira de compreender e sentir, crucial para uma nova relação com a moralidade.

Agora se torna oportuno expressar a origem da moralidade nesses termos. Crenças morais são (inconsciente e mecanicamente) derivadas de sentimentos, disposições orgânicas, de atração e repulsão, intuições do organismo. São, portanto, tão relacionais (pautadas na particularidade de cada indivíduo) quanto nossos juízos estéticos.

E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: precisamos dele diante de nós mesmos – precisamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. (...) Devemos também *poder ficar acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos nos privar da arte, assim como do tolo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (GC§107)

Em meio a tantos sentimentos, até então os mais valorizados têm sido os relacionados ao dever, obrigação, vergonha, inveja, julgamento, ressentimento, humilhação. Mas estes são precisamente afetos negativos e depressivos, que nos adoecem e nos envenenam, nos tornando reativos e ressentidos e inibindo nossa capacidade de agência.

O que Nietzsche nos propõe é a salutar substituição desses sentimentos de inferioridade por *pathos* de admiração, inspiração, intensificação do sentimento de poder, incentivo pela exemplaridade, respeito, como a relação dos gregos com seus deuses:

Os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser. Sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simpatia. O homem faz uma idéia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim, e se coloca numa relação como aquela entre a baixa e a alta nobreza; enquanto os povos itálicos têm uma verdadeira religião de camponeses, com um medo permanente de poderosos malvados e caprichosos. Onde os deuses olímpicos não estavam presentes, a vida grega era também mais sombria e medrosa (HH§114).

Ao nos depararmos com uma vida como obra de arte, não apenas nos sentimos livres, apaixonados e admirados, mas motivados a nos tornar nós mesmos obras de arte. Um bom paradigma ético, segundo Nietzsche, é aquele que não apenas se impõe pela objetividade, mas que se entrelaça com nossa subjetividade de uma maneira em que nos identificamos nele, conseguimos nos visualizar inseridos ali:

Mas vocês, se a sua fé os torna bem-aventurados, então pareçam bem-aventurados! Seus rostos sempre foram mais prejudiciais à sua fé do que os nossos motivos! Se a boa-nova de sua Bíblia lhes estivesse escrita no rosto, não precisariam exigir tão obstinadamente que se tenha fé na autoridade desse livro: suas palavras, seus atos deveriam incessantemente tornar a Bíblia supérflua, uma nova Bíblia deveria incessantemente surgir através de vocês! (OS§98)

E isso não implica que desejemos aderir ao mesmo sistema moral ou ao estilo daquele que admiramos, mas que também queremos fundar nossa própria perspectiva seguindo antes o seu exemplo que sua lei. Por isso, se trata de substituir um paradigma moral universal por um relacional, em que haja compreensão e celebração de diferentes perspectivas e, conseqüentemente, de diferentes fisiologias.

3.3 O estilo para a vida de Nietzsche

Baseado em sua própria afirmação de que toda filosofia é uma confissão involuntária (ABM§6), no presente trabalho nós partimos da hipótese de que o estilo de

cada período da produção de Nietzsche reflete uma motivação que corresponde ao seu estado de espírito e de saúde, como ilustraria o aforismo 553 de Autora:

Aonde quer chegar essa filosofia, com todos os rodeios? Faz ela mais do que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e cuidadosas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldadescos, em suma, por todas as coisas que mais são de meu gosto, que justamente pra mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente?

Partindo deste princípio, de que “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença” (GC pr§2), analisamos a relação entre o estilo de Nietzsche e sua saúde ao longo do período intermediário, seguindo da hipótese de que esse estilo se desdobra em diferentes manifestações conforme o seu estado de saúde, mas se mantém ao longo do período, como a unidade de seu organismo.

No caso de nosso objeto, o período intermediário de sua obra, o esforço de Nietzsche para a edificação de uma cultura mais arejada e menos hipersensibilizada, uma mudança no seu estilo em relação ao primeiro período, reflete a própria doença de Nietzsche, ou o modo como ele procura traduzi-la ou fixa-la em conceitos. Se nas *Considerações Intempestivas* Nietzsche apresenta o excesso de história como causa de sua doença, em *Humano Demasiado Humano* ele está convencido de que é o próprio romantismo a causa de tal enfermidade.

E quantas coisas não deixei pra trás? Esse quê de deserto, exaustão, descrença, enregelamento na própria juventude, essa velhice interposta no lugar errado, essa tirania da dor, superada ainda pela tirania do orgulho que rejeitou as consequências da dor – e consequências são consolos –, esse radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens que se tornara morbidamente clarividente, essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea que pouco a pouco nasceu de uma incauta e complacente dieta espiritual – a que chamam de romantismo –, quem poderia experimentar tudo isso como eu fiz? (GC pr§1)

Ele tentará, conforme descreve no prólogo do segundo volume de *Humano Demasiado Humano*, tomar uma direção oposta a tudo o que ele havia tentado até ali, de maneira a combater seus excessos. Uma via à primeira vista promissora para conseguir tal objetivo consiste na adoção da tese da necessidade universal e da inocência absoluta do devir, como forma de eliminar as crenças que estão na base dos afetos morais responsáveis por aquilo que ele chama de “superaquecimento da máquina”:

“*Não demais!*” – com que frequência o indivíduo é aconselhado a estabelecer para si uma meta que não pode atingir e que está além de suas forças, para atingir ao menos o que suas forças podem render na *máxima tensão!* Mas isso é realmente tão desejável? Os melhores homens que vivem conforme este ensinamento, e suas melhores ações, não adquirem algo de exagerado e contorcido, justamente porque nelas há tensão demais? E uma cinzenta sombra de *fracasso* não se estende sobre o mundo, por vermos sempre atletas em luta, tremendos esforços, e nunca um vencedor coroadado e contente com a vitória?

Essa via é interessante porque alivia a carga emocional e tensão geradas pelo excesso de responsabilidade moral presente na cultura judaico-cristã, relaxando essa tensão do espírito que vive no abismo entre o céu e o inferno.

Mas a tese da necessidade universal e inocência absoluta também pode nos levar a uma atitude de comodismo e de auto complacência. Na ausência de um sentimento que nos impulse para longe, estamos expostos ao risco de não nos motivarmos para a auto superação, ao risco de nos tornarmos indolentes animais incapazes de dar continuidade à nossa evolução, desperdiçando todo o sofrimento e inflamação proporcionados pela crença no livre-arbítrio, que nos moldou a ferro e fogo.

Esta possibilidade remete ao fato de que seu projeto de uma nova cultura clássica em oposição à romântica é sempre assombrado pela tese do idealismo prático compartilhada por filósofos tão distintos em temperamento quanto Kant, Schopenhauer e Friedrich Albert Lange, tese segundo a qual os seres humanos são animais eminentemente metafísicos, que só conseguem responder ao problema do sentido e significado de sua

existência e se engajar em projetos culturais com alguma expectativa de êxito se a resposta oferecer alguma satisfação ao seu anseio incontornável pelo absoluto:

No período intermediário Nietzsche se distancia de Lange ao propor a tese de que é possível prescindir da função edificante da metafísica, ou melhor, que estamos histórica e intelectualmente obrigados a abrir mão de uma ilusão desta natureza; mas ele continua convencido de que um afastamento consequente da tradição pressupõe o reconhecimento daquilo que somente através dela foi possível: a lenta transição do animal para o humano (LOPES, 2006, P307).

Os livros do período intermediário são produzidos justamente num momento em que Nietzsche precisou equilibrar suas próprias disposições para o estilo romântico. Muito enfermo, ele atribui seu quadro clínico ao excesso de pessimismo wagneriano e se refugia nos autores de tendência oposta, de estilo clássico, como os imoralistas franceses e o ceticismo, antigo e moderno.

Esta guinada positivista traz uma nova confiança nas ciências, não só por seus resultados, mas pelos benefícios da instrução e exercício de seus métodos. Em especial a filosofia histórica que, se corretamente utilizada, traz consigo a promessa de uma superação das carências metafísicas, ao mostrar que a suposta necessidade antropológica que o idealismo prático associa à sua satisfação é o produto de uma determinada configuração cultural, e não um universal antropológico.

A luta contra a tese do caráter inultrapassável das carências metafísicas, central nas primeiras obras do período intermediário, testemunha a tentativa de resistir à influência de Lange e da tradição do idealismo prático, tão forte no primeiro período de sua filosofia. Lange defendia que o ser humano sempre dependeria de um ideal regulativo para florescer, enquanto indivíduo e enquanto espécie e comunidade. As religiões e as artes cumpririam este papel, mantendo uma saudável tensão entre o que somos e o que poderíamos nos tornar. O que Nietzsche propõe é que troquemos o ópio da religião pelo bálsamo das artes, para fazer essa transição entre um mundo completamente metafísico e um mundo mais esclarecido.

Substituto da religião. — Cremos dizer algo de bom sobre uma filosofia, quando a apresentamos como substituto da religião para o povo. De fato, na economia espiritual são necessários, ocasionalmente, círculos de idéias intermediários; de modo que a passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado. Neste sentido é justificado aquele louvor. Mas deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser enfraquecidas e eliminadas. Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação — conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição. Uma filosofia pode ser útil satisfazendo também essas necessidades, ou descartando-as; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência. É melhor recorrer à arte para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimentos; pois aquelas concepções são bem menos alimentadas pela arte do que por uma filosofia metafísica. Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora (HH§27).

O que Nietzsche diagnosticou na Europa de seu tempo foi que a cultura judaico-cristã a qual essa se filiava, embora sob a promessa de aliviar essas carências metafísicas, apenas as alimentava e aprofundava. “Já o cristianismo esmagou e espedaçou o homem por completo, e o mergulhou num lodaçal profundo” (HH§114). O arco, que antes fora mantido teso, rompeu-se. E os ideais que supostamente elevariam o homem (através da atribuição de um sentido moral para a existência) acabaram por humilhá-lo por completo.

Nietzsche via uma sociedade completamente desacreditada de si mesma na medida em que diagnosticava uma falência iminente da força normativa da moralidade, com seus pressupostos fantasiosos e seu maniqueísmo valorativo. E não sem alguma razão, pois o homem que se vê como mau, acaba se tornando mau.

Sua primeira hipótese era de que as raízes profundas dessa tendência niilista abrigada no interior da normatividade moral devia ser identificada no excesso de otimismo socrático, que teria por sua vez se tornado insustentável à luz de nossas virtudes epistêmicas e do excesso de reflexão derivado de sua aplicação. O rompimento com Wagner o fez perceber, no entanto, que um excesso de sentimento se encrustara na cultura europeia. “Também a música não reina mais solitária no mundo das artes (...) É arte que, até nos espíritos livres, faz vibrar as cordas metafísicas” (Dias, 2015, P. 238).

Sua própria doença o impeliu a transformar radicalmente sua agenda em dois sentidos. Se, por um lado, ele acreditava que era chegado o momento de um novo período classicista, que fizesse um contrapeso ao excesso de romantismo, por outro ele encontrava-se debilitado demais para vir a público e fazer frente à agenda wagneriana.

“Negligenciando momentaneamente, ao modo de quem opera um recuo estratégico para acumular forças, qualquer agenda política para a cultura que vá além do indivíduo e de suas necessidades” (LOPES, 2006, p. 345), ele voltou-se, então, para o cultivo deste novo solo em si mesmo, evocando os espíritos livres, estes personagens que representavam para ele as tendências antigregárias e experimentais necessárias para nadar na contracorrente da cultura, exortando que seus leitores fizessem o mesmo; na esperança de que entre estes que “querem ser suas próprias cobaias” surgisse um embrião para uma nova e mais poderosa cultura que fizesse frente ao projeto de Wagner. Como vemos em Lopes:

A concepção helenística da filosofia como forma de vida, centrada no esforço do indivíduo de conferir estilo à sua própria existência prevalece sobre a concepção do filósofo como legislador da cultura; a dimensão privada da vida contemplativa prevalece sobre sua dimensão pública. (LOPES, 2008, p. 322)

Durante o hiato positivista representado por *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche se forçou a crer que a ciência poderia dar cabo das necessidades antropológicas de metafísica através da escavação de suas origens históricas, trazendo à luz os erros fundamentais a elas atrelados: “A filosofia científica deve estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade — uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira —: mesmo os lógicos falam de "intuições" da verdade na moral e na arte (por exemplo, da intuição de que "a essência das coisas é uma"): o que lhes deveria ser proibido” (HH§131).

Já em *A Gaia Ciência* esta crença aparece atenuada: mais modesta, ela se verte em esperança de que a própria ciência seja capaz de suprir, sem eliminar, tais

necessidades. A ciência “poderia se revelar ainda como a grande causadora de dor! – E então talvez se revelasse o se poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria”! (GC§12). Acreditamos que o pensamento que melhor representa para Nietzsche um fruto das ciências poderoso e alegre o suficiente para dar conta desta tarefa foi a ideia da absoluta necessidade do homem, mas não apenas como a inocência terapêutica e complacente de *Humano Demasiado Humano*, e sim como tarefa e desafio, no qual o espírito livre seria o primeiro a se engajar, de colocar o homem como ponte, como elo de uma corrente que leva a um novo período da história da humanidade (uma primeira figuração do além do homem, talvez?).

Num exame mais detido, percebemos que povos inteiros, séculos inteiros se esforçam em descobrir e experimentar novos meios com que seja possível beneficiar um grande conjunto humano e, por fim, a grande árvore frutífera total da humanidade; e, não importando os danos que indivíduos, povos e épocas sofram com esse experimentar, sempre há indivíduos que se tornam mais inteligentes com o sofrer, e a partir deles essa inteligência vai lentamente extravasando para as medidas tomadas por povos inteiros, épocas inteiras (AS§189).

Se em *Humano Demasiado Humano* foi necessária a solar convicção de que a tese da necessidade é suficiente para motivar a humanidade, a partir de *Aurora* Nietzsche parece mudar de ideia sobre a constituição básica da motivação humana: “O sentimento de poder desenvolveu-se com tal sutileza, que nisso o homem pode rivalizar com a mais delicada balança. Tornou-se a sua mais forte inclinação; os meios descobertos para produzir esse sentimento são quase a história da cultura” (A§23), uma mudança de posição que se consolida definitivamente no livro subsequente (GC§1).

“Nas primeiras obras do período intermediário o compromisso de Nietzsche com a tese intelectualista fez com que a opção pela vida filosófica fosse identificada com o ideal da moderação das paixões. Esta opção se inscrevia em última instância no horizonte de um cálculo hedonista” (LOPES, 2006, P. 393), mas aos poucos, o hedonismo psicológico presente em *Humano Demasiado Humano* dá lugar ao conceito de sentimento

de poder. Essa mudança nos compromissos descritivos de Nietzsche acerca da motivação humana repercute em seus compromissos normativos. “Mas já por ocasião da publicação de *A Gaia Ciência* Nietzsche procura nuançar esta posição e propõe a arte como um contrapeso aos excessos da consciência intelectual” (LOPES, 2006, P. 402).

Ele parece agora pouco interessado em recomendar o arrefecimento da máquina e a moderação dos afetos pelo cultivo do conhecimento. Numa direção oposta e surpreendente, ele procura investigar quais mecanismos não ilusórios poderiam produzir uma intensificação do sentimento de poder e um novo orgulho para a humanidade. Ou seja, ele acredita que além de minar as ficções regulativas de cunho metafísico, a ciência seja capaz de nos oferecer novas ideias regulativas:

Supondo que todos esses trabalhos fossem realizados, viria ao primeiro plano a questão mais espinhosa: se a ciência estaria em condições de oferecer objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los – então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de toda espécie de heroísmo, séculos de experimentação que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o momento. A ciência ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo (GC§7).

Esta mudança se traduz em uma mudança de estilo. Sem perder de vista os ganhos obtidos com a agenda de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche está pronto para propor em *A Gaia Ciência* a sua própria ficção regulativa: uma moral que não produza um superaquecimento, mas que mantenha a máquina acesa:

Antes destinada a fins edificantes e de redenção cultural, no chamado “período intermediário” a tarefa para tal constituição [de um caráter de exceção] toma gradativamente a forma de uma preocupação para consigo mesmo – pela atenção às coisas próximas e reinterpretação dos acasos e instintos. Submetida agora a uma intenção artística diante da qual a arte das obras de arte não passaria de um apêndice (OS§174): *a criação de si* (Costa, 2016, p. 263).

A criação de si visa à constituição de uma forma de vida ética não-universalizável, voltada para o indivíduo enquanto singularidade irreduzível, mas que ao mesmo tempo se conecta com o domínio mais amplo da cultura, escapando da ameaça solipsista pela via da exemplaridade.

Minha hipótese é que Nietzsche encontrou nos Ensaios de Montaigne o retrato literário deste temperamento, que é a prova concreta de que se pode viver sem o *pathos* metafísico e viver bem. Isso não significa que Nietzsche estivesse, ou se sentisse pessoalmente à altura de tal empreendimento, ou que ele considerasse possível imitar ou competir com a personalidade de Montaigne. Isso não elimina, contudo, sua exemplaridade. Nietzsche propõe uma espécie de solução de compromisso com o ideal ascético: o homem do conhecimento, que colocou para si mesmo a tarefa de abolir a condenação moral da existência, é um homem disposto a renunciar a muitas coisas (LOPES, 2008, p. 337).

O espírito livre, que acata o imperativo do cultivo e do cuidado de si, o faz também com um olho na tarefa supra individual de antecipar em si a figura de uma vida futura compartilhada, de uma comunidade cujo gosto vai se constituir para além dos afetos morais puramente reativos.

Mas essa utopia pós-moral não se constrói em oposição rígida à etapa moral anterior de constituição de nossa humanidade. Há um reconhecimento de que nossa psicologia moral se justifica histórica e psicologicamente. A crença no erro do livre-arbítrio tornou o homem mais ressentido e reativo, mas também mais profundo e sublime. É por isso que devemos ser capazes de superá-lo sem negar a sua importância e a vitalidade de sua função para o enobrecimento do homem.

De fato, permanece a pergunta: Já nasceram tais homens capazes de viver livres de tal crença? Aqui, nos deparamos com uma dicotomia que desdobra por toda obra nietzschiana: por um lado, temos o princípio da integridade intelectual, que orienta o ethos da vida filosófica, urgindo que superemos os erros da metafísica, por outro, temos a permanente oscilação de Nietzsche em relação à tese da necessidade antropológica de uma ficção edificante.

Muitas vezes, Nietzsche parece apostar que o pensamento de que somos um elo entre dois momentos da humanidade, que fazemos parte de uma corrente muito maior que nós mesmos, para além de nossa compreensão, é o pensamento mais inspirador e revigorante que a ciência (os as virtudes epistêmicas) serão capazes de nos proporcionar.

Mas este pensamento não aponta necessariamente para um progresso, embora haja momentos em que nosso autor parece se deixar contagiar pelo espírito comtiano. Sua beleza estaria em substituir o julgamento moral da vida por uma postura de contemplação e interesse científico. Pensar o mundo apenas como objeto de estudo, e a si mesmo como objeto de experimentação:

Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e o conhecimento mesmo: para os outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio, mas para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração, pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente de guerra e da vitória? (GC§324)

Outras vezes, no entanto, ele demonstra uma preocupação de que este belo fruto da árvore do conhecimento ainda não esteja maduro o suficiente. Talvez seja demasiado cedo para nós e precisemos ainda de uma ficção edificante. O que não precisaria implicar um retorno à visão moral de mundo cristã ou aos excessos do romantismo.

Uma alternativa mais sóbria e menos ressentida seria abolir o conceito de universalidade da moral. Estabelecendo critérios individuais de moralidade se torna mais difícil julgar o outro, e dedicamos mais tempo ao cultivo de nós mesmos, por isso o nosso interesse pela criação de si.

No estilo clássico de *Humano Demasiado Humano*, temos uma tendência positivista cientificista, influências céticas, epicuristas e de Montaigne, e as metáforas são “ensolarado” (AS§184), “claras” (OS§112), “secas”, que se justificariam num momento de lidar com “doenças que requerem compressas de gelo”:

Quem, na atmosfera de tal modo de ver, sentir o ânimo demasiado frio, talvez tenha muito pouco fogo em si: se olhar à sua volta, no entanto, perceberá doenças que requerem compressas de gelo, e homens de tal maneira “moldados” com ardor e espírito que mal encontram lugar em que o ar lhes seja suficientemente frio e cortante. Além disso, verá como indivíduos e povos muito sérios necessitam de frivolidades, como outros muito excitáveis e inconstantes precisam temporariamente, para sua saúde, de fardos pesados e

opressores: não deveremos nós, os homens mais espirituais de uma época que visivelmente se inflama cada vez mais, recorrer a todos os meios de extinção e refrigeração existentes, de modo a continuar ao menos tão firmes, inofensivos e moderados como hoje ainda somos, e talvez um dia servir a esta época como espelho e autoconsciência? (HH38)

Ou seja, doenças de uma época que os sentimentos estão excessivamente inflamados, em que a moralização do mundo está dilacerando o homem, o tensionando a ponto de quase rompimento. O auge dessa tensão seria o cristianismo sustentado pela arte romântica, com seu exagero de detalhes, floreios, drama:

Sobre este excesso doentio de sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhes é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa ele não quer: a medida, por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico (HH§114).

Ao vermos como Nietzsche manipula estas duas tendências como um timoneiro apruma o barco, de acordo com as circunstâncias e adversidades, concluímos que, sim, ele tem um único estilo já que este significa, segundo ele próprio, dominar as próprias paixões, criar sua própria lei, mas também reconhecer e conhecer – no limite do possível – aquilo que nos determina, mantendo ciência (e amor) da nossa própria determinação e necessidade, e usando e descartando esses recursos sem jamais se manter fiel a nenhum deles. Ter seu próprio estilo significa trair todos os estilos.

Sua aparente mudança de estilo dá testemunho de que o autor não se rendeu a uma determinada tradição ou tendência, mas que manteve sua capacidade plástica de se conhecer, se autodiagnosticar, se constranger e se transformar, sem jamais se cristalizar.

Da mesma maneira, a apresentação mais eficiente do estilo de Nietzsche enquanto pessoa e enquanto autor literário é a sua adoção de mais de um estilo literário, de mais de um posicionamento, de diversas fontes e pulsões. Para que sejamos capazes de perceber a auto superação como *leitmotiv* de sua obra.

Contudo, ainda precisamos responder à crítica de Pippin (2009) ao conceito de liberdade como criação de si, que sugere um exagero da retórica da parte de Nietzsche, uma vez que a exaltada superação do *Eu* não é privilégio de todos, pois superar-se a si mesmo através de uma vontade tão afirmadora que se permite refazer uma parte (boa) de nós mesmos é um destino, e não uma decisão.

Esta parece ser uma compreensão psicológica da necessidade ineliminável de auto superação. A imagem também é consistente com o fato de que, à revelia do que possa parecer o caráter exortatório da retórica nietzschiana, muitas das passagens que analisamos na verdade não nos encorajam diretamente a fazer outra coisa senão nos decidirmos por nos tornar livres, pela obtenção da liberdade. Uma pessoa não pode querer, através de um ato de vontade tal como este é tradicionalmente compreendido, se colocar num estado de conhecimento ou de desejo por algo. As condições para a obtenção da liberdade – a relação mesma de pertencimento ou distanciamento – parecem amplamente involuntárias e seu escopo supera o que os indivíduos podem fazer¹⁹ (PIPPIN, 2009, p. 82).

Concordamos que Nietzsche precisa combinar em sua abordagem um projeto que não é para todos, mas ao mesmo tempo uma admiração por tal projeto que deve, sim, ser universal. Já que todos os homens se beneficiam do *sentimento de liberdade*, ainda que ilusório.

O que para Pippin é um reforço para sua tese, e nós lemos como uma abertura para a possibilidade de superação do *Self*, é o fato levantado por ele (ídem., p. 83) de que as condições para a vontade de superação do *self* “são claramente aqui históricas (dependem do seu tempo) e sociais (dependem de alguma forma do estado de um mundo social compartilhado)”.²⁰

Acreditamos que Nietzsche admitiria que ele não pode decidir superar a si mesmo, como homem de seu tempo, mas ele certamente deixa sua contribuição para a

¹⁹ It appears to be a psychological realization of the ineliminable need for self-overcoming. The image is also consistent with the fact that, despite what can seem the hortatory character of Nietzsche’s rhetoric, many of the passages we have looked at do not really directly encourage readers to do anything, as if simply to resolve to become free, to attain freedom. One cannot, as an act of will traditionally understood, will oneself into a state of knowledge or to desire something. The conditions for the attainment of freedom—the proper relation of attachment and detachment—seem largely prevoluntary and extend in scope beyond what individuals can do.

²⁰ Are clearly here historical (dependent on one’s time) and social (dependent in some way on the state of a shared social world).

possibilidade dos espíritos livres do futuro, abrindo este precedente no gosto e na cultura, da maneira como ele descreve que os homens tiranos fazem: “já vejo [que os espíritos livres] aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar a sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer” (HH, pr,§2).

Certamente que nesse ponto devemos concordar com Nehamas que o *self* literário de Nietzsche, ainda que seja ilusório, tem potencial para transformar as futuras gerações. Nietzsche, em singela retribuição ao efeito que Montaigne lhe provocou, não nos conchama a criar a nós mesmos apenas com palavras, mas através de seu exemplo de vida.

CONCLUSÃO

Concluimos então que a criação de si constitui um processo de auto tirania e auto treinamento, que envolveria a sujeição a uma hierarquia de impulsos, e “no entanto, na perspectiva do espírito livre, é precisamente a insubmissão a convicções e a incessante troca de papéis submetida a um plano artístico que aparece como sinônimo de força, sendo esse o seu estilo” (Costa, 2016, p. 288). Ou seja, que o estilo está na exploração do multiverso de possibilidades oferecidas pelo nosso conjunto pulsional.

Que a criação de si não é factível enquanto feito *ex nihilo* de uma vontade e sua expressão no mundo, como a retórica de Nietzsche muitas vezes parece sugerir, mas que a alusão a esta tarefa deve ser dosada pelo conhecimento da pura necessidade da vontade, adentrando o terreno do “como se”. Então a assunção do livre arbítrio não é apenas uma um erro da razão que precisa ser combatido ou uma solução *ad hoc* a que precisaríamos apelar para manter o nosso sistema de pé, mas um exercício de confabulação e de boa vontade com a aparência que mantém viva nossa capacidade de criar.

Só podemos falar de criação de si enquanto doação de estilo para a vida, essa combinação de conhecimento, experimentação e manipulação de nossas pulsões, seja por meio de nosso organismo seja mobilizando os efeitos da linguagem e das artes sobre a nossa sensibilidade e racionalidade.

Tal empreitada não apenas é compatível com a crítica de Nietzsche à moralidade pautada na negação livre-arbítrio, mas a complementa, nos guiando para um paradigma alternativo e individual que tem potencial para, através da exemplaridade do espírito livre, gerar um novo paradigma ético para a humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Trad. Paulo César de Souza.
- _____. *Humano Demasiado Humano II*. São Paulo: Cia das Letras, 2008. Trad. Paulo César de Souza.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Trad. Paulo César de Souza.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. Trad. Paulo César de Souza.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbekian, 2001. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.
- ABBEY, R. *Nietzsche's Middle Period*. New York: Oxford University Press, 2000.
- AMUSQUIAVAR JR, N. Crítica de Nietzsche à liberdade inteligível em *Humano, Demasiado Humano*, *Limiar*, volume 4, número 8, 2o. semestre, p. 70 – 105, 2017.
- BRUSOTTI, M. La pasión del conocimiento. In: Germán Meléndez (Hg.): *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2001.
- COSTA, G. *Hipocrisia como criação de si*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- CHAVES, E. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A Gaia Ciência, de Nietzsche. *Kriterion*, n. 112, Dez/2015, p. 273-382.
- DIAS, R. M. *Nietzsche: Vida como Obra de Arte*. Civilização Brasileira: Civilização Brasileira, 2011a.

_____. A arte de dar estilo ao caráter, in: Martins, A; Santiago, H; Oliva, L, C. eds., *As ilusões do eu—Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

_____. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v.36 n.1, p. 277-244, 2015.

GOMES, L. Eterno retorno e a estilística da existência. *Outramargem*, n. 2, 1º semestre de 2015, p. 241-255.

GARDNER, S. Nietzsche, the self, and the disunity of philosophical reason. In: Gemes & May, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

HAAR, M. A crítica nietzschiana da subjetividade. *Famecos*, n.13, Porto Alegre. Rüdiger, F. (trad.)

LOPES, R. Elementos da retórica em Nietzsche, São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche, Belo Horizonte, UFMG: 2008 (tese de doutorado).

LOPES, R. (org.) Dossiê Nietzsche e o Naturalismo, *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011.

NEHAMAS, A. *Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

_____. Nietzsche, Drives, Selves, and Leonard Bernstein: A reply to Christopher Janaway and Robert Pippin. *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, No. 2 (Summer 2014), pp. 134-146.

ITAPARICA, A. *Nietzsche: estilo e Moral*. Ijuí: Unijuí, 2002.

OLIVEIRA, J. Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche. 7 letras: Rio de Janeiro, 2011.

PIMENTA, O. O cultivo da arte do estilo. *Aisthe*, n. 3, 2008, p. 61-70.

PIPPIN, R. "How to overcome oneself: Nietzsche on freedom". In: Gemes & May, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

_____. Self-interpreting selves: Comments on Alexander Nehamas' Nietzsche: Life as Literature. *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, N. 2 (Summer 2014) pp. 118-133.

PONTON, O. Nietzsche – Philosophie de la legereté. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007.

RAILTON, P. "Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well." In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

STAMBAUGH, J. Thoughts on the innocence of becoming, *Nietzsche Studien*, 14, 1, Dec/1985, p. 164-178.

STRAWSON, G. Narrativity and non-narrativity, *Wiley Interdiscip Rev Cogn Sci*. Nov/2010, 1(6), p. 775-780.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*, São Paulo: Loyola, 1997

URE, M. Nietzsche's Free Spirit and Stoic Therapy, *Journal of Nietzsche's Studies*. N. 38, p. 60-84, 2009.

VELLEMAN, D. The Self as Narrator. In: *Self to self: selected essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

ZIZELS, I. A problemática do homem e a estilística da existência. *Outramargem*, n. 2, 1º semestre de 2015, p. 228-240.